



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**OS HUUMARI, O OBI E O HYRI:
A CIRCULAÇÃO DOS ENTES NO COSMO KARAJÁ**

RAFAEL SANTANA GONÇALVES DE ANDRADE

Goiânia
2016

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Rafael Santana Gonçalves de Andrade				
E-mail:	rafaelsgandrade@gmail.com				
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? <input checked="" type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não					
Vínculo empregatício do autor					
Agência de fomento:		Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior		Sigla:	CAPES
País:	Brasil	UF:	GO	CNPJ:	
Título:	Os huumari, o obi e o hyri: a circulação dos entes no cosmo Karajá				
Palavras-chave: Coleções; Karajá; Xamanismo					
Título em outra língua:					
Palavras-chave em outra língua:					
Área de concentração: Antropologia Social					
Data defesa: (dd/mm/aaaa)		15/04/2016			
Programa de Pós-Graduação:		Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social			
Orientador (a):		Manuel Ferreira Lima Filho			
E-mail:		manuelimafilho@gmail.com			
Co-orientador (a):*					
E-mail:					

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Assinatura do (a) autor (a)

Data: ____ / ____ / ____

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**OS HUUMARI, O OBI E O HYRI:
A CIRCULAÇÃO DOS ENTES NO COSMO KARAJÁ**

RAFAEL SANTANA GONÇALVES DE ANDRADE

Dissertação de mestrado
apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em
Antropologia Social da
Universidade Federal de Goiás
como requisito para obtenção
do título de mestre em
Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. MANUEL FERREIRA LIMA FILHO

Goiânia
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Andrade, Rafael Santana Gonçalves de
Os huumari, o obi e o hyri [manuscrito] : a circulação dos entes no cosmo Karajá / Rafael Santana Gonçalves de Andrade. - 2016.
viii, 105 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social, Goiânia, 2016.

Bibliografia.

Inclui siglas, mapas, abreviaturas.

1. Coleções. 2. Karajá. 3. Xamanismo. I. Lima Filho, Manuel
Ferreira, orient. II. Título.

CDU 572

RAFAEL SANTANA GONÇALVES DE ANDRADE

**OS HUUMARI, O OBI E O HYRI:
A CIRCULAÇÃO DOS ENTES NO COSMO KARAJÁ**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho
Universidade Federal de Goiás - UFG

Profª Drª. Mônica Thereza Soares Pechincha
Universidade Federal de Goiás - UFG

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira
Museu Nacional - UFRJ

Prof. Dr. Alexandre Ferraz Herbetta (suplente)
Universidade Federal de Goiás - UFG

Goiânia,
Março de 2016

Sumário

Lista de Pranchas	ii
Lista de Mapas.....	iii
Siglas	iv
Nota sobre a grafia da língua indígena	v
Agradecimentos	vi
Resumo	viii
I - As sinuosas trilhas percorridas.....	1
A coleção Lipkind e o Museu Nacional.....	1
Os Karajá	7
A confluência de horizontes: a aldeia Santa Isabel do Morro	23
II – Os <i>hu(k)umari</i> e o <i>hyri</i> : o movimento dos entes no cosmo <i>inỹ</i>	40
O cosmo <i>inỹ</i> e seus habitantes	40
Os deslocamentos no cosmo	49
O <i>hyri</i> e os <i>hu(k)umari</i>	52
III - As coisas do <i>hyri</i>	63
Os sentidos e significados que contornam as coisas do <i>hyri</i>	72
O <i>obi</i> como a <i>forma</i> da relação	76
Sobre o <i>obi</i> como ente:	81
IV - A circulação das coisas no mundo dos <i>tori</i>	83
O colecionismo ocidental e as coleções Karajá	83
Alguns apontamentos sobre os usos contemporâneos das coleções etnográficas: o caso da coleção Lipkind.....	92
Referências	99

