

**Da efemeridade da matéria à rigidez das relações**  
**As coisas do xamã inỹ nas coleções do Museu Nacional (RJ)<sup>1</sup>**

Rafael Santana Gonçalves de Andrade (PPGAS/MN/UFRJ)

**Palavras-chave:** Iny Karajá; Museu Nacional; Coleções.

### **Introdução**

Meu primeiro contato com o Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional se deu em março de 2013 quando participei do projeto de pesquisa intitulado: Kanaxywe e o mundo das coisas Karajá: patrimônios, museus e estudo etnográfico da coleção William Lipkind do Museu Nacional<sup>2</sup> (RJ), coordenado pelo professor Manuel Ferreira Lima Filho da Universidade Federal de Goiás (UFG). O principal objetivo do projeto era fazer um estudo da coleção William Lipkind de 1939. Tratava-se de uma coleção com aproximadamente 540 “objetos”<sup>3</sup>, em sua maior parte oriundos da Ilha do Bananal (TO). Tratava-se de uma pequena parte da vasta coleção etnológica que compunha o Setor, com estimativa aproximada de 42 mil peças no total, não só de povos ou coletivos sociais do Brasil, mas de outras partes da América, Oceania, África e Ásia.

No dia 2 de setembro de 2018, no mesmo ano de comemoração do seu bicentenário, o Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro foi atingido por um incêndio colocando em risco milhares de “objetos” das mais variadas coleções que compunham esse Museu de história natural, que também era a instituição científica mais antiga do Brasil.

A reflexão que apresento a seguir traz alguns resultados da pesquisa que teve uma de suas etapas desenvolvida no acervo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, seguida de algumas considerações sobre o trágico evento de setembro de 2018. A proposta é pensar a partir das potencialidades de uma pesquisa realizada com coleções do Setor; das novas abordagens que surgiram na museologia recente; e da relações do Museu com os povos que estavam representados em seu acervo, para então refletir sobre o incêndio no Museu Nacional como um evento que atravessa a história da instituição,

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

<sup>2</sup> Ao longo do texto vou me referir ao projeto como “projeto Kanaxywe”

<sup>3</sup> Uso as aspas ao longo do texto para problematizar e destacar termos ou para destacar trechos e/ou termos de citações diretas. O *italico* é usado nas palavras em outra língua, como por exemplo as palavras em *inyrybe*.

almejando, a partir dessa perspectiva, trazer à tona algumas especificidades dos “objetos” guardados pelo Museu e as novas relações que estavam se estabelecendo e que agora constituem o cerne fundamental das ações da instituição após setembro de 2018.

A pesquisa feita entre 2013 e 2015 tratou especificamente sobre as coisas do xamã iny<sup>4</sup>. Durante a execução do projeto Kanaxywe foi realizada uma etapa de pesquisa de campo em que apresentamos cartões fotográficos da coleção William Lipkind para alguns interlocutores iny na aldeia Santa Isabel do Morro (TO). Essa proposta seguia as sugestões de Berta Ribeiro e Lucia Van Velthem (1992) que – inspiradas em James D. Nason (1987) – alertaram para a necessidade de novos estudos de coleções baseados na “nova coleta” ou na “recontextualização”, que propõe encontros de interlocutores indígenas com os “objetos”, em coleções museológicas, provenientes de seus respectivos povos no passado (Ribeiro; Van Velthem, 1992). Nesse sentido, como defende as autoras:

Um dos passos a serem dados consiste em considerar os representantes indígenas enquanto especialistas, habilitados a realizar, no âmbito dos museus, trabalhos de identificação montagem e restauração de artefatos, bem como a recontextualizar e resgatar, para seu uso material diversificado. (Ribeiro; Van Velthem, 1992:108)

Seguindo a proposta da “nova coleta”, o encontro em Santa Isabel do Morro, resultou – a partir do diálogo com meu principal interlocutor Sokrowé Karajá – em uma seleção de cartões fotográficos da coleção Lipkind, os quais Sokrowé classificou como “coisas do *hàri*” que seriam os “objetos” usados pelo xamã iny. A partir dessa classificação feita por Sokrowé foi possível retornar às coisas da coleção Lipkind e aprofundar nas especificidades que guardavam aquelas “peças” que até então estavam documentadas no Museu Nacional como “bastões” ou “chocalhos” Karajá.

### **Os “Bastões mágicos”**

A partir dos trabalhos etnográficos realizados sobre os iny da região do médio rio Araguaia, foi possível recuperar algumas informações importantes sobre o que se tem registrado a respeito de “bastões” ou “varas” que eram usados por pessoas específicas e/ou eram compreendidas como coisas portadoras de habilidades especiais.

Em algumas das primeiras etnografias publicadas sobre os iny são descritos “bastões” que teriam a capacidade de afastar as chuvas ou retirar feitiços. Os naturalistas

---

<sup>4</sup> Uso a autodenominação iny para me referir ao povo Karajá, como ficou mais conhecido na bibliografia antropológica. Cabe ressaltar que na região do rio médio rio Araguaia, além dos iny há outros dois povos que compartilham traços culturais muito semelhantes que como é o caso dos iny-Javaé, mais conhecidos apenas como Javaé, e os Karajá do Norte, mais conhecidos como Xambioá.

