

**SOBRE A MUSEALIZAÇÃO**  
**DE ACERVOS INY-KARAJÁ:**  
**DESAFIOS E POSSIBILIDADES**  
**PARA UMA PRÁTICA**  
**DECOLONIAL\***



CAMILA AZEVEDO DE MORAES WICHERS\*\*

*Resumo: Neste artigo, apresento aspectos da musealização de acervos Iny-Karajá, indicando as barreiras e potencialidades no cenário contemporâneo. Inspirada pela prática decolonial e pela experiência etnográfica vivenciada no projeto “Rio Araguaia: lugar de memórias e identidades” busco trazer reflexões acerca dos processos de colecionamento do povo Iny-Karajá, partindo de uma breve descrição da trajetória das pesquisas e formação de coleções desse povo. Passo, então, a apresentar algumas premissas e conceitos do processo de musealização, bem como a perspectiva decolonial. Por fim, apresento o projeto Rio Araguaia, destacando duas experiências de musealização que demonstram os desafios e as possibilidades evidenciadas pela interface entre Arqueologia, Antropologia e Museologia e, mais que isso, a partir do diálogo intercultural.*

*Palavras-chave: Arqueologia Etnográfica. Musealização. Povo Iny Karajá. Rio Araguaia. Decolonialidade.*

*Era uma tarde de setembro de 2018, o Laboratório de Conservação do Museu Antropológico encontrava-se organizado, com objetos Iny-Karajá cuidadosamente colocados em bancadas: vasilhas e bonecas de cerâmica, cestaria e adornos. Chegamos com a mestra Jandira Diriti, acompanhada de seus filhos Jasson Tohobari e Cristina Malauiri. Era um momento muito*

\* Recebido em 15.04.2019. Aprovado em 08.06.2019.

\*\* Doutora em Arqueologia (MAE/USP) e em Museologia (ULHT/ Lisboa). Docente Adjunta da Faculdade de Ciências Sociais UFG - Bacharelado em Museologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. *E-mail:* camilamoraes@ufg.br

*esperado por nós. Embora Jandira tivesse participado do projeto de registro das bonecas Karajá como patrimônio cultural do Brasil, sendo uma das mestras que aparecem no vídeo presente na exposição de longa-duração do museu, ela nunca tinha vindo até esse espaço. Ao entrar no laboratório, após ver a exposição do projeto Rio Araguaia e fazer uma parada para descansar, ela se dirigiu diretamente à wativi (recipiente utilizado, antigamente, para o preparo de comida de consistência mais líquida e para enterramentos secundários). As mãos correram atenciosas sobre o objeto, em silêncio. Em determinado momento, um abraço. Um reencontro. Ela parecia conversar com a vasilha.*

(Diário de Campo, 25 de setembro de 2018)

**I**ncio esse texto a partir da narrativa etnográfica de um momento, entre as muitas ocasiões vividas no projeto “Rio Araguaia: lugar de memórias e identidades”, onde reflexões acerca da musealização de objetos indígenas vieram à tona. Como repensar o papel dos museus que guardam coleções indígenas? Qual o sentido das coisas, retiradas de contextos plenos de significado, em nossas reservas técnicas e laboratórios? É possível transformar o processo de musealização em uma prática decolonial?

O objetivo desse texto é trilhar algumas dessas inquietações, partindo de um recorte específico: os acervos Iny-Karajá. Cabe apontar que, conforme será explicitado, o conceito de acervo aqui utilizado é mais amplo que o de coleção, dessa forma, acervos comportam coleções. Por seu turno, acervos podem contemplar paisagens, práticas e narrativas. Outro ponto importante é que embora existam especificidades entre coleções arqueológicas e etnográficas, ao utilizar a expressão “acervos Iny-Karajá” estou me referindo a ambas tipologias.

Destarte, me aproximo do conceito de patrimônio cultural indígena, enquanto categoria variável e dinâmica que, mesmo sendo estranha às culturas indígenas (VAN VELTHEM *et al.*, 2017) - as quais operam de formas diversas como essa ideia - nos ajuda a evidenciar o fato de que tanto as coleções etnográficas quanto as coleções arqueológicas estão relacionadas à história indígena, sendo as primeiras retiradas de seus contextos de uso e, as segundas, geralmente, de contextos onde as mesmas já estavam descartadas dos contextos de uso. Obviamente, as primeiras guardam maiores potencialidades com relação à associação com seus contextos de origem, mas o fato de as coleções arqueológicas oferecerem um desafio maior para a determinação dessa relação acaba por embasar justificativas colonialistas de que não é possível traçar esses elos, ainda que hipotéticos. Além disso, ressalto que coleções arqueológicas e etnográficas advêm de ‘coletas’, ‘pesquisas’ ou ‘doações’, sendo importante desnaturalizar os termos aqui apresentados entre aspas, pois eles obliteram, muitas vezes, as formas reais de obtenção dessas coleções, envolvendo coações e saques.

Os Karajá, habitantes imemoriais da calha do Rio Araguaia, autodenominam-se Iny (nós mesmos), essa denominação será utilizada aqui, preferencialmente<sup>1</sup>. Desde o século XX, os Iny-Karajá foram intensivamente estudados e ‘coleccionados’, para utilizar um termo de James Clifford (1994). Esse povo foi o principal interlocutor do projeto “Rio Araguaia: lugar de memórias e identidades”, que centra-se na análise do rio Araguaia como espaço de sociabilidades por meio de uma perspectiva interdisciplinar, envolvendo uma abordagem arqueológica, uma intervenção museológica e um olhar etnográfico, ao mesmo tempo em que busca a construção de um diálogo intercultural, visando diminuir aquilo que Viveiros de Castro denomina como “vantagem epistemológica” (2002).

A seguir, apresento breves apontamentos sobre a trajetória das pesquisas e formação de acervos e coleções Iny-Karajá. Passo, então, a apresentar algumas premissas e conceitos do processo de musealização, bem como a perspectiva decolonial. Por fim, apresento o projeto Rio Araguaia, destacando duas experiências de musealização que demonstram os desafios e as possibilidades evidenciadas pela interface entre Arqueologia, Antropologia e Museologia e, mais que isso, a partir do diálogo intercultural e decolonial.

## COLECIONANDO A CULTURA INY/ KARAJÁ

*Ver a etnografia como uma forma de colecionar cultura (mas não, evidentemente, a única maneira de fazê-lo) realça os modos como os diversos fatos e experiências são selecionados, reunidos, retirados de suas ocorrências temporais originais, e como eles recebem um valor duradouro num novo arranjo. Coletar pelo menos no ocidente, onde geralmente se pensa o tempo como linear e irreversível - pressupõe resgatar fenômenos da decadência ou perda histórica inevitáveis. A coleção contém o que “merece” ser guardado, lembrado e entesourado (CLIFFORD, 1994, p. 79).*

Ao seguirmos as reflexões de James Clifford, compreendendo a prática etnográfica como uma forma de colecionar, evidenciamos uma longa trajetória de colecionamento da cultura Iny-Karajá. Esse processo, iniciado na segunda metade do século XIX, e ainda em curso, envolve a coleta de narrativas, saberes, práticas e objetos.

Narrativas produzidas por Castelnau (1949) e Couto de Magalhães (1957), no século XIX, são alguns dos registros mais antigos sobre o povo Iny-Karajá, associados ao aparato do estado imperial e seu controle na região do Rio Araguaia. Paul Ehrenreich (1948) e Fritz Krause (1940) inauguraram as reflexões mais propriamente etnológicas acerca dos Iny-Karajá, seguidos por mais de seis dezenas de estudiosos/as.

O levantamento bibliográfico realizado pelo projeto Rio Araguaia registrou cerca de 150 textos, entre artigos, livros, dissertações e teses sobre os Iny-Karajá, evidenciando um interesse contínuo e crescente dos não indígenas em realizar pesquisas sobre esse povo<sup>2</sup>. Se até 1940 contabilizamos uma dezena de estudos, em trinta anos as pesquisas dobraram. No último quartel do século XX, identificamos 65 trabalhos, denotando um aumento exponencial dos estudos, tendência que parece se firmar no século XXI, período no qual já registramos cerca de cinco dezenas de pesquisas publicadas.

Dentre os trabalhos acessados, no âmbito da Arqueologia, apenas o estudo de Irmhild Wüst (1975, 1981-1982), realizado em Aruanã, associa diretamente os sítios estudados à história Iny-Karajá<sup>3</sup>, em um esforço de construir uma arqueologia com o “índio vivo”, para utilizar um termo da própria pesquisadora (WÜST, 2011). Esse estudo envolveu a escavação de sítios e a formação de coleções arqueológicas, atualmente sob a salvaguarda do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Não obstante, o levantamento de estudos sobre os Iny-Karajá, realizado nessa fase pelo projeto Rio Araguaia, abordou apenas os materiais publicados, assim, aventamos que outras práticas de colecionamento desse povo envolveram o olhar da Arqueologia. Por exemplo, o fundo documental do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás apresenta relatórios de pesquisas realizadas em cemitérios Karajá em Santa Isabel do Morro, Ilha do Bananal, em 1973, estudos esses não publicados.