Lista de Pranchas

Prancha I- Apresentação dos cartões fotográficos da coleção Lipkind	6
Prancha II – O desenvolvimentismo na Ilha do Bananal.....	13
Prancha III – Sítio arqueológico em São Félix do Araguaia (MT)	18
Prancha IV – A experiência etnográfica.....	24
Prancha V – Confluência e fluidez: diálogos com Sokrowé	32
Prancha VI – A dança dos <i>ijasó</i>	45
Prancha VII – As coisas do <i>hyri</i>	66
Prancha VIII - Rata(k)ana.....	70
Prancha IX - Chocalhos	71
Prancha X - Bastão obi	79
Prancha XI - O colecionismo e as práticas coloniais	90

Lista de Mapas

Mapas 1– Rio Araguaia e Ilha do Bananal do Brasil	11
Mapas 2– Aldeias Karajá e Javaé na Ilha do Bananal.....	12

Siglas

APOINME - Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Norte de Minas Gerais e Espírito Santo;

CAN– Correio Aéreo Nacional;

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico;

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena;

FAB – Força Aérea Brasileira;

FAV – Faculdade de Artes Visuais;

FBC – Fundação Brasil Central;

FCS – Faculdade de Ciências Sociais;

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística;

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional;

MA –Museu Antropológico;

MN – Museu Nacional;

NEAP – Núcleo de Estudos em Antropologia, Patrimônio, Memória e Expressões Museais;

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social;

PUC-GO – Pontifícia Universidade Católica de Goiás;

SEE – Seção de Etnologia e Etnografia;

SEMEAR – Seção de Memória e Arquivo;

SIL - Summer Institute of Linguistics;

SUDECO – Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste

UFG – Universidade Federal de Goiás;

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro;

USP – Universidade de São Paulo

Nota sobre a grafia da língua indígena

A grafia das palavras escritas na língua Karajá, *inÿrybè*, seguem a convenção utilizada pelas etnografias mais recentes, que, por sua vez, se baseiam no trabalho do casal David Leo Fortune e Gretchen Fortune do Summer Institute of Linguistics (SIL). Todas as letras têm o mesmo som do português com algumas variações, como as apontadas abaixo:

r corresponde ao “r” de “arara”, em português;

è corresponde ao “é” de “fé”, em português;

ò corresponde ao “ó” de “pó”, em português;

h corresponde ao “rr” de “carro”, em português;

k quando antes de “a”, “o” e “u” corresponde ao ‘c’ de “casa” e ao “qu” de “queijo”, quando estiver antes de “i” e “e”;

s corresponde ao “s” da língua portuguesa, mas pronunciado com a língua entre os dentes (RODRIGUES, 2008, xiv);

j “corresponde ao ‘j’ da palavra inglesa ‘june’” (RODRIGUES, 2008, xiv);

y é uma “vogal central, fechada, um pouco alta e não arredondada.” (LIMA FILHO, 1994, p. 16);

ÿ que “corresponde ao ã do português, na palavra anjo (LIMA FILHO, 1994, p. 16).

Há ainda uma variação linguística entre a fala feminina e a masculina, “geralmente caracterizada pela inserção, na fala feminina, de uma consoante (majoritariamente o “k”, mas também o “n” e o “tx”), onde há um encontro vocálico na fala masculina (ou no caso de algumas palavras iniciadas com vogais” (NUNES, 2012, iv). Tal variação pode ser notada na palavra *huumari*, que corresponde à fala masculina e *hukumari*, na fala feminina. Usarei o mesmo recurso que Eduardo Nunes (2012) para grafar a palavras de forma que estejam presentes – quando houver variação – as duas grafias (Masculina e Feminina). O elemento variante da fala feminina será, então, colocado entre parênteses, como no exemplo: *hu(k)umari*.