Paul Ehrenreich (1948) e Fritz Krause (1942) fazem referências a varetas e hastes indicando-as como dotadas de propriedades mágicas ou sobrenaturais. Ehrenreich, por exemplo, descreve a atuação de um *hàri* – o qual ele chama de médico-feiticeiro – usando uma vareta ornamentada. Descreve o autor:

Não tivemos ensejo de observar o médico-feiticeiro no tratamento dos doentes, mas vimos-lo no exercício de sua função, não menos importante, de esconjurador a chuva. Com andar solene, foi para a frente do rancho, segurando o cachimbo em uma das mãos e na outra uma vara comprida, crivada de agulhões de arraia na ponta. O rosto dirigido para o céu, soltou sons inarticulados, em voz alta, soprou uma vez que outra fumaça contra as nuvens, e depois de agitar a vara em torno da cabeça, enquanto murmurava, com pasmosa rapidez, uma série de palavras incompreensíveis, acabou dando estacadas, com gesticulação assanhada, na direção dos quatro pontos cardiais, gritando: bobuto!, “espalhaivos!”. (Ehrenreich, 1948:70, grifo nosso).

Fritz Krause também menciona uma vareta de uso “restrito a iniciados”, em seu texto o naturalista alemão denomina essas varetas de *hulälahedó*:

[...] consiste numa simples vareta. Disseram-me que a sua aplicação é segredo de uns poucos iniciados. Numa ocasião em que ameaçava chuva, Kurixi me mostrou o manejo do aparelho: sentado na canoa e silencioso, foi agitando a vareta horizontalmente na direção de jusante, como se quisesse enxotar as nuvens para lá. (Krause, 1942:159).

Além do *hulälahedó*, Krause menciona duas hastes finas atadas e outras duas varetas amarradas juntas como dotadas de propriedades mágicas, a primeira com o nome de *hetjiwá*:

Duas hastezinhas de taquara amarradas uma à outra; na extremidade anterior, uma camada de cera, em que são colocadas penas. As varinhas estão cortadas; o seu comprimento normal é de 1 m, mais ou menos. Os instrumentos desse tipo agitam-se contra as nuvens, para afastar a chuva. (Krause, 1942:159).

As outras duas varetas amarradas também são usadas para a mesma finalidade, como descreve o autor:

Um segundo aparelho é formado de duas varetas de uns 50 cm de comprimento e amarradas uma à outra. A vareta mais grossa, de cor preta, chama-se *kuoluní*, e a mais fina, de cor clara, *nohödämudá*. Com ambas se bate verticalmente na direção das nuvens. (Krause, 1942:159).

Porém, o segundo tipo de “aparelho” mencionado por Krause, não são de uso restrito, podendo ser manuseado por qualquer pessoa. Inclusive, foi o que facilitou a aquisição de vários exemplares para compor a sua coleção<sup>5</sup> na época, como menciona o próprio autor em seu texto.

---

<sup>5</sup> A coleção de Fritz Krause está no Museu de Etnologia de Leipzig na Alemanha.

Uma análise mais aprofundada desse tipo de “objeto” foi feita por Donahue nos anos 1980, quando ele descreveu, com detalhes, as características e funções do *obi* e do *hitxiwa* como ferramentas do *hàri*. Danahue assim as descreve:

- 1) Hitxiwa: uma pequena varinha de madeira (aparentemente 15" de comprimento) feita a partir de um tipo de cana que os brasileiros chamam de “cana brava”. Essa cana é venenosa e utilizada pelos índios para fazer flechas venenosas para matar onças e outros animais. Ele é passado sobre e ao redor da pessoa doente durante o ritual de cura.
- 2) Obe: é um hitxiwa decorado com uma pena da cauda da arara vermelha e pequenas penas de arara, usado para doenças mais graves.” (Donahue, 1982:225) [tradução nossa].<sup>6</sup>

O *hitjiwá*, mencionado por Krause em 1908, período em que esteve entre os *inỹ*, é descrito por Donahue como de uso exclusivo do xamã e fundamental para os processos de cura. A descrição e a representação distam daquele *hetjiwá* que outrora descreveu Krause. Mesmo sendo descritos nas etnografias de formas distintas, há em comum entre eles o nome e a referência às “propriedades mágicas” e, sobretudo, ao poder de afugentar os males: o *hetjiwá* tinha a propriedade de afastar o indesejado – a chuva – o que o *hitxiwa* também o faz, mas com as doenças.

Outra descrição importante sobre as “coisas do *hàri*” é feita por André Toral. Ele chamou esse tipo de “objeto” de “instrumentos do xamã”. Ele ressalta a proximidade entre Karajá e Javaé aplicando as mesmas definições para ambos os grupos, em que:

[...] os xamãs Karajá e Javaé têm uma série de instrumentos com os quais apresentam-se publicamente e que utilizam nas suas práticas. O mais importante deles é a *hitxiwa*, uma vara que mede cerca de meio metro, decorada com penas de arara vermelha. [...] É o mais conhecido e característico instrumento xamânico utilizado entre os grupos de língua Karajá. Os xamãs utilizam-se também de uma outra vara a que chamam de *oworu-ráby*, um pau de madeira mole, cuja ponta queimam, passando carvão nos pés e na língua dos que representam os *ijaso*, para que eles não errem o canto e a dança. (Toral, 1992:225-226).

Se atentarmos à descrição, podemos notar que o *hitxiwa* descrito por Toral está mais próximo do que Donahue descreveu como *obi*. O mesmo se dá com o *owory-ráby*, apresentado por Toral, que se aproxima ao *hitxiwa* descrito por Donahue, por ser de madeira mole e sem penas. No entanto, quanto à função são apresentados de formas distintas pelos autores.