Ao falarmos de musealização de acervos Iny-Karajá buscamos compreender como, ao longo da história, uma miríade de objetos produzidos pelo povo Iny foi selecionada, deslocada de seus contextos e inserida em instituições museológicas. Da mesma forma, as etnografias realizadas com esse povo, colecionaram sua cultura, em um processo onde uma “descrição cultural é apresentada como uma forma de coleção” (CLIFFORD, 1994, p. 69). Dessa forma, esse colecionamento de culturas foi acompanhado também por práticas tangíveis de coleta, com o deslocamento de milhares de objetos para instituições do Brasil e do Exterior. Conforme nos aponta Berta Ribeiro (1994), ao analisar o panorama das coleções etnográficas no Brasil, as mesmas foram formadas, muitas vezes, de forma incoerente, sem um problema de pesquisa prévio ou adoção de um vocabulário controlado para a descrição desses objetos, situação visualizada nas coleções Iny-Karajá. Para a autora, o entrave para a contextualização dos objetos coletados é um dos maiores desafios do estudo dessas coleções (RIBEIRO, 1994).

Sonia Ferraro Dorta (1992) ao sistematizar as coleções etnográficas coletadas entre os povos indígenas brasileiros no período de 1650 a 1955, e inseridas em instituições museológicas ao redor do mundo, aponta 22 coleções com objetos Karajá, dentre as 191 coleções levantadas em seu estudo. A data mais recuada é a da Coleção da Missão Dominicana (1856-1956), depositada no *Museo Prehistorico e Etnográfico Luigi Pigorini*, em Roma. No Brasil, a data mais recuada é a Coleção C. Hermann Hoffbauer, coletada em 1904, hoje sob a salvaguarda do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. Merece destaque o acervo coletado por Fritz Krause, no início do século XX, depositado no *Museum für Völkerkunde*, em Leipzig. Além da Itália e da Alemanha, a autora registrou coleções na Suíça, Espanha e na França<sup>4</sup>. No Brasil, Dorta (1992) indicou coleções localizadas, além do Museu de Arqueologia e Etnologia de São Paulo, já mencionado, no Museu Nacional e no Museu do Índio.

Importante destacar que o levantamento realizado por Dorta (1992), embora exaustivo, não dá conta dos fenômenos de colecionamento de acervos Iny-Karajá. Um indício importante dessas lacunas, compreensíveis diante do desafio em tela, trata-se da ausência da Coleção William Lipkind em seu levantamento. Essa coleção reúne objetos recolhidos pelo antropólogo William Lipkind, entre 1937 e 1939, enquanto realizou trabalho de campo em comunidades Karajá, em Goiás e no Mato Grosso. Essa coleção é alvo do projeto “Kanaxywe e o mundo das coisas Karajá – Patrimônios, Museus e Estudo Etnográfico da Coleção William Lipkind do Museu Nacional”, coordenado por Manuel Ferreira Lima Filho (EWBANK; LIMA FILHO, 2017)<sup>5</sup>.

Em Goiânia, por exemplo, coleções Iny-Karajá compõem os acervos do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás, do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, do Centro Cultural Jesco Puttkamer e do Memorial do Cerrado – essas três instituições sob a tutela da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, assim como do Museu Goiano Zoroastro Artiaga e do Museu da Imagem e do Som. Dessa forma, os acervos Iny-Karajá colocam-se como um dos principais patrimônios indígenas sob a tutela de instituições goianas, tanto em termos quantitativos quanto de diversidade artefactual: adornos plumários, trançados, cerâmica utilitária e lúdica são algumas das categorias que compõem essas coleções.

Merecem destaque, não apenas nas coleções depositadas em instituições goianas, mas nos museus ao redor do mundo, as bonecas de cerâmica, *Ritxoko* na língua Karajá - *inyribè*. Classificadas como cerâmica lúdica na documentação museológica de muitas instituições, essas bonecas são reconhecidas como patrimônio cultural imaterial

do Brasil desde 2012. Esse reconhecimento desloca os olhares dos objetos depositados nos museus, para os conhecimentos, corpos, saberes e identidades relacionados à produção das bonecas, as quais foram inseridas em dois livros de registro: como forma de expressão (Ritxòkò: Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá) e como saber (Saberes e Práticas Associados ao modo de fazer Bonecas Karajá) (LEITÃO; LIMA, 2015)<sup>6</sup>. Não obstante, estudos voltados às coleções de *Ritxoko* inseridas em instituições museológicas também têm sido realizados, destacando-se o projeto “Presença Karajá: cultura material, tramas e trânsitos coloniais”, coordenado por Manuelina Duarte Cândido (2017) que está cartografando as trajetórias das *ritxoko*, tendo localizado, até o momento, coleções em mais de 58 museus – sendo 34 no Brasil e indicando essa presença em 13 países (DUARTE CÂNDIDO, 2017).

Por fim, cabe apontar o Museu dos Povos Indígenas *Yny Heto* – Casa do Povo Iny, localizado na Ilha do Bananal, envolvendo as etnias Karajá e Javaé, instituição que parece denotar o movimento de participação ativa dessas comunidades nos processos de musealização. Inaugurado em 2010, o museu foi contemplado em 1º lugar pelo Edital Mais Museus de 2008 do IBRAM/MinC. Decorado com pinturas tradicionais do povo Iny, o museu conta com acervo de 43 peças produzidas pelos próprios artesãos/ás Javaé e Karajá, dentre cerâmicas, indumentárias e uma canoa, assim como possui uma loja para venda de artesanatos (IBRAM, 2010).

## PREMISSAS E ENGRENAGES

O tópico anterior demonstra que as práticas de colecionamento (ABREU, 2005) de acervos Iny-Karajá têm uma longa trajetória, com traços em museus do Brasil e do mundo. Mas, no que consistiria o processo de musealização desses acervos?

Para Cristina Bruno (1996) a musealização é um “processo constituído por um conjunto de fatores e diversos procedimentos que possibilitam que parcelas do patrimônio cultural se transformem em herança, na medida em que são alvo de preservação e comunicação” (BRUNO 1996, p. 67-68). A autora destaca o caráter processual da musealização, que envolve ações de salvaguarda (documentação e conservação) e comunicação (exposições e ações educativas). Ademais, aponta que esse processo é seletivo (“possibilita que parcelas do patrimônio”), tendo como meta a transformação do patrimônio em herança. Ou seja, para Cristina Bruno a categoria patrimônio cultural não seria *a priori* reconhecida como herança pelos sujeitos envolvidos, apenas por meio de ações de salvaguarda e comunicação é que esse patrimônio pode tornar-se herança. Por herança, compreendemos a transmissão de um patrimônio de uma pessoa aos seus sucessores. No plano coletivo, essa transmissão envolve a passagem desse patrimônio no âmbito de comunidades, coletivos e sociedade, ao longo do tempo. Ademais, o processo de musealização envolveria, de acordo com Shanks e Tilley (1992), a elaboração de um sistema estético para criar significados, possibilitando a construção dessa herança. Mais uma vez recorro a Clifford:

*Toda apropriação de cultura, seja por nativos seja por forasteiros, pressupõe uma posição temporal e uma forma de narrativa histórica específicas, juntar, possuir, classificar e avaliar sem dúvida não se restringem ao Ocidente; mas em qualquer outro lugar essas atividades não precisam estar associadas à acumulação (em lugar da redistribuição) ou à preservação (em lugar da decadência natural ou histórica) (CLIFFORD, 1994, p. 79-80, grifo meu).*

Assim, a preservação, enquanto aspecto inerente ao fazer museológico devotado a transformar patrimônio em herança, é uma característica específica da apropriação no Ocidente (sobre o conceito de preservação ver BERGERON, 2011). Contudo, os museus têm sido cada vez mais interpelados a responder a quem esse processo de musealização beneficia, para quem essa herança está sendo construída, quais os agentes envolvidos na seleção dessas parcelas de patrimônio e como esses sistemas estéticos têm sido construídos.

Experiências têm sido desenvolvidas no intuito de construir um campo efetivo de diálogo e protagonismo indígena na concepção de museus, na elaboração de exposições e na releitura de museus e acervos (CURY, 2012), destacando-se os trabalhos com museus indígenas (ATHIAS; GOMES, 2016)<sup>7</sup>. Recentemente, o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo inaugurou a exposição “Resistência Já”, fruto de um longo trabalho com os povos Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena, que realizaram a curadoria da exposição, sob a coordenação de Marília Xavier Cury (CURY *et al.*, 2017).

Ao trabalhar com a Musealização da Arqueologia tenho enfatizado que a mesma se debruça sobre realidades arqueológicas formadas por coleções herdadas do passado, advindas de coletas ou pesquisas realizadas por arqueólogos/as ou ‘amadores/as’; por coleções e acervos gerados no presente, no âmbito da pesquisa arqueológica; por sítios arqueológicos passíveis de musealização e pelas narrativas a respeito dessas coleções e sítios, sejam elas elaboradas por arqueólogos/as ou pelas comunidades e sujeitos que ressignificam esse patrimônio (MORAES WICHERS, 2013-2014).

Penso que no caso das coleções etnográficas, reflexão semelhante pode ser feita, uma vez que temos coleções etnográficas formadas no passado – muitas vezes “coleções casuais, formadas sem a necessária integração entre os componentes e de modo frequentemente fortuito” (NEWTON, 1986 *apud* DORTA, 1992, p. 501) – assim como coleções formadas no presente, dentro de outra chave curatorial, marcada por projetos onde os coletivos são chamados a decidir e a construir as coleções que desejam ver preservadas nos museus. De forma diferente da Arqueologia, cujas práticas de colecionamento abordam objetos descartados, ou seja, que estão fora do contexto de uso, a Antropologia ao formar coleções etnográficas as desloca diretamente do contexto de uso para o contexto museal. Da mesma forma, as narrativas também constituem as coleções etnográficas. Chamo a atenção para o fato de que as narrativas a respeito dos vestígios arqueológicos e etnográficos também compõem o patrimônio cultural indígena. As narrativas, como constituintes das identidades e construtoras da memória social (WHITE, 2001), são matérias primas fundamentais da musealização desses acervos.