Agradecimentos

Em primeiro lugar expresso minha gratidão à minha família *inỹ*: Sokrowé e Ixysé, que tiveram a paciência de, como pai e mãe, me ensinar os melhores caminhos a serem trilhados. Kaymoti, que me iluminou com as sábias palavras de avó. Tewadi e Makuaré, irmãos mais novos com os quais vivi e tanto aprendi nas andanças pela aldeia. Aos pequenos Wariho, Larikawa e à mocinha Kuanajiki, que renovaram as esperanças de um futuro ainda por vir. E à Idjaruma, agradeço por ser o irmão presente e por, na medida do possível, ter burlado a distância que me separa desses que com tamanho afeto me acolheram em Santa Isabel do Morro. Em nome deles agradeço a todos os *inỹ*.

Agradeço ainda à Isarire, notável intelectual de Santa Isabel do Morro, pela sensibilidade e paciência em compartilhar seus conhecimentos. E pela abertura que deu ao diálogo em um momento tão crucial para a escrita deste trabalho.

À minha família de Goiânia agradeço pelo apoio e solidariedade quanto aos caminhos que escolhi. Meus avós, Isabel e Vicente, pela sabedoria de vida transmitida em todos esses anos de partilha familiar. A Reginaldo, pelos debates e reflexões que somam na elaboração deste trabalho. Ao meu irmão, Vitor Gabriel, por compartilhar tantos momentos felizes, sem os quais eu seria tomado pelas tensões cotidianas. E enfatizo minha profunda gratidão à minha mãe, Lucimar, mulher com a qual tenho o orgulho de compartilhar esta vida como seu filho, amigo e companheiro.

Agradeço à minha companheira, Gabriela Camargo, pelo carinho, cumplicidade e amor compartilhados na vida e, sobretudo, na trajetória deste trabalho. A presente dissertação não seria possível sem a sua compreensão, cuidado e ponderação, que iluminaram os dias nublados dessa difícil caminhada.

Minha gratidão a Manuel Ferreira Lima Filho, amigo e orientador, pela parceria que se estende por anos, sem a qual este trabalho não seria possível. Grato ainda pelos inúmeros momentos de compreensão e solidariedade nesse trilhar antropológico de um inquieto aprendiz.

À Nei Clara de Lima, com quem tive a honra de trabalhar e viver experiências de campo. Sou grato pelos ensinamentos e pela leitura cuidadosa das primeiras versões deste trabalho e os apontamentos na etapa de qualificação.

Agradeço aos professores do PPGAS/UFG, de modo especial a Alexandre Ferraz Herbetta pela leitura do trabalho e sugestões na etapa de qualificação.

À Camila Mainardi pelos momentos de reflexão antropológica e pelos densos debates de etnologia em suas aulas que tive a oportunidade de participar.

A toda a equipe da Seção de Etnologia e Etnografia, especialmente aos técnicos Veloso e Michelle; ao professor Edmundo Pereira e ao Curador da coleção João Pacheco de Oliveira que receberam a equipe do projeto Kanaxywe no Museu Nacional e viabilizaram o acesso ao acervo.

Meus agradecimentos a toda a equipe do Projeto Kanaxywe, de modo especial à Cecília Ewbank, pela seriedade e sensibilidade com que conduziu sua participação no projeto, possibilitando a continuidade das pesquisas.

Minha gratidão à Tuma de 2014 do PPGAS-UFG. Colegas com os quais compartilhei muitos momentos de alegria nessa árdua etapa de formação. Sou grato, de modo especial, à Mana Rosa pelos momentos de meditação e felicidade compartilhados nesses dois anos. E meus sinceros agradecimentos aos meus amigos/irmãos Ariel e Marcus pela amizade sincera, pelas contribuições reflexivas e pela leitura cuidadosa de todas as versões deste trabalho.

Agradeço à Carolina Juliano pelo redesenho das representações de Donahue que compõem a dissertação.

À Paula Dantas pelas cuidadosas correções que tornaram possível a finalização do trabalho.

Sou ainda grato pela parceria no trabalho de campo e pelas contribuições sempre pertinentes de Gustavo Araújo e Michelle Nogueira, companheiro e companheira já de alguns anos nessa caminhada acadêmica.