---

<sup>6</sup> 1) Hitxiwa: a small wood wand (apparently 15" long) made from the type of cane that Brazilians call 'cana brava'. This reed is poisonous and used by indians to make poison arrows to kill the jaguar and other animals. It is passed over and around the ill person during the curing ritual. 2) Obe: it is a hitxiwa decorated with a tail feather of the red macaw and smaller macaw feathers and used for more serious illnesses. (Donahue, 1982 p. 225)

Durante o período que estive em campo, em março de 2015, pude acompanhar o processo de confecção de um *obi*. Sentado ao fundo da casa de Sokrowé notei pequenas varetas repousadas sobre um pote com penas. Perguntei do que se tratava e Ixysé – esposa de Sokrowé – respondeu que estava se preparando para fazer o *obi* de Sokrowé. A vareta maleável, fina e maciça, deixava notar uma sutil diferença entre o seu interior, macio e de tom bege claro, e o seu exterior, com uma fina camada rígida semelhante a um revestimento – diria casca – e com tonalidade levemente mais acentuada do bege. Não identifiquei de qual planta originava; Sokrowé afirmou que conseguiu no Xingu<sup>7</sup>.

Iniciando o trabalho, Ixysé tomou à mão uma vareta de aproximadamente 30 centímetros; alisou toda a superfície do bastão eliminando as quase imperceptíveis ondulações e junto qualquer poeira que se assentava no material. Do pote com penas, reservou várias pequenas plumas vermelhas de Arara (*Ara Chloropterus*). Cada pluma era, com extremo rigor, analisada, e preferidas aquelas que apresentavam o mesmo tom de vermelho e tinham o mesmo tamanho. As plumas que passaram pelo crivo de Ixysé foram uma a uma, precisamente amarradas justapostas, com linha de algodão e cera de abelha, em uma das extremidades do bastão.

O trabalho continuou nos dias seguintes. As pequenas plumas vermelhas foram fixadas até completar aproximadamente um terço do bastão, sendo arrematado no final com um detalhe feito de pequenas plumas brancas. Na extremidade foi fixada uma grande pena vermelha levemente azulada na ponta, segundo Sokrowé uma pena da calda da arara. Em seguida foram selecionadas plumas amarelas, também de arara, pouco maiores que aquelas pequenas que foram fixadas no corpo do bastão. Essas plumas foram cuidadosamente amarradas na extremidade do bastão, no ponto de intersecção entre as plumas vermelhas fixadas no corpo do *obi* e o cálamo da grande pena vermelha de ponta azulada, de maneira que o raquis de cada pluma (a parte de trás da pluma) ficasse voltado para fora, dando assim a aparência de pétalas de flores. A parte do bastão que não estava coberto com plumas, foi pintado com motivos do grafismo iny.

Relacionando as maneiras como é apresentado o *obi* – ou “bastões mágicos” – pelas etnografias de outros(as) antropólogos(as) com o *obi* feito por Ixansé, no que diz respeito à forma, pode-se notar uma semelhança com ao *obe (sic)* descrito por Donahue

---

<sup>7</sup> Há uma forte relação entre os iny e os xamãs de diferentes grupos indígenas do Parque Nacional do Xingu (MT). Quando há situações de extrema delicadeza, como o suicídio dos jovens iny, que cresceu significativamente no início dos anos 2010, os respeitados xamãs do Xingu são requisitados para visitar a aldeia e tentar auxiliar os xamãs na busca por soluções para o problema.

(1982). Quanto aos outros bastões, como o *hitxiwa*, que também é um bastão usado por Sokrowé atualmente, ele se assemelha – quanto à forma – ao *hitxiwa* que descreve Toral (1992). Quanto aos descritos no final do século XIX por Ehrenreich (1948) e os bastões mágicos descritos por Krause no início do século XX, são significativamente diferentes das descrições dos demais autores e dos que usa Sokrowé, apesar de apresentarem funções parecidas. Ao mesmo tempo a forma, os detalhes e a preferência de cores do *obi* feito por Ixysé se aproxima bastante dos *obi* da coleção William Lipkind, registrados como “bastões mágicos” e com um *obi* da coleção Charles Wagley também do Museu Nacional que foi exposto na exposição temporária Os Karajá: Plumária e Etnografia inaugurada em 2012 (ver figuras 1, 2 e 3).



Figura 1: “Bastão *Obi*” na exposição temporária Os Karajá: Plumária e Etnografia. Coleção Charles Wagley do Museu Nacional/UFRJ. Fonte: Setor de Etnologia e Etnografia MN/UFRJ. Foto de João Maurício.



Figura 2: *Obi* da coleção William Lipkind do Museu Nacional, registrado na documentação como “bastão mágico” de origem Javaé, número: 30889. Fonte: Setor de Etnologia e Etnografia MN/UFRJ. Foto de Cecília Ewbank.



Figura 3: *Obi* da coleção William Lipkind do Museu Nacional, registrado na documentação como “bastão mágico” de origem Javaé, número: 30890. Fonte: Setor de Etnologia e Etnografia MN/UFRJ. Foto de Cecília Ewbank.

Se partirmos para uma reflexão a partir do objeto em sua materialidade, tomando como princípio sua forma, constâncias e variações no tempo, toda essa discussão até aqui apresentada não deixa de suscitar uma série de questionamentos ante a complexidade de variações e diversidade de nomes que apresentam os tais “bastões mágicos” do *hàri*, como: a vara comprida com agulhões de arraia na ponta, o *hulälahedó*, o *oworu-ràby* ou os próprios *obi* e *hitxiwa*. Mas o objetivo da pesquisa foi também explorar outras dimensões das coisas que foram apresentadas por Sokrowé. O *obi* (ou as coisas do *hàri*) não se encerra em sua materialidade, muito menos está de fato pronto quando é feito o arremate final que une todos os materiais que o compõe. O estudo que partiu dos “objetos” da coleção Lipkind, a partir do exercício da “nova coleta”, proporcionou reflexões mais específicas sobre essas *coisas do hàri*, na medida em que



durante o trabalho de campo foi possível compreender o *obi* a partir de seu movimento no cosmo, ao invés de estanca-lo em um conceito fechado que o encerraria apenas na dimensão da sua matéria rígida que ao ser (de)formada/esculpida daria origem ao que chamamos de objetos, inanimados e sem vida.