Os termos acervo e coleção, aqui utilizados, são muitas vezes confundidos, mas penso ser importante apontar suas especificidades:

*Acervo - bens culturais, de caráter material ou imaterial, móvel ou imóvel, que compõem o campo documental de determinado museu, podendo estar ou não cadastrados na instituição. É o conjunto de objetos/documentos que corresponde ao interesse e objetivo de preservação, pesquisa e comunicação de um museu (CADERNOS DE DIRETRIZES MUSEOLÓGICAS 1, 2006, p. 149, grifo meu).*

*Coleção - em uma definição descritiva trata-se de conjunto de objetos naturais e artificiais, reunidos por pessoas ou instituições, que perderam seu valor de uso, mantidos fora do circui-*

*to econômico, sujeitos à proteção especial, em local reservado para esse fim* (CADERNOS DE DIRETRIZES MUSEOLÓGICAS 1, 2006, p. 150, grifo meu).

Dessa forma, na Museologia, o conceito de acervo é mais amplo e comporta as coleções que se referem aos objetos. Quando falamos em acervos Iny-Karajá estamos tratando das coleções, mas não apenas: paisagens, materialidades, narrativas e significados também compõem o campo referencial ao qual estão estritamente relacionados os objetos. As tensões entre contextos dinâmicos da origem das coleções e tendências estáticas dos museus (VAN VELTHEM *et al.*, 2017) se fazem sentir na musealização dos objetos-coleções, apartados do contexto ao qual pertencem.

Como veremos nos casos apresentados adiante, no âmbito da musealização de acervos Iny-Karajá no município de Buridina, a compreensão dos acervos de forma holística, para além das coleções, nos permite enxergá-las por um prisma mais amplo. Para tanto, urge nos aproximarmos das epistemologias e ontologias nativas, buscando compreender como os povos ameríndios enxergam, estranham e remodelam as noções de patrimônio, de museu e de coleção, em um empreendimento decolonial. Mas, cabe compreendermos antes, no que consiste a noção de decolonialidade.

#### A PERSPECTIVA DECOLONIAL E SEUS EFEITOS SOBRE O COLECIONAMENTO

A configuração dos museus como espaços associados a práticas científicas se deu no século XIX, no bojo da construção das identidades nacionais europeias, fortemente imbricada com os colonialismos e imperialismos. Em uma perspectiva histórica, os vestígios materiais inseridos nos museus compõem um processo bem mais longo, estando associados ao colecionismo, aos gabinetes de curiosidades e à própria gênese das instituições museológicas.

Herdamos um olhar forjado no século XIX, quando a Antropologia e a Arqueologia iniciaram-se como disciplinas científicas na esteira do imperialismo das grandes potências. Conforme destacam Lúcio Menezes Ferreira e Pedro Paulo Funari (2009), ao examinarem a estruturação da Arqueologia, ao lado dessa vertente imperial e colonialista,

*a disciplina esteve imbricada na construção de identidades nacionais, de cunho masculino, tendo como objetivo a coesão social e a uniformidade, no presente e no passado. A disciplina, assim, surgia e firmava-se como parte do amplo espectro de agenciamentos das normatizações, tanto em âmbito interno, em cada Estado Nacional, como na relação com os sujeitos externos da opressão, nas periferias asiática, africana, médio-oriental e latino-americana* (FERREIRA; FUNARI, 2009, p. 01).

Dessa feita, coloca-se como especialmente relevante uma análise crítica das práticas de colecionamento e de musealização, tendo em vista a herança colonialista dessas práticas. Conforme aponta Santiago Castro-Gómez:

*uma das contribuições mais importantes das teorias pós-coloniais à atual reestruturação das ciências sociais é haver sinalizado que o surgimento dos Estados nacionais na Europa e na América durante os séculos XVII a XIX não é um processo autônomo, mas possui uma*

*contrapartida estrutural: a consolidação do colonialismo europeu no além-mar. A persistente negação deste vínculo entre modernidade e colonialismo por parte das ciências sociais tem sido, na realidade, um dos sinais mais claros de sua limitação conceitual* (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 90, grifo meu).

Essa persistente negação também pode ser visualizada no Brasil. Nos museus, raramente vemos a história das coleções, no que tange as formas de coleta e inserção desses vestígios nos museus, tantas vezes marcadas por saques e espólios.

Para além da relação entre práticas de colecionamento e colonialismo, proponho aqui o conceito de colonialidade do poder. Esse conceito foi cunhado pelo peruano Aníbal Quijano (1999), enfatizando que as estruturas implantadas pela colonização continuam operando no presente. De acordo com o autor, a invenção do conceito de raça, como instrumento de dominação, insere uma diferença radical entre os povos. A antropóloga Rita Segato, ao dialogar com o Quijano, destaca que essa invenção afeta também as relações sexuais, onde as mulheres, sobretudo, as não brancas (indígenas e negras), são inseridas em espaços marcados por uma violência física, simbólica e epistêmica (SEGATO, 2012, 2013).

Cabe discorrermos sobre as semelhanças e diferenças entre abordagens pós-coloniais, descoloniais e decoloniais. Segundo Luciana Ballestrin, o termo decolonial teria sido sugerido por Catherine Walsh, em que “a supressão da letra ‘s’ marcaria a distinção entre o projeto decolonial da ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria” (BALLESTRIN, 2013, p. 108). Nesse sentido, o que está em jogo não é a descolonização, via uma libertação nacional, mas o enfretamento de uma colonialidade interna. Desnecessário lembrar que essa colonialidade interna se reflete nas relações com as populações indígenas, marcando também as práticas de colecionamento e musealização.

A radicalização do argumento pós-colonial por meio da noção de “decolonial”, aqui assumida, é compreendida como “epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva” (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

O conceito de violência epistêmica – elaborado por Gayatri Spivak – pode ser utilizado para compreendermos as relações entre práticas de colecionamento e colonialidade. Essa violência é uma forma de invisibilizar o Outro, envolvendo diferentes graus de diluição da voz do Outro que vai desde o sequestro ao silenciamento da voz à emenda, à alteração e tradução da experiência do Outro, como nos adverte Marisa Belausteguigoitia:

*La violencia se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulación tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria de su experiencia* (BELASTEGUIGOITIA, 2001, p. 237-238).

É necessário analisar as práticas de colecionamento do Outro, marcadas por uma alteridade radical (ABREU, 2005), por meio de olhares decoloniais, evidenciando uma estratigrafia de edições, coerções e silenciamentos. Nesse sentido, nas últimas décadas, grupos, comunidades, coletivos e movimentos sociais têm implodido as preten-

sões de homogeneidade e subordinação às normas, tão bem articuladas na constituição dos museus e coleções.

## O PROJETO RIO ARAGUAIA

*A nossa história sempre foi ali da região do Rio Araguaia... Karajá não sabe viver sem o rio. Eles sempre viveram ali... sempre ocorreu ali a história do rio Berohoky... essa é a denominação que Karajá dá aquele rio. Então essa é a preocupação que a gente tem a respeito do Rio Araguaia, quando há um projeto sem nenhuma preocupação com o meio ambiente, com as populações que ali vivem há milhares de anos, né?... As nossas festas, como por exemplo, Aruanã, a gente traz do rio. A representação do Aruanã vem do rio. Tudo isso é importante para a sobrevivência da cultura Karajá* (Samuel Karajá, cacique da aldeia São Domingos-MT, por ocasião do 5º Simpósio Ambientalista Brasileiro do Cerrado, em novembro de 1999 *apud* ARAÚJO JUNIOR, 2012, p. 15).

O mito de origem Iny-Karajá, em suas diversas versões, narra como os primeiros Iny saíram do mundo subaquático para o mundo de fora, no Araguaia, *Berohoky* na língua *inyribé*. Como nos informa o pesquisador Renan Wassuri, “o Araguaia é a nossa estrada”<sup>8</sup>, assim como “fortalece do corpo”, nas palavras do cacique Raul Mauri Hawakati<sup>9</sup>, o que aponta a relação profunda do *Berhatxi Mahádu*, povo do fundo das águas, com o rio Araguaia.

O projeto “Rio Araguaia: lugar de memórias e identidades”<sup>10</sup> tem como recorte territorial inicial a região do município de Aruanã, antigamente denominado de Leopoldina ou Santa Leopoldina, localidade que tem sua origem associada a um presídio militar ali erguido em 1848. Nesse local também foi erguido o Colégio Santa Isabel (1871), voltado a catequisar as crianças indígenas. Em 1868, sob o controle do general Couto de Magalhães, inaugurava-se a navegação a vapor no Rio Araguaia, evidenciando que o rio foi utilizado como estratégia de expansão de fronteiras, no âmbito de uma geopolítica colonialista. Como aponta Manuel Ferreira Lima Filho, se antes o rio era fonte de vida, com esses processos tornou-se uma veia aberta nas terras dos Karajá (LIMA FILHO, 2016).