Por fim, agradeço às instituições que tornaram possível a realização da dissertação: à UFG pelo espaço destinado às pesquisas de pós-graduação; ao Museu Antropológico pela abertura que sempre deu à pesquisa e ensino; à CAPES pela bolsa de mestrado; e ao CNPq pelo financiamento do projeto Kanaxywe do qual originou a pesquisa que subsidia as reflexões deste trabalho.

Resumo

O presente trabalho partiu da análise da coleção Karajá do antropólogo estadunidense William Lipkind, abrigada no acervo do Museu Nacional (UFRJ). O foco da análise na coleção esteve voltado para as *coisas* do xamã, como o *obi*, *hitxiwa* e *rata(k)ana*, as quais foram apresentadas por meio de cartões fotográficos a alguns interlocutores Karajá na aldeia Santa Isabel do Morro (TO). A partir de uma breve experiência etnográfica foi possível chegar às reflexões aqui apresentadas. Essas *coisas* do xamã apontaram para a especificidade da circulação dos entes no cosmos Karajá, sendo o “mundo” não indígena mais um dos lugares possíveis nesse cosmos por onde essas *coisas* circulam. No sistema de significados compartilhado pelos Karajá, o conceito de *objeto*, inanimado e inerte, dista sobremaneira da subjetividade e da *vida* presente nas relações que circundam as *coisas*. Essa abordagem Karajá nos leva a repensar o estatuto das peças de coleção e a forma como foram e são coletadas, ao mesmo tempo em que suscitam questionamentos sobre a necessidade e o sentido de se guardar e/ou expor tais *coisas* em museus.

Palavras-chave: Coleções. Karajá. Xamanismo.

Abstract

This work started from the analysis of the Karajá collection of the American anthropologist William Lipkind, kept in the Museu Nacional collection (UFRJ – Brazil). The analysis was focused on the shaman's *things*, as the *obi*, the *hitxiwa* and the *rata(k)ana*, which were presented through photographic cards to some Karajá interlocutors in the village of Santa Isabel do Morro (TO). From a brief ethnographic experience, it was possible to reach the ideas presented here. These shaman's *things* pointed to the specificity of the movement of “being” in the Karajá cosmos, configuring the nonindigenous “world” as one of the possible places in this cosmos where these *things* circulate. In the system of meanings shared by the karajá, the concept of object, lifeless and inert, is far from the subjectivity and life present in the relationships surrounding *things*. This Karajá approach leads us to rethink the status of collection items and the way they were and are collected, at the same time that they raise some questions about the need and the significance to store and expose such *things* in museums.

Key words: Collections. Karajá. Shamanism.

I - As sinuosas trilhas percorridas

A coleção Lipkind e o Museu Nacional

As reflexões presentes neste trabalho tiveram início a partir de março de 2013, no Rio de Janeiro (RJ), durante uma pesquisa no acervo do Setor de Etnologia e Etnografia (SEE) do Museu Nacional (MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O acesso à instituição e ao acervo só me foi possível por meio do projeto acadêmico recém-iniciado, na época, pelo Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho, da Universidade Federal de Goiás, intitulado: *Kanaxywe e o mundo das coisas Karajá Patrimônios, museus e estudo etnográfico da coleção William Lipkind do Museu Nacional, (RJ)*¹(LIMA FILHO, 2012).

O projeto foi elaborado em 2012, ano em que concorri ao edital de financiamento de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), tendo sido aprovado e financiado pela referida instituição desde 2013. A proposta tem aproximado as relações entre a Universidade Federal de Goiás (UFG) e o Museu Nacional da UFRJ, proporcionando a troca de conhecimentos, a produção científica compartilhada e permitindo o trânsito de professores, pesquisadores e alunos entre as duas instituições. O projeto de longa duração finalizará em dezembro de 2016 e, até o momento, o integram, como equipe, professores e estudantes das áreas de antropologia, museologia, arquitetura, relações públicas e linguística². Foi na qualidade de assistente de pesquisa no projeto Kanaxywe que tive acesso ao Museu Nacional: o ponto de partida para as reflexões apresentadas nessa dissertação.