### **Corpos e relações**

Após o processo de confecção do “bastão”, feito por Ixysé, o resultado foi o *obi* aparentemente completo em sua materialidade. Contudo, Sokrowé, enquanto estávamos sentados juntos observando Ixysé trabalhando no *obi*, chamou minha atenção, alertando que aquela vareta, plumas, penas, cordas de algodão, tinta de jenipapo e cera de abelha, que se juntavam pelas mãos hábeis de Ixysé, ainda precisavam de outros procedimentos para que pudessem finalmente tornarem-se o *obi*, capaz de curar, retirar e lançar para longe os feitiços e garantir a ligação de Sokrowé com outros entes do cosmo.

Em seu relato, Sokrowé dizia que em um lugar reservado, é preparada uma solução composta de raízes com poder de cura – as mesmas utilizadas no tratamento de feridas de cobra e arraia – onde o *obi* será mergulhado. Em seguida chama-se os *huumari* – que são o *aõni* da cobra coral. O chamado de Sokrowé e o cheiro das ervas atraem os *huumari* que atendendo ao chamado de seu parceiro entram no interior macio de tom bege claro do “bastão”. Os *huumari* entram no *obi* e ali permanecem. O que poderia ser antes um “bastão” passa a ser o corpo dos *huumari*, que protege e alerta Sokrowé sobre os perigos que o rondam. Os *huumari* repousados no interior do *obi* são acionados quando é preciso, e caso seja necessário são transferidos, temporariamente, para o corpo de Sokrowé dando a ele as habilidades necessárias para curar enfermidades ou ver melhor os feitiços.

A coisa que é corpo faz parte de uma especificidade de relações que se dão entre os *hàri* e os coletivos de entes do cosmo, nomeados pelos iny genericamente de *aõniaõni*. O termo *aõni* sempre indica um coletivo e o sufixo “*ni*” é usado para diferenciar o “animal” comum do *aõni*. O sufixo é traduzido por Toral (1992:169) como “semelhante a”. Nesse sentido, o *aõni* seria aquele que é semelhante a um animal de referência, como por exemplo: *kréni*, o que se parece martim-pescador (*kré*).

Os *aõniaõni* mantêm relações muito próximas com os *hàri*, ao mesmo tempo que também se manifestam por meio de outras pessoas durante rituais. Segundo a interpretação de Toral (1992), essa dupla forma de manifestação dos *aõni* divide em duas

as relações que têm com os iny: individual – quando em contato com o *hàri*; e coletiva – quando se manifestam nas danças e cantos dos homens.

Mas pude compreender melhor essa relação entre os *hàri* e os *aõni* depois de um relato muito específico de Sokrowé. Enquanto estávamos descansando, depois de ajudar Sokrowé com alguns afazeres do dia, ele avistou uma pena vermelha de arara dentro de um de seus potes com materiais para confecção de adornos. Pegou a pena – a qual provavelmente provocou suas memórias – e começou a me relatar uma história antiga<sup>8</sup>. Era a história de um garoto doente, cheio de feridas, que se chamava *Yré*. Pela sua condição, o pequeno rapaz era menosprezado pelos seus pares, inclusive os parentes mais próximos. Em uma de suas solitárias caminhadas pela mata, *Yré* parou de frente a um cupinzeiro para ensaiar algumas flechadas. Na primeira tentativa errou o alvo e sua flecha desapareceu de suas vistas em uma pequena moita de árvores rasteiras, típicas do cerrado. Ao procurar sua flecha ele se deparou com uma pessoa desconhecida. O homem misterioso se apresentou como o *Huumari*, o líder dos *aõni* da cobra coral, e convidou *Yré* para acompanhá-lo até sua aldeia, prometendo a ele que seria capaz de curá-lo de suas doenças e fazer desaparecer suas feridas.

Contudo, como explicou Sokrowé continuando o relato, *Huumari* prometeu que curaria *Yré* com a condição de que ele permanecesse entre os *huumari*, adotasse o estilo de vida do lugar, respeitasse as restrições e não retornasse para sua família iny. *Yré* concordou com as condições. Aplicaram-lhe poderosas soluções de ervas curativas, ele foi curado e suas feridas desapareceram. Depois de completamente recuperado, foi preparada uma grande festa, entre os *huumari*, para receber o mais novo membro do grupo. Para a ocasião o corpo de *Yré* foi adornado com penas e pintado.

Sokrowé continuou o relato sobre *Yré*, mas adianto a descrição para o desfecho da narrativa. O jovem acaba quebrando as restrições que lhe foram impostas como condição e foi expulso da aldeia. Contudo, antes de *Yré* partir, *Huumari* lhe entrega um *obi* que é capaz de fazer surgir qualquer alimento que seu portador pedir. *Yré* retorna, assim, para sua antiga aldeia iny, mas agora é recebido como um respeitado e sábio *hàri*.

O relato de Sokrowé marca dois pontos fundamentais sobre a relação entre *hàri* e *aõni* e as relações entre coisas e pessoas a partir do *obi*. O conhecimento xamânico que possui um *hàri* é construído ao longo de sua vida em diversas situações. Diríamos que é na socialização entre os *hàri* ou na própria constância das práticas xamânicas, que

---

<sup>8</sup> É o termo que Sokrowé usa para se referir ao que é comumente designado na etnologia como “relatos míticos”.

esse conhecimento vai se constituindo. Mas, quando indagado sobre a origem de seu conhecimento, Sokrowé respondia que se originava de suas relações com os *huumari*, seu *aõni*.