Em 1939, o lugar teve sua denominação mudada para Aruanã, designação em português do termo *Ijasò*, que se refere a seres míticos que vivem no rio, nas lagoas, nas praias, nas matas e no céu, seres que vem dançar com os Iny em momentos importantes como o *Hetohoky*, ritual de inicial masculino<sup>11</sup>. Aruanã conta com uma população estimada em 9.635 pessoas (IBGE, 2018).

O município de Aruanã abriga duas terras indígenas, Karajá de Aruanã I e III. Do lado mato-grossense do Araguaia, temos ainda a terra Karajá de Aruanã II, devotada ao plantio de vazante e à pesca (Figura 1). Ainda que tenham tido seu processo de reconhecimento e delimitação iniciado em 1992, com portarias publicadas em 1996, essas terras indígenas não estão a salvo de ameaças, uma vez que continuam em tramitação ações que questionam o seu reconhecimento como terra indígena ocupada tradicionalmente (LIMA FILHO, 2005)<sup>12</sup>.

Na terra Karajá de Aruanã I temos a Aldeia de Buridina e, há alguns anos, um grupo se instalou na terra Karajá de Aruanã III e fundou a Aldeia de Bdè-Burè. Não obstante, tanto o território Karajá de Aruanã II, do lado mato-grossense, como o Karajá de Aruanã III, são utilizados por habitantes de ambas as aldeias.

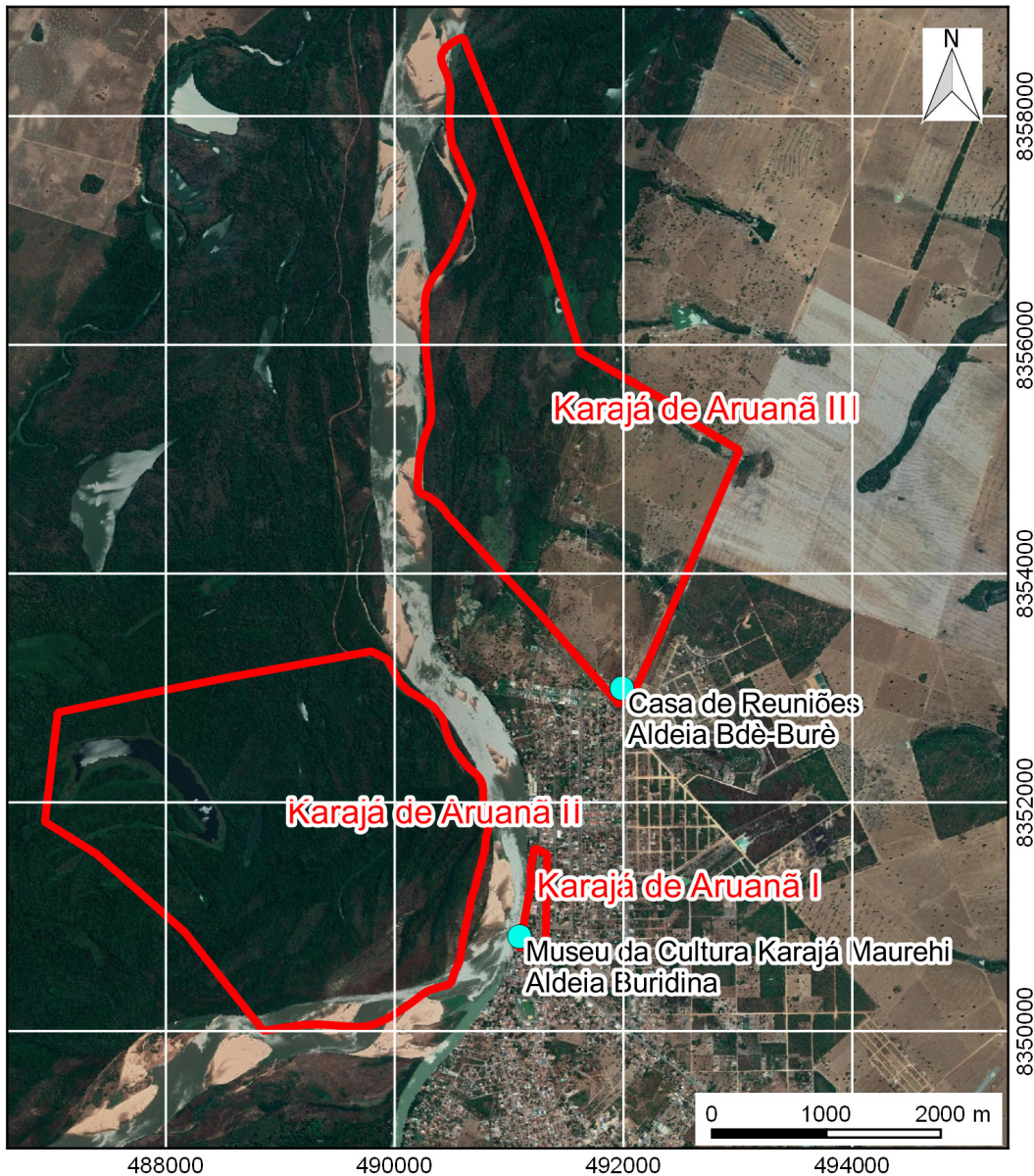


Figura 1: Terras indígenas Karajá de Aruanã I, II e III; Museu da Cultura Karajá Maurehi na Aldeia Buridina e Casa de Reuniões na Aldeia Bdè-Burè

Fonte: mapa base imagem de satélite *Google Earth*, organizado por Michiel Wichers.

Diante das centenas de publicações existentes sobre esse povo, nos questionávamos, no âmbito do projeto Rio Araguaia, acerca das possíveis colaborações da proposta. Essa foi uma dentre as muitas inquietações presentes desde o início dos trabalhos, em maio de 2017. O projeto integra diversos/as estudiosos/as, sendo importante destacar a participação de pesquisadores/as indígenas das aldeias Buridina e Bdè-Burè (ver nota que abre esse texto), bem como um multifacetado quadro de ações. A Figura 2, a seguir, traz as ações previstas inicialmente no projeto, com ênfase na vertente arqueológica:

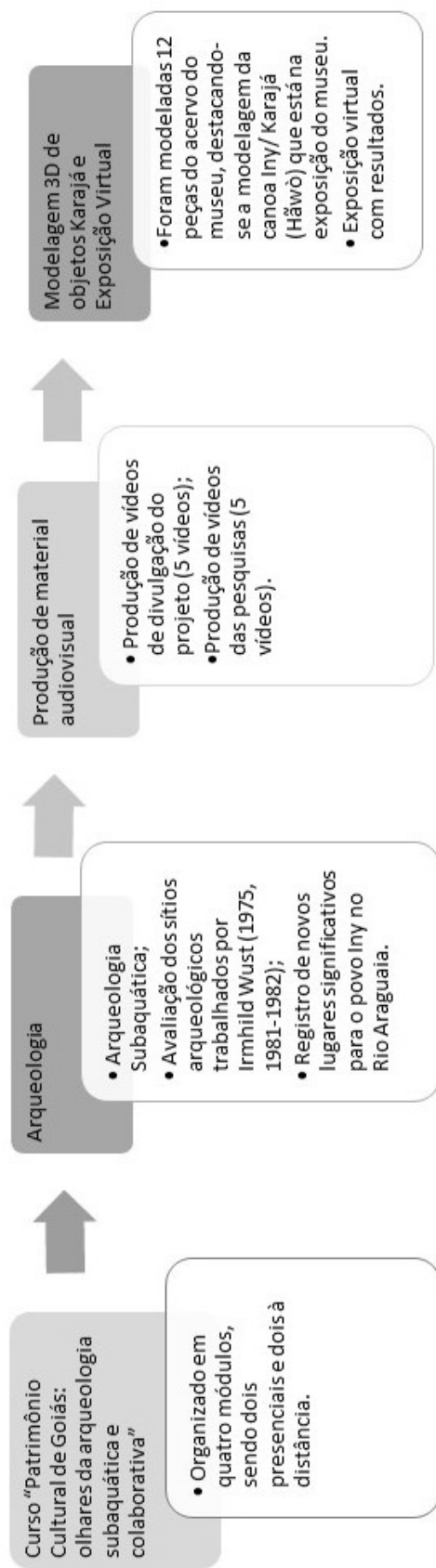


Figura 2: Ações inicialmente previstas no Projeto Rio Araguaia.  
Fonte: Organização da autora.

Dada a motivação inicial do projeto, voltada a dar início aos estudos da Arqueologia Subaquática no estado de Goiás, o projeto previu uma formação nessa área, por meio da participação de pesquisadores/as do Brasil e do exterior<sup>13</sup>. Outro eixo do projeto estava direcionado a compreender as marcas deixadas pela pesquisa pioneira realizada pela arqueóloga Irmhild Wüst em Aruanã, na década de 1970, por meio da avaliação do estado de preservação dos sítios por ela estudados. Também foi prevista uma exposição virtual com os resultados do projeto, entre eles, a modelagem em 3D de objetos da coleção do MA/ UFG.

Contudo, passamos a ser inspirados pela Arqueologia Etnográfica, buscando compreender como as narrativas arqueológicas de Wüst influenciaram na demarcação das terras Karajá, assim como ampliamos nosso olhar acerca do significado do que seria registrar lugares significativos para o povo Karajá ao longo do Araguaia.