O Museu Nacional é umas das instituições pioneiras no campo do ensino e da pesquisa em antropologia. Um lugar de produção e elaboração de discursos científicos sobre a realidade dos povos autóctones no Brasil. Esse compromisso científico está presente na história da instituição e remonta aos pressupostos que lhe deram origem.

O Museu foi instituído em 1818 por D. João VI e idealizado como museu de história natural, tendo como principal objetivo a difusão e o incentivo à pesquisa voltada para

¹ A partir daqui passarei a me referir ao projeto como “projeto Kanaxywe”.

² Os pesquisadores e suas respectivas instituições que participaram efetivamente do projeto foram: Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho (coordenador, FCS/UFG); Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira (consultor, MN/UFRJ); Prof^a. Dr^a. Vânia Dolores E. de Oliveira (consultora, FCS/UFG); Prof^a. Dr^a. Rosani Moreira Leitão (consultora, MA/UFG); Prof. Esp. Sinvaldo Oliveira Wahuka (consultor, Karajá); Carolina Juliano R. da Costa (estagiária, FAV/UFG); Cecília de Oliveira Ewbank (museóloga, bolsista CNPq); Gustavo de Oliveira Araújo (MA/PPGAS/UFG); Mariana Isaias Naves (estagiária, FCS/UFG); Rafael Santana G. de Andrade (PPGAS/UFG); Maria Pierro Gripp (museóloga, bolsista, MN/CNPq); Pedro Augusto (bolsista do CNPq, FAV/UFG).

as áreas das ciências naturais. A antropologia compunha o conjunto de disciplinas que convergiam para a então chamada área das Ciências Naturais. Era exercida por médicos e compartilhava espaço com a zoologia e a paleontologia, formando a 1ª Seção do referido Museu, na época. Os primeiros cursos públicos foram ofertados pela instituição em 1876, entre eles estava o de Antropologia (SÁ & DOMINGUES, 1996).

Tendo a ciência como o meio desejável para salvaguardar e registrar a diversidade e o exotismo natural e cultural que continha o Brasil, o Museu Nacional emergiu como importante centro de pesquisa para garantir tal objetivo científico. Como indica Veloso:

O Brasil despertara o interesse das viagens filosóficas no final do século XVIII e início do XIX, e cada vez mais se tornava alvo de incursões científicas. O Museu do Rio de Janeiro tinha como objetivo a formação de coleções de história natural, a fim de contribuir para a produção de conhecimento sobre a natureza brasileira, tecendo relações com museus internacionais. Se no século XVIII pensadores como Buffon e De Pawn afirmavam a decadência desta natureza e da raça nativa (degeneração), outros como Domenico Vandelli, Buffon, Geoffroy concordavam que a natureza do Brasil possuía espécies únicas, não encontradas em outras partes do mundo. (VELOSO, 2013, p. 66).

Foi nesse contexto de produção científica, marcadamente iluminista, que as coleções tiveram lugar no Museu Nacional. Segundo Veloso (2013, p. 64), em 1942, foi criada “uma Seção destinada aos objetos fabricados pelos seres humanos, formando o que posteriormente seria reconhecido como coleções etnográficas, arqueológicas e antropológicas”. Somadas, até os dias atuais, o conjunto dessas coleções abrigadas no atual Setor de Etnografia e Etnologia do Museu Nacional registram aproximadamente 30.000 itens (EWBANK, 2015). Essas coleções³ correspondem aos “objetos” coletados por viajantes e pesquisadores entre diversos grupos indígenas brasileiros. O acervo dispõe – ao todo – de uma pluralidade de representações “materiais” significativa da diversidade étnica que foi possível conhecer no Brasil desde o século XIX.