Cada *hàri* é conhecido, entre outras distinções, pela ligação que tem com um desses coletivos mencionados – *aõniaõni*. Como também indica o relato sobre *Yré*, os *aõni* seriam coletivos ou grupos com os quais os *hàri* estabelecem relações em busca de conhecimentos e aprimoramentos de técnicas que envolvem a extensa gama das habilidades e funções xamânicas.

Na troca com esse outro, assim como no relato sobre *Yré*, certas condições são estabelecidas. A partir daí há uma relação a ser conduzida, que envolvem acordos, diálogos, disputas, gestão de conflitos, enfim, relações complexas que se dão entre os *hàri* e esses outros coletivos que habitam o cosmo que são acessados por meio das viagens xamânicas, que normalmente ocorrem, como explicou Sokrowé, durante os sonhos.

Esses movimentos pelo cosmo, que garantem e são garantidos pelas relações entre *hàri* e *aõni*, se dão de maneiras diversas. Uma delas em específico diz respeito à forma como o corpo se constrói contextualmente para ser recebido ou permanecer em determinados “lugares”. Me refiro ao momento do relato de Sokrowé, em que *Yré*, depois de curado pelas soluções de ervas, é adornado e pintado para marcar sua passagem para o grupo dos *huumari*. Movimento semelhante se dá com o corpo do *aõni* no momento de sua passagem para conviver com o *hàri* entre os *iny*, mas nessa situação um corpo possível seria o “bastão” – *Obi*.

O *obi* – bastão – como descreveu Sokrowé, passa pelos mesmos procedimentos que passou *Yré*, em ordem inversa: é adornado com penas, pintado e depois mergulhado em uma solução de ervas curativas. O chamado de Sokrowé, para que os *aõni* (*huumari*) viessem para dentro do bastão, marca então a chegada desses “parceiros” para viver próximo ao *hàri*. Um fluxo de trocas que também é fluxo e (re)construção de corpos e relações.

Em outra situação, tive a oportunidade de conversar com Isarire Karajá<sup>9</sup>, cunhado de Sokrowé e filho mais velho de Maluaré, uma importante liderança *iny* já falecido. Ao ser indagado sobre o *obi*, Isarire iniciou o assunto dizendo: o *obi* não é o começo nem o fim da vida do *hàri*, ele é o *meio*.

---

<sup>9</sup> Importante ressaltar que Isari Karajá, importante intelectual *iny* que já colaborou com vários(as) pesquisadores(as) desde sua juventude, infelizmente faleceu em agosto de 2020, durante a pandemia de corona vírus, decorrente do agravamento de uma infecção ocasionada pela Covid-19.

Pensar o *obi* como *meio*, termo usado por Isarire, coloca algumas questões a separação comum que se faz entre sujeitos e objetos. O *obi* antes de ser a materialidade de um “bastão” é também o fluxo de conhecimento transmitido pela relação entre o *hàri* e os seus parceiros *aõni*, quiçá o termo poderia se referir à própria relação em si, não podendo a materialidade da coisa determinar um começo ou um fim, pois sua “existência” está submetida antes à disponibilidade dos envolvidos em se manter a relação.

Sokrowé e Isarire falavam constantemente de uma “ideia” sobre o *obi* muito mais construída a partir da relação que se dá entre *hàri* e seus parceiros *aõni* do que ao “objeto em si”. Um dos relatos que mais chamou atenção foi a explicação sobre quais seriam os possíveis “fins” do “bastão” ou da forma material do *obi*. Como sempre me alertou Sokrowé e foi reforçado por Isarire, os *obi* – “coisas” ou “objetos” – não podem ser tocados por nenhuma pessoa a não ser o seu dono. Como me explicou Sokrowé, qualquer outra pessoa, ao tocar o *obi*, põe em alerta os *aõni*, que ao notarem estar em contato com outra pessoa que não àquela com quem mantém relação, saem daquele “corpo”. Outra condição que leva os *aõni* a se retirarem do *obi*, se dá quando falece um parente próximo do *hàri*. Nessas situações o que seria a forma material do *obi* deixa de ter “funcionalidade”.

No momento em que a forma material *obi* deixa de abrigar os *aõniaõni* é preciso que o *hàri* reinicie todo o processo de confecção de um novo *obi* e aquela forma vazia, que já não serve mais para o *hàri* conduzir suas atividades, é então queimada, destino comum das coisas do *hàri* quando não agem mais como suporte da relação entre o *hàri* e seus parceiros *aõniaõni*. A queima seria uma forma de se precaver de que algum outro *hàri*, mal intencionado, que possa ter acesso àquele “objeto” que não tem mais “vida” ou perdeu sua “potência”, mas que poderia revelar informações importantes ou ser utilizado para alguma ação nociva por um especialista no assunto.

## **O *obi* e o Museu Nacional**

O exercício que pretendo seguir é justamente o de refletir sobre aproximações entre o “objeto” colecionado e o “objeto” em seu uso “convencional”, tomando como referência o caso do *obi*. Acredito que a formação das coleções e a demanda por “objetos” etnográficos, promovida por pesquisadores, pressupõe a construção de uma relação, ou ao menos o anúncio dessa possibilidade, que torna possível comparações e aproximação com as ideias desenvolvidas até aqui a respeito das coisas do *hàri*.