De uma arqueologia que poderia estar vocacionada ao registro de novos sítios arqueológicos, passamos a refletir sobre como as territorialidades/ materialidades/ cosmologias Iny-Karajá se integram e constroem a paisagem do rio. Esse povo constrói seu território a partir do rio, tendo desenvolvido, no passado, uma intensa dinâmica de ocupação entre aldeia permanente às margens do rio, acampamentos de pesca em lagoas, exploração de locais para coleta de matérias-primas e caça e, por fim, aldeias temporárias nas praias em período de vazante. Ademais, compreender como essa dinâmica de interação com o rio deixou marcas na paisagem pode contribuir para uma reflexão mais aprofundada acerca de espaços ocupados no passado, mas com baixa visibilidade arqueológica no presente<sup>14</sup>.

Nesse sentido, o projeto se inspirou no caminho proposto por Márcia Bezerra (2011, 2017), no que concerne a articulação da Arqueologia com a Etnografia, onde a Arqueologia é sujeito da Etnografia e torna-se o “fio condutor do projeto” (BEZERRA, 2011, p. 61). Na referida proposta, a autora dialoga com Castañeda (2008), o qual trata de três modos distintos de articulação entre a Etnografia e a Arqueologia, a saber:

- 1) Etnografia arqueológica: a Etnografia é um método da Arqueologia empregado para o estudo do passado arqueológico;
- 2) Antropologia da Arqueologia: a Arqueologia é um objeto da Etnografia, sendo a Arqueologia estudada como fenômeno sociocultural contemporâneo; e
- 3) Arqueologia etnográfica: a Arqueologia é sujeito da Etnografia. Métodos etnográficos são incorporados ao fazer arqueológico para estudar o passado e os contextos sociais presentes.

Para Bezerra (2011), a Arqueologia Etnográfica evidenciaria as “relações entre distintas comunidades e o patrimônio arqueológico, considerando o impacto do discurso acadêmico em sua visão de mundo, o lugar de suas narrativas na construção do passado e a gestão comunitária dos bens arqueológicos” (BEZERRA, 2011, p. 62).

Dessa forma, o início dos diálogos com as lideranças das aldeias de Buridina e Bdè-Burè afetaram os rumos do projeto. O sentido do afetar aqui empregado está inspirado no texto seminal de Jeanne Favret-Saada (2005). Esses diálogos nos levaram a abandonar pretensões e remodelar nossas ações de acordo com os rumos que o diálogo intercultural e a experiência etnográfica nos indicavam. A Figura 3, a seguir, sintetiza as ações derivadas desse processo:

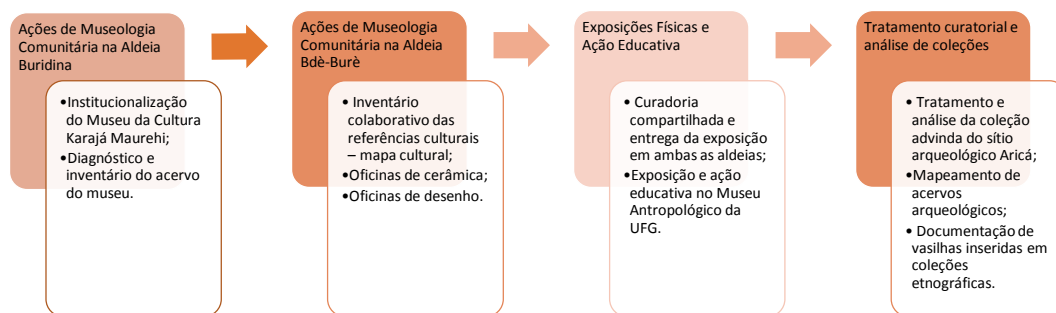


Figura 3: Novas ações do Projeto Rio Araguaia, deflagradas pelo diálogo intercultural.  
Fonte: Organização da autora.

Em especial, destacou-se a demanda das comunidades indígenas por ações que envolvessem museus, as quais pontuarei adiante. Da mesma forma, verificou-se que não faria sentido a elaboração de uma exposição virtual sem a sua materialização nas aldeias, assim, foram elaboradas exposições físicas. Seleccionadas as imagens e narrativas que comporiam as exposições físicas, as mesmas foram produzidas e inauguradas primeiramente nas aldeias, que receberam os painéis produzidos. Trata-se de um conjunto de painéis, impresso três vezes, sendo um conjunto para cada aldeia e um terceiro conjunto montado no Museu Antropológico da UFG desde agosto de 2018. Por seu turno, no museu da capital goiana evidenciou-se a necessidade de um projeto de ação educativa direcionada aos não indígenas<sup>15</sup>.

Nesse sentido, o trabalho interdisciplinar envolvendo a Arqueologia, a Antropologia e a Museologia, amparado pelo diálogo intercultural, resultou em um processo “bom para pensar” (APPADURAI; BRECKENRIDGE, 2007) e repensar as práticas de colecionamento e de musealização. Destaco a potencialidade do encontro etnográfico ensejado pelo projeto, indo ao encontro das ideias expressas por Gnecco (2011):

*En el encuentro etnográfico, pero también en el establecimiento de relaciones horizontales y participativas que eliminan la distancia entre investigador e investigado, la arqueología acude, de nuevo, al mismo lugar de la antropología. Este encuentro, ya no accidental sino deliberado, constituye el escenario de una nueva moralidad que no podrá ser encontrada dentro de la disciplina y habrá de hacerse vulnerando los cerrojos disciplinarios. Esa moralidad no saldrá de la posición privilegiada de los antropólogos sino de su compromiso, más elemental y nada jerárquico, con vidas hechas y por hacer fuera de los designios occidentales (GNECCO, 2011, p. 39).*

As ações do projeto acabaram por transformar o olhar arqueológico em uma prática híbrida, tal como entendem Cabral e Saldanha (2008).

Ao longo do projeto, reflexões sobre as relações de gênero também se colocaram, tanto no sentido de compreender como essas relações são construídas pelos/as Iny-Karajá, como no sentido de estranhar a nossa concepção de gênero e, quiçá, nossos feminismos. Buscamos compreender a relação das mulheres Iny com o rio, com a navegação e exploração de seus recursos e, em especial, como essas relações se entrelaçam com a produção de *artesanato*<sup>16</sup>. Nesse quesito, as artes do barro têm sido práticas potentes para compreender essa relação, seja a partir da produção das *Ritxoko*, em evidência por seu reconhecimento como patrimônio cultural do Brasil, seja pela reto-

mada e registro dos saberes associados à produção de vasilhas de barro. As perspectivas generificadas, feministas e decoloniais têm trazido novos olhares para “velhos” temas<sup>17</sup>.

Por seu turno, a Arqueologia Etnográfica, ao buscar a gestão comunitária dos bens arqueológicos, abre diversos percursos de diálogo com a Musealização da Arqueologia (MORAES WICHERS, 2013-2014), linha de pesquisa onde tenho atuado há mais de quinze anos. Nesse sentido, apresento, a seguir, duas reflexões ensejadas pelo projeto e que se revelaram “boas para pensar” a musealização dos acervos Iny-Karajá a partir das premissas da decolonialidade e da interculturalidade.

### UM MUSEU (IN) VISÍVEL?

Ao chegar na Aldeia de Buridina, em maio de 2017, me deparei com um museu cuja existência até então desconhecia. O museu fica no Centro Cultural Indígena de Aruanã, inaugurado em 1994, a partir do Projeto de Educação e Cultura Indígena Maurehi<sup>18</sup>. Uma vez que o referido projeto estimulou a retomada da língua Karajá e a produção de artesanato indígena, o centro coloca-se como espaço de comercialização dos objetos produzidos por homens e mulheres Iny-Karajá.

Ao adentrar ao local, notei uma inversão da lógica Ocidental na organização dos espaços: ao contrário da maioria dos museus ocidentais, onde temos em um primeiro plano as exposições e depois o acesso às lojas que comercializam produtos, nesse museu é a loja que se localiza na entrada do espaço, ficando o museu instalado em uma sala ao fundo. Segundo o cacique Raul Mauri dos Santos (Hawakati), aquele espaço guarda objetos *antigos e tradicionais*, assim como *invenções*, que não são comercializados, mas que servem para falar da cultura Iny-Karajá. Na classificação realizada pelo cacique, as *invenções* – objetos criados a partir de novos parâmetros – teriam menos valor para o museu do que as peças *tradicionais*. As *Ritxoko* foram um exemplo mencionado, sendo que as que guardam características das bonecas mais *antigas*, sem membros demarcados, revelariam a tradição, enquanto bonecas com braços, pernas ou tamanhos avantajados seriam uma *invenção*.



Figura 4: Centro Cultural Indígena de Aruanã, onde fica o Museu da Cultura Karajá Maurehi

Fonte: Projeto Rio Araguaia. Foto: Equipe CIAR/ UFG

Raul demandou ao projeto Rio Araguaia ações de conservação e organização do espaço, o que foi inserido nos objetivos da equipe. Em especial, o museólogo Tony Boita e a graduanda em Museologia Gabriela Neres, assumiram a tarefa, desenvolvendo um diagnóstico museológico e a institucionalização do museu – por meio de ata de criação onde o cacique indicou que a denominação da instituição seria Museu da Cultura Karajá Maurehi -, ações de conservação – higienização dos objetos e do espaço, reorganização da exposição e inventário dos objetos do museu. Esse inventário traz uma documentação sumária dos 122 objetos presentes no museu. Bonecas/ *Ritxoco*, cestos, vasilhas de barro, quadros com grafismos indígenas e fotos compõe esse conjunto, entre outras categorias menos expressivas numericamente.