A relevância da instituição passa a ser delineada, entre outras atividades, pelo engajamento no processo de construção e consolidação da imagem e representação do indígena – notadamente no Brasil –, pensada a partir dos pressupostos científicos ocidentais. Em suma, um lugar de produção e difusão do conhecimento científico, que tem se dedicado desde os primórdios de sua constituição a postular ideias sobre o ser “índio”, tendo sido, por

³ Coleções que tinham diversas procedências: doações espontâneas; pesquisas etnográficas; comércio de coleções; entre outras. Contudo esse caso não se limita ao Museu Nacional. João Pacheco de Oliveira, ao analisar o caso dos viajantes, partindo das expedições desencadeadas no Alto Solimões até a segunda metade do XIX, indica que “o principal esquema de financiamento das viagens através da entrada no mercado de bens simbólicos [era] constituído principalmente pela venda das coleções de história natural.” (OLIVEIRA, 1987, p. 107). Essas coleções eram compradas dos pesquisadores por instituições de pesquisa – como Museus –, esse acirrado comércio foi um dos principais fatores responsáveis pela constituição dos acervos de museus.

muito tempo, as coleções e a vida “material” indígena a principal via de interpretação científica para elaboração desses discursos.

Em meio a essa diversidade étnica, que se pretendia resguardar via *objetos*, estão os Karajá representados (além das publicações respaldadas pelo Museu) em coleções etnográficas que datam desde a segunda metade do século XIX até o final do século XX. Entre elas está situada a coleção de William Lipkind, antropólogo estadunidense que realizou pesquisa de campo no Brasil central nos anos de 1938 e 1939.

Ao requisitar a autorização para pesquisar no Brasil, Lipkind ficou condicionado a entregar duplicatas dos itens de coleção etnográfica, coletados em campo, ao Museu Nacional, como condição para emissão de sua autorização. Acordo que foi estabelecido entre o governo brasileiro e a embaixada americana (LIMA FILHO, 2015, p. 11; EWBANK, 2015, p. 69).

Realizado seu trabalho de campo no médio Araguaia, onde morou a maior parte do tempo entre os Karajá e os Javaé, Lipkind, em 1939, enviou sua coleção ao Museu Nacional. Parte do material foi registrado, no mesmo ano, nos Livros do Tombo⁴, sendo o restante documentado anos mais tarde. Segundo os Livros do Tombo foram registrados como pertencentes à Coleção Lipkind 528 itens (GRIPP, 2016). Em relatório, a museóloga do projeto Kanaxywe, Maria Gripp, dimensiona o curso do trabalho de localização e catalogação dessas peças no acervo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional e aponta que foram localizados, em dois anos do projeto (2014 e 2015), “454 objetos da coleção”, restando 74 ainda não encontrados no acervo (GRIPP, 2016, p. 1).

A coleção Lipkind não contém apenas *coisas*⁵ Karajá. Apesar de ser a etnia mais representada na coleção, há ainda peças de origem Javaé, Gorotire, Kayapó, Tapirapé, Apinayé, Xavante, Xerente e outras que não têm procedência especificada na documentação. A museóloga Maria Gripp elaborou dois quadros – apresentados a seguir – que dimensionam informações dos Livros do Tombo, das fichas de catalogação e dos trabalhos desenvolvidos por ela e Cecília Ewbank, museóloga que a antecedeu no projeto Kanaxywe.

⁴ Também conhecido como Livro do Porteiro. É um conjunto de livros onde estão registrados todos os itens que deram entrada no acervo do SEE-MN. Os itens são registrados com uma numeração contínua a começar do numeral 1. No documento constam informações simplificadas sobre as peças: número, nome, origem e descrição breve do item.

⁵ O uso do termo *coisa* segue o proposto por Ingold (2012), o conceito será discutido adiante.