O ponto de partida fundamental para reflexão é que o processo de colecionamento, sobretudo aqueles desencadeados por meio de pesquisas, se dava a partir do engajamento de pesquisadores em construir um conjunto de “objetos” representativos de um povo, seguindo critérios científicos para seleção e classificação das “peças”. Alguns colecionadores que registraram suas viagens na região do médio rio Araguaia, deixaram relatos a respeito das trocas que eram feitas com os iny, na época. Fritz Krause (1940) descreve com detalhes várias trocas que realizou para conseguir as mais de 1000 “peças” para sua coleção durante a expedição que fez na Ilha do Bananal entre 1908 e 1909. Krause explica que contava com ajuda de lideranças iny, “chefes” de aldeias que mediavam as negociações. Depois da “abertura” proporcionada pela liderança, Krause prosseguia trocando utensílios domésticos, ferramentas, tecido, bonecas fabricadas na Europa, por coisas iny. Uma de suas estratégias que mais chama atenção era a troca que ele promovia entre as aldeias, Krause relata que trocava algumas de suas coisas por coisas iny que ele não tinha muito interesse para sua coleção, mas que ele guardava e usava mais tarde em outra aldeia para conseguir coisas que julgava importantes para sua coleção.

Com relação a alguns *obi* – da coleção William Lipkind – que estavam no Museu Nacional antes do incêndio de 2018, foram colecionados quando o pesquisador estadunidense esteve na Ilha do Bananal entre 1938 e 1939. Lipkind foi para campo acompanhado de sua esposa, e durante sua pesquisa reuniu uma significativa coleção etnográfica<sup>10</sup>. O colecionamento dos *obi* se deu a partir da inserção de Lipkind em uma aldeia iny Javaé no lado oriental da Ilha do Bananal e foi depositada no Museu Nacional em 1939, antes do pesquisador retornar para os Estados Unidos.

Segundo os cadernos de campo, diários e cartas de William Lipkind – analisados por Lima Filho (2017) – o antropólogo estadunidense retornou do campo como um “pajé” Javaé, termo estampado em jornais da época que relatavam sobre a sua chegada em Belém (PA). Lima Filho explica que Lipkind, em cartas trocadas com o antropólogo Franz Boas, afirmava que havia se tornado um xamã Javaé, realizando o sonho de seu pai de vê-lo tornar-se médico (Lima Filho, 2017, p.12). Quanto às descrições mais detalhadas sobre a formação da sua coleção etnográfica, pouco ficou registrado. Mas a iniciação xamânica de Lipkind oferece pistas sobre as condições para a formação de sua coleção durante o período que esteve entre os iny Javaé.

---

<sup>10</sup> A coleção William Lipkind do Museu Nacional/UFRJ foi alvo de estudo por uma equipe que atuou no Setor de Etnologia e Etnografia da instituição e publicou trabalhos a partir do esforço coletivo (Lima Filho, 2017; Ewbank & Gripp, 2016; Andrade, 2016; Ewbank, 2017).

Lipkind, inserido na proposta teórico-metodológica da antropologia culturalista de Franz Boas, faz um trabalho de campo priorizando prolongadas estadias nas aldeias iny Karajá ou iny Javaé. O antropólogo estadunidense promoveu sua pesquisa a partir dos “quatro campos” propostos por Boas e voltou seus esforços para estudos de linguística, arqueologia e de antropologia física e cultural (Stocking, 2004). Durante sua pesquisa fez escavações de cemitérios iny Karajá, na aldeia Fontoura, onde conseguiu alguns objetos arqueológicos para sua coleção; em suas anotações de campo fez extensos registros linguísticos do *inyrybe* e algumas breves anotações de antropologia física; e, em suas duas únicas publicações sobre o povo iny, apresentou dados sobre a cosmologia e organização social (Lipkind, 1940; 1948).

A abordagem culturalista de Lipkind sustentava teoricamente sua prática de colecionamento somando o fator inexorável da aculturação dos povos ao potencial científico da cultura material. Colecionar objetos e construir uma representação material da vida das populações estudadas também era o meio viável para garantir registros sobre grupos que desapareceriam, segundo as teorias da aculturação. Essa abordagem tomava a cultura como algo passível de perda quando em contato com sociedades mais “complexas”, no caso as sociedades nacionais envolventes (Schaden, 1969).

Durante a segunda parte do seu trabalho de campo, Lipkind se fixa em uma aldeia iny Javaé do lado oriental da ilha do Bananal. Suas notas e cartas indicam que o período nessa aldeia foi prolongado o suficiente para estabelecer relações mais sólidas com os iny Javaé, ganhar confiança e espaço na aldeia. Nesse contexto Lipkind inicia sua especialização nas práticas xamânicas (Lima Filho, 2017).

A mudança de paradigma e a metodologia de pesquisa de campo realizada por Lipkind, favorece a construção de uma relação mais próxima com os iny Javaé da aldeia onde ele foi acolhido, algo que a ideia de uma iniciação xamânica me parece sugerir. De todo modo, diferente das rápidas negociações entre lideranças iny e naturalistas, como a descrita por Fritz Krause em sua viagem na década de 1910, Lipkind, ao se fixar em aldeias específicas por maior período, teve condições de construir relações com os Javaé que lhe proporcionou um conjunto de coisas muito específico que integra não só o *obi*, mas outras coisas que são usadas pelos *hàri* iny Javaé. Acredito que a proximidade com alguns iny Javaé também foi responsável por possibilidade que conseguisse colecionar vinte e uma “máscaras rituais” (*aruanãs*), que são hoje pauta de debates e reivindicações por parte de algumas lideranças indígenas, como foi discutido em outro trabalho (Andrade, 2018). Não há registros sobre como se deram as negociações

ou trocas no processo de construção de sua coleção, mas é possível assinalar como o campo prolongado e o aprendizado da língua possibilitaram novos modos de se relacionar com os “interlocutores” que possibilitou a construção de uma coleção tão particular.