A provocação no título dessa seção reside no fato de que esse museu é citado em raras publicações sobre os Karajá de Buridina, assim como sua existência não foi mencionada por pessoas que já conheciam o local e com as quais travei diálogos antes da ida a campo. O fato de o museu ser organizado pelos/as indígenas, a partir de parâmetros próprios, teria afetado sua visibilidade e autenticidade no mundo dos brancos - *tori* na língua Karajá? Essa é uma hipótese plausível: ainda que a denominação *museu* seja utilizada por Raul, tal categoria pode não ter sido reconhecida pelos não indígenas por não se encaixar nos parâmetros daquilo que é considerado como museu na visão Ocidental.



Figura 5: Sala do Museu da Cultura Karajá Maurehi  
Fonte: Projeto Rio Araguaia. Foto: Camila Moraes Wichers

A escolha da imagem a seguir para o fechamento dessa seção também não é aleatória, ela possibilita ao menos duas leituras. Uma primeira, residiria na contradição entre o adesivo das *Ritxoko* como patrimônio cultural do Brasil, produzido pelo Insti-

tuto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, e o fato do museu não ter sido assim reconhecido por muitos pesquisadores/as que por ali passaram, o que resultaria em um abandono do espaço no que concerne ao processos de musealização voltados a sua preservação. A *Ritxoko* tomada pelo casulo de insetos seria a materialização desse abandono. Contudo, a partir de uma perspectiva decolonial, uma segunda leitura também poderia ser ensejada: para além da preservação da coisa/ objeto, esse espaço museológico é nutrido pelas longas conversas e trocas que o cacique Raul faz com os visitantes, essa é vida que pulsa nesse museu. Obviamente, essas leituras não são excludentes. A própria demanda do cacique para que a Museologia atuasse no espaço, com suas técnicas e procedimentos, revela uma mistura, tão própria dos Karajá de Buridina (NUNES, 2010).



Figura 6: *Ritxoko* com casulo de insetos na cabeça, exposta no Museu da Cultura Karajá Maurehi.

Fonte: Projeto Rio Araguaia  
Foto: Camila Moraes Wichers

## UMA ALDEIA-MUSEU

Na aldeia Bdè-Burè os percursos da musealização passaram por outras rotas. Nessa aldeia, formada há alguns anos a partir do deslocamento de Jandira Diriti e de sua família da aldeia Buridina, assim como com a chegada de outras famílias, inclusive Javaé, as ações do projeto contaram com uma participação ampla das mulheres e crianças. Ao chegarmos com a proposta do projeto, carregando nossa categoria de patrimônio, vimos essa categoria ser traduzida, sobretudo, como *artesanato*. Dessa forma, desde os primeiros encontros as mulheres da aldeia trouxeram para as reuni-

ões uma diversidade ampla de produções: cestarias, objetos em madeira e plumária, cerâmicas e ornamentos. Cabe salientar que Dona Jandira é a ceramista mais respeitada de Aruanã, sendo considerada mestra na arte de fazer *Ritxoko*, tendo realizado duas oficinas no âmbito do projeto Rio Araguaia, ambas voltadas à retomada da produção de vasilhas de barro.



Figura 7: Oficina de cerâmica com Jandira Diriti, onde participaram as mulheres da aldeia e, no centro da Casa de Reuniões, oficina de desenho com as crianças  
Fonte: Projeto Rio Araguaia. Foto: Equipe CIAR/ UFG

Ao observarmos a importância do artesanato para nossas interlocutoras, passamos a enfatizar essa categoria nos diálogos. Quando apresentamos a categoria museu, a ideia de que o museu estaria em toda parte foi sendo construída: nascia a proposta de que a aldeia era um museu, um museu de território, um museu comunitário.

Como forma de registrar esse museu, a equipe de Museologia do projeto – formada por Tony Boita e Gabriela Neres, passou a visitar as casas (*heto*) da aldeia, registrando a produção de artesanato de cada mulher. Esses dados foram organizados e sintetizados no mapa a seguir. No mapa, quatorze lugares de referência e de memória são indicados: as moradias; a Casa de Reunião – espaço de encontro e de diálogo da aldeia; os locais de coleta de barro; a árvore cega-machado que fornece a cinza para a produção cerâmica; o sítio arqueológico Aricá, trabalhado pelo projeto; a casa do coronel, hoje abandonada, um dos símbolos da luta pela demarcação das terras Karajá de Aruanã, tendo em vista que o referido coronel era o ‘proprietário’ da Terra Karajá de Aruanã II e se negava a deixá-la; o cemitério, utilizado atualmente por ambas as aldeias. As ilustrações do mapa visam demonstrar aspectos do cotidiano e do entorno, povoado por mulheres produzindo suas artes. O Rio Araguaia, como referência territorial e cosmológica, ganha destaque.

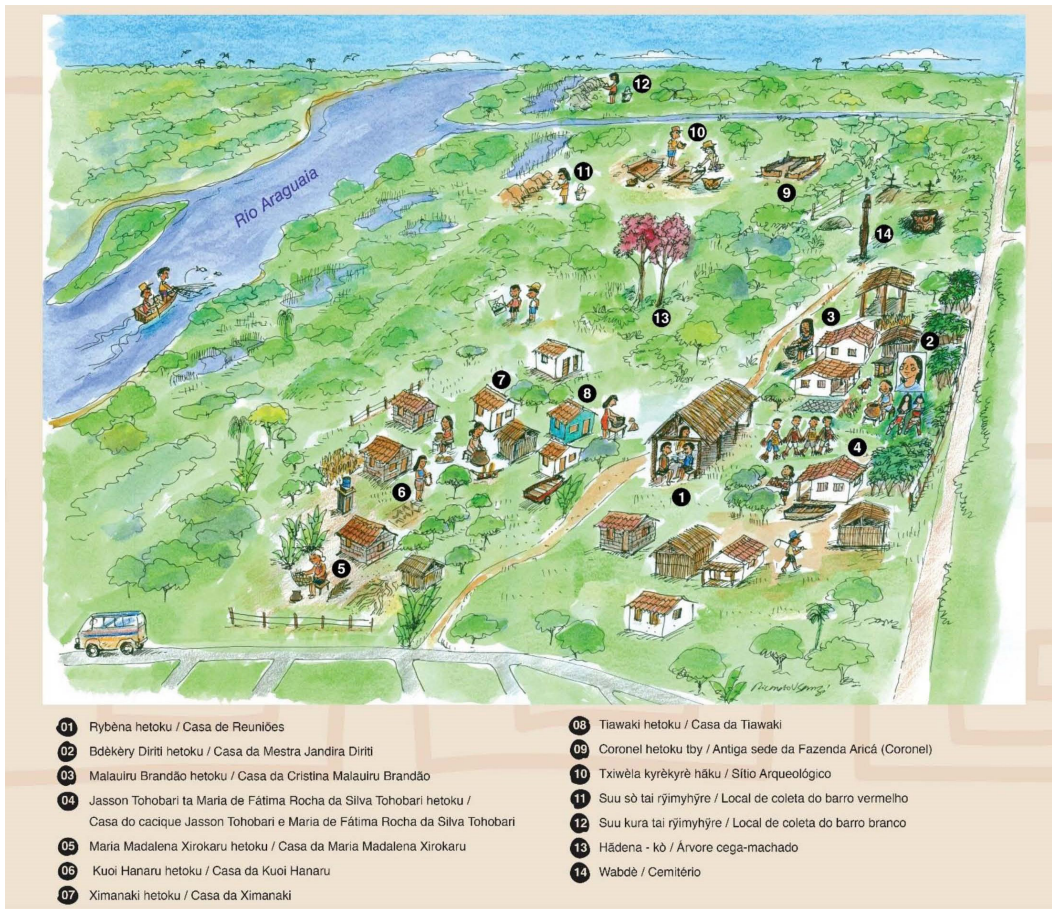


Figura 8: Mapa Cultural da Aldeia Bdè-Burè

Fonte: Projeto Rio Araguaia. Arte: Ricardo Sanzi e Gabriela Farias

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomo algumas narrativas etnográficas que compõem esse texto, enquanto experiências que evidenciam que as categorias de objeto, coleção, museu e patrimônio são polissêmicas. O encontro de Jandira Diritti com a *wativi* não foi o reencontro com um ‘objeto etnográfico’, mas com saberes e histórias Iny-Karajá, com uma velha amiga. Por sua vez, o *Museu da Cultura Karajá Maurehi* não se encaixa nos parâmetros ocidentais de museu, ele borra essas fronteiras. Da mesma forma que os Karajá de Aruanã, ele é uma mistura (NUNES, 2010). A vida do museu pulsa nas conversas com Raul Hawakati, ao mesmo tempo em que o cacique aciona os saberes da universidade para a institucionalização do museu e o tratamento do acervo. Em outra chave, a intervenção museológica construída com as mulheres da aldeia Bdè-Burè coloca-se como um intento na construção de práticas de colecionamento e musealização menos assimétricas.