Relação étnico-quantitativa dos objetos registrados e localizados coleção William Lipkind

ETNIA	LOCALIZADO CECÍLIA	LOCALIZADO MARIA	LOCALIZADO TOTAL	REGISTRADOS
Karajá	161	36	197	214
Karajá de Baixo	14	1	15	15
Karajá do Grisote	5	1	6	11
Javaé	46	61	107	134
Gorotire	4	78	82	83
Caiapó	0	0	0	3
Tapirapé	0	0	0	1
Não identificada (Cemitério de Fontoura / Região do Araguaia/ Ilha do Bananal)	12	34	46*	63
S. procedencia	1	0	1	3
Total	243	211	454	527

*Dezesseis objetos encontram-se no Setor de Arqueologia – MN.

Quadro sobre a coleção Lipkind no contexto do projeto Kanaxywe em 2016, retirado de Gripp, 2016, p. 3.

Relação étnico-quantitativa dos objetos registrados e localizados coleção William Lipkind

	Adornos de materiais ecléticos, indumentária e tocador	Adornos plumários	Armas	Cerâmica	Cordões e tecidos	Instrumentos musicais e de sinalização	Objetos rituais, mágicos e lúdicos	Trançados	Utensílios e implementos de madeira e outros materiais	Total por etnia
Karajá	9	36	20	53	17	4	35	23	21	218
Javaé	9	17	7		32	9	29		4	107
Gorotire	71	4	2				1	4		82
Caiapó										
Tapirapé										
Não identificada (Cemitério de Fontoura / Região do Araguaia/ Ilha do Bananal)	19	1	1	1			1	5	18	46
S. procedencia			1							1
Total por tipologia	108	58	31	54	49	13	66	32	43	

Quadro sobre a coleção Lipkind no contexto do projeto Kanaxywe em 2016, adaptado do Quadro de Gripp, 2016, p. 3.

O primeiro quadro faz uma relação entre os itens já localizados pela museóloga Cecília Ewbank (dispostos na coluna “LOCALIZADO CECÍLIA”) e pela museóloga Maria Gripp (dispostos na coluna “LOCALIZADO MARIA”), que somados resultam no quantitativo dos objetos localizados por etnia (dispostos na coluna “LOCALIZADOS TOTAL”). A última coluna faz referência às documentações disponíveis – nos Livros do Tombo e Fichas de catalogação das peças – que indicam os itens da coleção Lipkind (dispostos na coluna “REGISTRADOS”). O segundo quadro organiza as informações segundo etnia e tipologia de classificação dos objetos segundo as categorias de Berta Ribeiro (1988).

Após essa primeira etapa no Museu Nacional, seguimos (parte da equipe do projeto Kanaxywe e eu) para a aldeia de Santa Isabel do Morro (MT) em Julho de 2014. Em dez dias de trabalho alguns interlocutores tomaram conhecimento das peças abrigadas no Museu Nacional. Como não era possível “levar” a coleção até a aldeia, foram impressas as fotografias dos *objetos* (em papel couchê, L2, fosco) depois recortadas e plastificadas, formando cartões (prancha I)⁶.

O envolvimento no projeto Kanaxywe e o estudo da coleção Lipkind foram fatores que me levaram a tomar conhecimento das *coisas do hyri*⁷, tema dos capítulos seguintes. Contudo, o trabalho não se detém na análise da coleção ou da interpretação desses *objetos* no contexto museológico, antes segue a proposta do projeto Kanaxywe, que almeja uma exegese sobre a coleção a partir da experiência etnográfica junto aos Karajá no momento do seu reencontro com essa coleção. Foi seguindo esses objetivos que também guiei as reflexões acerca das *coisas do hyri*, tendo como fundamental linha de pensamento as reflexões e as interpretações elaboradas junto aos interlocutores Karajá.