O destino possível para o *obi*, nos casos apresentados até aqui, tomaram outra direção, diferente da sua queima, como explicou Sokrowé e Isarire. Esses “bastões” *obi* passaram a integrar o projeto científico de pesquisadores que tinham a intenção de produzir um “arquivo material” das culturas humanas, promover a “preservação” da diversidade de conhecimentos e técnicas dos mais diversos modos de vida que as diferentes sociedades humanas foram capazes de produzir. Uma concepção muito comum entre os engajamentos de pesquisadores desde meados do século XIX. Os museus, por sua vez, se tornavam cada vez mais instituições prestigiadas como depositárias dessa “riqueza cultural”.

Hoje relativizamos de maneira crítica o processo de construção das coleções etnográficas (Handler, 1985; Stocking Jr., 1985; L’Estoile, 2010; Clifford, 1985). O resultado do engajamento massivo de pesquisadores e colecionadores, sobretudo nos países da Europa e nos Estados Unidos, foi a superacumulação de coisas que, pela forma com que foram tratadas, acabaram – em grande parte dos casos – tendo suas trajetórias ofuscadas pelo acúmulo numeroso de “objetos” nos enormes acervos museais. As relações estabelecidas entre pesquisadores e “pesquisados”, tão fundamentais para a formação dessas coleções, acabaram relegadas a segundo ou terceiro plano na construção das narrativas científicas e ou expográficas a respeito dos povos representados nos museus.

O exercício analítico de repensar os “objetos” de coleção por meio de uma “biografia” (Appadurai, 2008) aliado à proposta da “nova coleta” como foi mencionada anteriormente, trouxe à tona não só a possibilidade de se produzir novos significados, novas ações e novas relações a partir das coleções etnográficas, como também alertou para a importância de compreender a situação em que se deu a formação dessas coleções.

Sabemos, portanto, que há um longo e complexo caminho que revela inúmeros atores envolvidos na construção e manutenção de um acervo etnográfico (L’Estoile, 2010). Entendemos que as escolhas e ações dos colecionadores estiveram, na maior parte dos casos, muito localizadas em seu tempo, ligadas às correntes teóricas e ao repertório técnico científico da época (Stocking Jr., 1985). Por outro lado, sabemos do potencial e da visibilidade de um museu em termos de construção de narrativas e representações a respeito da histórica, da cultura e da vida em sociedade. O Museu

Nacional, como o próprio nome anuncia, foi criado e mantido com pretensões de ser uma instituição de ciência capaz de produzir uma síntese geral do Brasil, em seus vários aspectos, a cultura sendo um deles (Veloso, 2013). De tal modo que ao longo do tempo, ao menos desde o século XIX, os museus, especialmente os etnográficos ou de etnologia, se ergueram como espaços importantes onde se constrói narrativas a respeito de diferentes povos e sociedades.

O incêndio no Museu Nacional, em setembro de 2018, lança uma série de questões que precisamos refletir enquanto pesquisadores. A perda de uma instituição bicentenária com um acervo tão vasto e diversos não apenas transformou em cinzas os registros materiais ou os documentos da nossa história, mas também colocou em risco a possibilidade de repensar e reconstruir novas narrativas a respeito dessa vasta “cultura material”. O trágico incêndio, nesse sentido, foi um duro retrocesso no engajamento de pesquisadores dedicados a entender melhor a vida social das coisas que estavam no museu, a trajetória dos objetos e por consequência retomar a complexa trama de relações que envolvia acervos como o do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional.

É notável o crescimento recente de trabalhos que têm priorizado a construção de novas relações entre os povos indígenas e os museus (Oliveira & Santos, 2016; Lima Filho, 2017; Silva & Gordon, 2013; Abreu, 2012; Oliveira, 2015). Como foi reforçado até aqui, as relações foram fundamentais para a construção das coleções no passado, apesar de não terem sido minuciosamente registradas pelos pesquisadores, hoje estamos dando o devido reconhecimento ao engajamento extremamente necessário de aproximação com os povos representados nos acervos dos Museus.

A importância das relações na construção das coleções me leva a pensar nos conhecimentos compartilhados por Sokrowé e Isarire. A forma que toma o *obi* na relação entre o *hàri* e os *aõnaõni* só é possível por meio do diálogo, da troca presente em uma relação em que ambos estão dispostos a construir e reforçar. O esforço do *hàri* está em manter vivo e constante o canal de comunicação com seus *aõniaõni*, desse modo as coisas ganham forma ao longo dessa trajetória dialógica que ambos se empenham em manter com seus respectivos parceiros. O *obi*, enquanto forma material ou “objeto” não pode ser desconectado desse esforço e engajamento que se dá entre o *hàri* e os seus parceiros *aõniaõni*.

Penso que a maneira de compreender o “objeto” ou a “coisa” *obi* seja um ensejo importante para pensarmos a vida social das coisas em uma coleção. No caso do Museu Nacional seria um ensejo para se imaginar caminhos efetivos para uma



reconstrução das coleções etnográficas, dessa vez atenta para o aspecto fundamental da relação entre coisas e pessoas: a dialogia, as relações de parceria e a colaboração mútua e simétrica entre a instituição e os povos que ela quer representar.