Volto também à indagação acerca das possíveis contribuições do projeto Rio Araguaia, dado o intenso colecionamento do povo Iny-Karajá desde o século XIX: penso que ao integrar uma abordagem arqueológica, uma intervenção museológica e um olhar etnográfico, pautados no diálogo intercultural e na perspectiva decolonial, o projeto tem buscado a construção de formas de colecionamento que, amparadas na reflexividade, pretendem deslocar o eixo de uma prática marcada por uma alteridade radical para uma alteridade próxima, quiçá, mínima (ABREU, 2005).

A Arqueologia em tela é compreendida como uma leitura das materialidades, das coisas e paisagens, uma *arqueologia pelas gentes* (MORAES WICHERS, 2017), não como prática devoradora de vestígios e saberes. A Museologia, por sua vez, é entendida como intervenção que envolve ações efetivas no território, direcionadas pela partilha (SANTOS, 2008), onde as ideias de patrimônio e herança são constantemente ressignificadas. Nesse processo, a etnografia como teoria vivida (PEIRANO, 2008) parece-me especialmente importante, ao lançar-se à escuta, ao estranhar-se e ao surpreender-se, ao afetar-se.

Certamente, a Museologia Social (CHAGAS; GOUVEIA, 2014) coloca-se como campo inovador no campo de pesquisas relacionadas ao povo Iny-Karajá, uma vez que embora a relação dos museus com esse povo tenha mais de um século, foram raras as inserções da Museologia Social como perspectiva epistêmica no curso dos colecionamentos Iny-Karajá. O que vemos, muitas vezes é a construção de coleções marcadas por um “destino de silêncio” (DIAS, 2014), ou ainda o colecionamento de objetos envolvidos por segredos e tabus, que não consideram as perspectivas êmicas acerca das coisas (ANDRADE, 2018).

Dessa forma, na musealização contemporânea de acervos arqueológicos e etnográficos Iny-Karajá, a coleta de objetos deve dar lugar ao diálogo intercultural. Da mesma forma, esse diálogo deverá reger o futuro das coleções herdadas de outros tempos e práticas.

#### ABOUT MUSEALIZATION OF INY-KARAJÁ COLLECTIONS: CHALLENGES AND POSSIBILITIES FOR A DECOLONIAL PRACTICE

*Abstract: In this article, I present aspects of the musealization of Iny-Karajá collections, indicating the barriers and potentialities in the contemporary scenario. Inspired by the decolonial practice and the ethnographic experience lived in the project “Araguaia River: place of memories and identities” I seek to bring reflections about the processes of collecting the Iny-Karajá people, starting from a brief description of the research trajectory and formation of collections of this people. Then, I present some premises and concepts of the musealization process and about decoloniality. Finally, I present the Rio Araguaia project, highlighting two musealization experiences that demonstrate the challenges and possibilities evidenced by the interface between Archeology, Anthropology and Museology and, more than that, from intercultural dialogue.*

*Keywords: Ethnographic Archeology. Musealization. Iny Karajá People. Araguaia River. Decoloniality.*

#### Notas

- 1 O nome deste povo na própria língua é Iny, ou seja, “nós”. O nome Karajá não é a autodenominação original. É um nome tupi que se aproxima do significado de “macaco grande”. A família Karajá, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, divide-se em três línguas: Karajá, Javaé e Xambioá. Cada uma delas tem formas diferenciadas de falar, de acordo com o sexo do falante. Apesar destas diferenças, todos se entendem (LIMA FILHO, 2006).
- 2 Nos últimos anos, felizmente, uma crescente produção dos/as indígenas Iny-Karajá também sido observada. Na Universidade Federal de Goiás, o curso de Licenciatura Cultural Indígena do Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena tem formado professores/as indígenas de várias etnias, entre elas, Karajá, sendo que os trabalhos finais envolvem os estudos de seus próprios povos. No

- Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás, o projeto “Bonecas de cerâmica Karajá como patrimônio cultural do Brasil: contribuições para a sua salvaguarda”, com financiamento do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), coordenado por Rosani Moreira Leitão e Nei Clara Lima envolveu a construção de projetos culturais por parte dos/as jovens Iny-Karajá, bem como um livro, em processo de finalização, com educadores/as indígenas.
- 3 Estudos têm sido realizados nos sítios Cangas I e Lago Rico, ambos no município de Aruaná, pela equipe do Instituto de Pré-História e Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, contudo, as interpretações não têm enfatizado, nesse momento, uma ligação com os Iny-Karajá, priorizando a associação com a Tradição Arqueológica Uru (ORTEGA, 2016).
  - 4 O Museu do Homem é uma das instituições mencionadas, cabendo lembrar que suas coleções etnológicas estão hoje sob a salvaguarda do Museu do Quai Branly.
  - 5 O incêndio no Museu Nacional, ocorrido em setembro de 2018, destruiu essas e outras importantes coleções associadas aos povos indígenas.
  - 6 O livro “Ritkoko”, organizado por Telma Camargo da Silva é uma referência fundamental sobre as bonecas Iny-Karajá (SILVA, 2015).
  - 7 A coleção Museu Aberto, da Secretaria da Cultura de São Paulo e da ACAM Portinari, já conta com quatro volumes dedicados a trazer reflexões acerca da relação entre museus e povos indígenas, publicados entre 2012 e 2016, com colaboração do Museu de Arqueologia e Etnologia de São Paulo. Disponível em: <https://www.sisemsp.org.br/publicacoes-do-sisem-sp/>. Acesso em: 02 jun. 2019.
  - 8 Entrevista realizada em outubro de 2017, no âmbito do Projeto Rio Araguaia.
  - 9 Entrevista realizada em outubro de 2017, no âmbito do Projeto Rio Araguaia.
  - 10 O projeto “Rio Araguaia: lugar de memórias e identidades” tem sua trajetória iniciada com a elaboração de uma proposta para o Edital de Fomento a Museus, Arquivos e Biblioteca 05/2016 do Fundo Cultural da Secretaria de Estado de Educação, Cultura e Esporte do Governo do Estado de Goiás. Em novembro de 2016, a arqueóloga Andreia Torres, então pesquisadora voluntária no Museu Antropológico — atualmente vice-coordenadora do projeto —, procurou-me com o intuito de elaborarmos um projeto voltado a iniciar, em Goiás, as pesquisas em Arqueologia Subaquática, como uma abordagem arqueológica “molhada” da Arqueologia (RAMBELLI, 2003). Naquele momento, escolhemos focar a proposta no Rio Araguaia, dada sua relevância no território goiano, para concorrermos ao Edital. Conversas com a equipe do Museu Antropológico e, em especial, com a antropóloga Rosani Moreira Leitão, que desenvolve diversos estudos com o povo Karajá, nos levaram ao recorte atual do projeto, que busca compreender e valorizar as relações do povo Iny com o rio Araguaia, em especial dos Karajá que vivem nas terras indígenas do município de Aruaná, estado de Goiás.
  - 11 Aruaná também designa um peixe (*osteoglossum bicirrhosum*) existente nas águas do Araguaia
  - 12 Ver o texto de Manuel Ferreira Lima Filho (2005), “Entre a paixão e a técnica: reflexões sobre processo de identificação e demarcação das terras indígenas dos Karajá de Aruaná (GO)”, onde o antropólogo, que atuou no referido processo, apresenta reflexões a respeito dos principais atos no processo de identificação.
  - 13 Para mais informações sobre o curso, consultar: <https://projetorioaraguaia.ciar.ufg.br/curso/>
  - 14 Não tratarei nesse texto dos resultados das práticas arqueológicas, assim como de outros aspectos do projeto.
  - 15 Não me atei aqui aos conteúdos das exposições físicas, que são recortes da exposição virtual (disponível em: <https://projetorioaraguaia.ciar.ufg.br/exposicao-virtual/>), nem ao projeto de ação educativa. Contudo, gostaria de ressaltar que esse último se constituiu, ao mesmo tempo, em um espaço de intervenção museológica caracterizado por uma exposição colaborativa e bilíngue, como um espaço do fazer etnográfico onde mapeamos os sentidos dos povos indígenas para discentes do nível fundamental II e médio da grande Goiânia. As ações já realizadas se concentraram em pleno período de polarização política, durante as eleições de 2018, trazendo tonalidades preocupantes para a equipe de mediação, a serem exploradas em artigo vindouro.
  - 16 Termo utilizado pelas próprias mulheres Iny que participaram do projeto.
  - 17 Esperamos detalhar essas questões em artigos vindouros.
  - 18 Esse projeto foi implementado em 1993 com o objetivo de promover a melhoria de vida da comunidade Karajá da Aldeia Buridina. Na época da implantação do projeto, a comunidade contava com 58 pes-

soas, em 2006 já possuía cerca de 150 indivíduos, segundo o Projeto Político-Pedagógico de Educação Intercultural do Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena (SILVA et al, 2006). O projeto Maurehi é resultado de uma ação conjunta entre a Universidade Federal de Goiás, da Fundação Nacional do Índio e da Secretaria da Educação do Estado de Goiás, coordenado pela professora Maria do Socorro Pimentel da Silva da Faculdade de Letras/UFG. Destaca-se, no projeto, a Escola Indígena Maurehi e o referido Centro Cultural, destinado à comercialização do artesanato Karajá.

## Referências

ABREU, Regina. Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 31, p. 101-125, 2005.

ANDRADE, Rafael Santana Gonçalves de. Colecionando segredos: os aruanãs e as práticas de colecionamento no médio Araguaia. *Revista Sociedade e Cultura*, v. 21, n. 1, p. 49-71, 2018.