Dar a devida importância e centralidade às parcerias e ao diálogo, aproximar a instituição de seus interlocutores, reforçar as relações do passado e do presente que tornaram e tornam as coleções possíveis, não é apenas uma escolha, mas talvez a forma necessária para conduzir uma nova fase em que a instituição esteja comprometida com uma perspectiva crítica a respeito do papel da ciência e da produção acadêmica no país. Uma perspectiva que esteja atenta ainda a cumprir uma função social necessária e urgente no que concerne à concepção ampla de um projeto político de cultura no Brasil, que esteja atento à diversidade e à diferença entre os povos que compõe a sociedade brasileira, sabendo que tais povos também estão organizados e engajados para (re)pensar de maneira crítica o modo com que são representados por instituições como os Museus, como defende Lima Filho (2015).

Apesar das perdas no incêndio do Museu Nacional, é preciso reforçar as parcerias e as relações que as pessoas da instituição já vinham construindo e o diálogo com os diferentes povos representados no acervo do Setor de Etnologia e Etnografia que estava ganhando cada vez mais espaço e que continua presente nas pesquisas e nas relações entre pesquisadores e seus interlocutores. Penso que é desse modo que a “matéria rígida” de uma coleção pode ser repensada, em processos sempre conscientes da centralidade das relações e de uma perspectiva crítica da história da instituição e do país.

## Referências

ABREU, R. M. R. M. Museus indígenas no Brasil: notas sobre as experiências Ticuna, wajãpi, Karipuna, Palikur, Galibi-Marworno e Galibi Kali'na. In: Barbosa, Priscila Faulhaber; Domingues, Heloísa. (Org.). *Ciências e Fronteiras*. 1ed. Rio de Janeiro: MAST, v. 1, p. 10-20, 2012.

ANDRADE, Rafael S.G. de. *Os huumari, o obi e o hyri: a circulação dos entes no cosmo Karajá*. [Dissertação de Mestrado]. Goiânia: PPGAS/UFG, 2016.

\_\_\_\_\_. Colecionando segredos: os aruanãs e as práticas de colecionamento no médio Araguaia. *Revista Sociedade e Cultura*. V 21, n. 1, 2018.

APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

CLIFFORD, James. Objects and selves: na afterword”. In: STOCKING, G. (Org.). *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

DONAHUE, George Rodney Jr. *A contribution to the ethnography of the Karajá indians of Central Brazil*. [Tese de Doutorado] Virginia: Department of Anthropology - University of Virginia, 1982.

EWBANK, Cecília de Oliveira. *A parte que lhe cabe desse patrimônio: o projeto indigenista de Heloísa Alberto Torres para o Museu Nacional (1938-1955)*. Florianópolis, 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina.

EWANK, Cecilia de Oliveira; GRIPP, Maria Pierro. O oculto em movimento: ressignificando uma coleção etnográfica na reserva técnica. *Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2016.

ERENREICH, Paul. Contribuição para a etnologia do Brasil. SCHADEN, Egon. (tradução). *Revista do Museu Paulista*. Nova série, v. II, 1948.

HANDLER, Richard. On having a culture: nationalism and the preservation of the Quebec’s Patrimoine. In: STOCKING Jr., George (ed.). *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

KRAUSE, Fritz. “Nos sertões do Brasil”. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.68: 177-198. 1940 [1911]

\_\_\_\_\_. “Nos sertões do Brasil”. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.89: 157-172. 1942 [1911].

LIMA FILHO, Manuel F. Coleção William Lipkind do Museu Nacional: trilhas antropológicas Brasil-Estados Unidos. *Mana*, v. 23, n. 3, p. 473-509, 2017.

\_\_\_\_\_. Cidadania Patrimonial. *Revista Antropológicas*, ano 19, n.26, v.2, p. 134-155, 2015.

LIPKIND, William. Carajá Cosmography. *The journal of the American Floklöre*, v. 53, n. 210, p. 248-251, 1940.

\_\_\_\_\_. The Carajá. In: STEWARD, Julian H. (edit.). *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Washinton, 1948.

L'ESTOILE, Benoît. *Le goût des Autres. De l'Exposition coloniale aux Arts premier*. Paris: Flammarion, 2010.

NASON, James D. The determination of significance: curatorial research and Private Collections. In.: REYNOLDS, Barrie; STOTT, Margaret A. (Orgs.). *Material Anthropoloy: contemporary Approaches to Material Culture*. Lanham MD: University Press of America, 1987.

OLIVEIRA, Thiago L. da C. *Os Baniwa, os artefatos e a cultura material no Alto Rio de Negro*. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, 2015.

OLIVEIRA, J. P.; SANTOS, R. C. M. Descolonizando a ilusão museal - etnografia de uma proposta expositiva. *In: ABREU, R.; ATHIAS, R.; LIMA FILHO, M. Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas*. Brasília: ABA, 2016.

RIBEIRO, Berta G.; VAN VELTEM, Lucia H. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. *IN.: CUNHA, Manuela. C. da. (org.). História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo: Editora Pioneira e Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

SILVA, Fabíola A. and GORDON, Cesar. Anthropology in the museum reflections on the curatorship of the Xikrin Collection. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.*[online]. vol.10, n.1, pp. 425-468, 2013.

STOCKING Jr., George (ed.). *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

STOCKING, J. R.; GEORGE, W. (org.). *Franz Boas: a formação da antropologia americana 1883-1911*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora: UFRJ, 2004.

TORAL, André Amaral de. *Cosmologia e sociedade Karajá*. [Dissertação de mestrado]. Rio de Janeiro: Museu Nacional - UFRJ, 1992.

VELOSO JÚNIOR, C. R. *Os “curiosos da natureza”*: Freire Allemão e as práticas etnográficas no Brasil do século XIX. 2013. 194f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2013.