APPADURAI, Arjun; BRECKENRIDGE, Carol A. Museus são bons para pensar: o patrimônio em cena na Índia. *Musas – Revista Brasileira de Museus e Museologia*, n.3, p. 10-26, 2007. Publicado original em 1992.

ARAÚJO JUNIOR, Mozart Martins de. In: *História e identidade cultural. Índios Karajá de Buridina*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de História, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil, 2012.

ATHIAS, Renato; GOMES, Alexandre O. *Coleções etnográficas, museus indígenas e processos museológicos*. Recife: Editora UFPE, 2016. (Coleção Étnico- Racial).

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p. 89-117, 2013.

BELAUSTEGUIGOITIA, Marisa. Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua índia em los umbrales de la nación. *Debate Feminista*, v. 12, n. 24, p. 230253, 2001.

BERGERON, Yves. Préservation. In: DESVALLÉES, André; MAIRESSE, François. *Dictionnaire encyclopédique de muséologie*. Paris: Armand Colin, 2011.

BEZERRA, Márcia. As moedas dos índios: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, Belém, v. 6, n. 1, p. 57-70, 2011.

BEZERRA, Márcia. *Teto e afeto: sobre as pessoas, as coisas e a Arqueologia na Amazônia*. Belém: GK Noronha, 2017.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Museologia: algumas ideias para a sua organização disciplinar. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, n.9, p. 9-33, 1996.

CABRAL, Mariana Petry; SALDANHA, João Darcy de Moura. Um sítio, múltiplas interpretações: o caso do chamado “Stonehenge do Amapá”. *Revista de Arqueologia Pública*, v. 3, n. 1, p. 7-13, 2008.

CADERNO DE DIRETRIZES MUSEOLÓGICAS 1. Brasília: Ministério da Cultura / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/ Departamento de Museus e Centros Culturais, Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura/ Superintendência de Museus, 2006.

CASTAÑEDA, Quetzil E. The ‘Ethnographic turn’ in Archaeology. Research positioning and reflexivity in ethnographic archaeologies. In: CASTAÑEDA, Quetzil

- E.; MATTHEWS, Christopher N. (eds.). *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Plymouth: Altamira Press, p. 25-61, 2008.
- CASTELNAU, Francis. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Série Brasileira 266. São Paulo: Nacional, 1949.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro' In: CLACSO. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 87-95.
- CHAGAS, Mario; GOUVEIA, Inês. Museologia social: reflexões e práticas (a guisa de apresentação). *Cadernos CEOM*, v. 27, n. 41, p. 9-22, 2014.
- CLIFFORD, James. Colecionando arte e cultura. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 23, p. 69-89, 1994. Publicado original em 1993.
- COUTO DE MEGALHÃES, José Vieira. *Viagem ao Araguaia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1957.
- CURY, Marília Xavier. Museologia, comunicação museológica e narrativa indígena: a experiência do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre. *Museologia & Interdisciplinaridade*, v. 1, p. 49-76, 2012.
- CURY, Marília Xavier; GUIMARÃES, Viviane W.; SILVA, Mauricio; CARNEIRO, Carla G. *Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena - Resistência já! Fortalecimento e união das culturas indígenas*. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2017.
- DIAS, Adriana Schmidt. Caminhos cruzados? Refletindo sobre os parâmetros de qualidade da prática arqueológica no Brasil. *Arqueologia em Debate*, Jornal da Sociedade de Arqueologia Brasileira, São Paulo, n. 2, p. 14-15, 2010.
- DORTA, Sonia Ferraro. Coleções etnográficas (1650-1955). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) *História dos índios do Brasil*. São Paulo, FAPESP/Companhia das Letras/SMC, p. 501-528, 1992.
- DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria Sobre os sentidos, os tempos e os destinos das coisas. In: DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria; MORAES WICHERS, Camila A.; COLLAÇO, Janine Helfst Leicht (org.). *Patrimônios culturais: entre memórias, processos e expressões museais*. Goiânia: CEGRAF/ UFG, v. 1, p. 39-51, 2017.
- EHRENREICH, Paul. Contribuições para a etnologia do Brasil. *Revista do Museu Paulista*, N. S., v. 2, p. 7-135, 1948.
- EWBANK Cecilia de Oliveira; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Por detrás de uma coleção do Museu Nacional do Rio de Janeiro: vozes, silêncios e desafios. *MIDAS - Museus e estudos interdisciplinares*, n. 8, p. 1-17, 2017.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161. 2005. Publicado original em 1990.
- FERREIRA, Lucio M.; FUNARI, Pedro Paulo de A. Arqueologia como prática política. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 1, n. 4, p. 1-4, 2009.
- GNECCO, Cristóbal. Antropología y arqueología: relaciones oblicuas. IN: AYALA, Patricia; VILCHES, Flora (eds). *Teoría Arqueológica en Chile. Reflexionando en torno a nuestro quehacer disciplinario*. QILLQA: Universidad Católica del Norte; Universidad de Chile, 2011. p. 25-40.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Aruanã - 2018. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/aruana/panorama>. Acesso em: 20 jan. 2019.

IBRAM. *Museu dos Povos Indígenas está aberto ao público*, 2010. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/tag/museu-dos-povos-indigenas/>. Acesso em: 10 jan. 2019.

KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, v. 68, p. 175-198, 1940.

LEITAO, Rosani Moreira; LIMA, Nei Clara. Bonecas Karajá como patrimônio cultural do Brasil: da pesquisa à salvaguarda. In: VIEIRA, Marisa Damas (org.). *Patrimônio, direitos culturais e cidadania*. Goiânia: CEGRAF - UFG, v. 01, p. 01-14, 2015.

LIMA FILHO, Manuel F. Entre a paixão e a técnica: reflexões sobre o processo de identificação e demarcação das terras dos Karajá de Aruanã (GO). In: SOUZA E LIMA, Antônio C.; BARRETO FILHO, Enyo T. (org.). *Antropologia e Identificação*. Rio de Janeiro: Contracapa, v. 1, p. 323-353, 2005.

LIMA FILHO, Manuel F. Karajá de Aruanã. In: MOURA, Marlene C. O. (org.). *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico cultural*. Goiânia: Ed. da UCG/Kelps; Vieira, p. 135-152, 2006.

MORAES WICHERS, Camila A. Dois enquadramentos, um mesmo problema: os desafios da relação entre museus, sociedade e patrimônio arqueológico. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 2; v. 27, n. 1, p.16-39, 2013/2014.

MORAES WICHERS, Camila A. Sobre prática arqueológica, gentes e narrativas da memória In: DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria; MORAES WICHERS, Camila A.; COLLAÇO, Janine Helfst Leicht (org.). *Patrimônios culturais: entre memórias, processos e expressões museais*. Goiânia: CEGRAF/ UFG, 2017, v. 1, p. 24-38.

NUNES, Eduardo S. De corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruaná – GO). *Cadernos de Campo*, n. 19, p. 113-123, 2010.

ORTEGA, Daniela. *A cerâmica arqueológica do sítio Lago Rico: questões sobre funcionalidade, funcionamento e função*. Monografia (Graduação) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2016.

PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira. 1. Antropologia*. São Paulo: Sumaré, 1999. p. 225-266.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. Ponto Urbe, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, *Ponto Urbe 2*, Ano 2, p. 1-11, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Dispositio*, Crítica Cultural em Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales, v. 24, n. 51, p. 137-148, 1999.

RAMBELLI, Gilson. *Arqueologia subaquática do Baixo Vale do Ribeira*. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, 2003.

RIBEIRO, Berta G. Etnomuseologia: da coleção à exposição. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, São Paulo, n. 4, p. 189-201, 1994.

SANTOS, Maria Célia Teixeira Moura. *Encontros Museológicos - reflexões sobre a museologia, a educação e o museu*. Rio de Janeiro: MinC/ IPHAN/ DEMU, 2008.

75 SEGATO, Rita L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-Cadernos Ces 18, Epistemologias feministas: ao*

*encontro da crítica radical*, p. 105-131, 2012.

SEGATO, Rita L. *La crítica de la colonialidad em ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher. *Re-constructing archaeology*. London, New York: Routledge, 1992. Publicado Original em 1987.

SILVA, Maria do Socorro Pimentel da et al. *Projeto político-pedagógico educação intercultural - Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena*, Goiânia, 2006.

SILVA, Telma Camargo da. (org.). *Ritxoko*. Goiânia: Canône Editorial, 2015.

VAN VELTHEM, Lucia Hussak; KUKAWKA Katia, JOANNY, Lydie. Museus, coleções etnográficas e a busca do diálogo intercultural. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 12, n. 3, p. 735-748, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

WHITE, Hayden. El texto histórico como artefacto literário. In: WHITE, Hayden. *El texto histórico como artefacto literário y otros escritos*. Barcelona: Paidós, 2011.

WÜST, Irmhild. A cerâmica Karajá de Aruanã. *Anuário de Divulgação Científica*, v. 2, n. 2, p. 95-165, 1975.

WÜST, Irmhild. Entrevista com Irmhild Wüst. *Série Documentos do Museu Antropológico da UFG*, Goiânia, n. 5, p. 59-66, 2011.

WÜST, Irmhild. Observação sobre a tecnologia cerâmica dos Karajá de Aruanã. *Arquivo do Museu Histórico Nacional de Minas Gerais*, Volume VI-VII, p. 311-322, 1981-1982.