⁶ A parte imagética do trabalho, fotos, recortes de jornais e desenhos estão organizados em pranchas. Optei pelo modelo inspirado nas pranchas de Bateson e Mead (1962) no trabalho que publicaram sobre os Balineses. Dessa maneira, as imagens estão agrupadas nas pranchas seguindo as ideias que são discutidas no decorrer do texto, na medida em que trabalho as questões teóricas e descritivas remeto o leitor à prancha como recurso expositivo das ideias desenvolvidas, apontando também – além de toda a sua composição – a imagem específica na prancha (representadas por letras maiúsculas em negrito) sobre a qual discorro no texto.

⁷ *Hyri* seria o equivalente à figura do xamã entre os Karajá, o assunto será aprofundado no próximo capítulo.

Prancha I- Apresentação dos cartões fotográficos da coleção Lipkind



A. Da esquerda para direita: Sokrowé, Ixysé e Rafael de Andrade. Apresentação dos cartões fotográficos da coleção Lipkind na Prelazia de São Félix do Araguaia. Foto: Manuel Ferreira Lima Filho, São Félix do Araguaia (MT), 2014.



B. Sokrowé analisando e classificando a coleção Lipkind por meio dos cartões fotográficos. Foto: Rafael Santana Gonçalves de Andrade, São Félix do Araguaia (MT), Julho de 2014.

Outro fator que guia a análise aqui apresentada é o termo *coisa* como é proposto por Tim Ingold (2012). O autor nos convida a imaginar um ambiente sem objetos (ASO) e demonstra a impossibilidade de condução da vida nesse meio. A indispensabilidade do que chamamos de *objetos* em nossas vidas demonstra como há uma complexa ligação ou união de inúmeros elementos em volta desses “*objetos*”. Essa definição, expressa no termo *objeto*, remete, segundo o autor, a um “fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas” (INGOLD, 2012, p. 29). A saída que defende Ingold é o termo *coisas* como um “agregado de fios vitais”, propondo “uma ontologia que dê primazia aos processos de formação ao invés do produto final, e aos fluxos e transformações dos materiais ao invés dos estados da matéria”. É nesse sentido que uso a palavra *coisa*, acionando o termo *objetos* quando quero me referir à abordagem que tomam as *coisas* ainda como fatos consumados, finalizadas e inertes no tempo. Esses conceitos serão trabalhados no decorrer da dissertação.

Nesse primeiro encontro na aldeia foram estabelecidas relações com os principais interlocutores: Sokrowé e sua família. Dando continuidade à primeira etapa de julho de 2014, retornei à aldeia em março de 2015 e realizei pesquisa de campo durante quinze dias. Mas, antes de prosseguir com o relato dessa inserção em campo, faço uma pausa para apresentar detalhes etnográficos sobre os Karajá, e assim propiciar um melhor entendimento das relações que emergiram em campo.

Os Karajá

Os Karajá estão localizados na região central do Brasil, ocupando uma zona de transição entre o cerrado e a floresta, se concentrando próximo aos rios que compõem a bacia amazônica, sobretudo o rio Araguaia, *berohoky* (grande rio na língua nativa). Os linguistas e etnólogos compreendem os Karajá como um grupo maior que é subdividido em outros três grupos, a saber: os Javaé, os Xambioá e os Karajá propriamente ditos. É notável na literatura antropológica que ambos compartilham características sociais, culturais e linguísticas muito próximas, o que levou os pesquisadores a produzirem suas reflexões etnológicas a partir dos três grupos, como é o caso de Ehrenreich (1948), Krause (1940/44), ou concentrando suas reflexões a partir dos Javaé e dos Karajá como os trabalhos de Toral (1992) e Patrícia Rodrigues (1993). Há ainda as etnografias específicas sobre os Karajá, como, por exemplo, a de Lima Filho (1994) e a de Edna Taveira (2012).

Ambos os subgrupos são falantes da língua Karajá, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê⁸. *Iny*⁹ é como se autodenominam e significa “nós” ou “nosso povo” na língua nativa *inyrybè*. O fato de falarem a mesma língua, aliado aos aspectos semelhantes notados pelos pesquisadores durante rituais e práticas cotidianas, fez com que fosse empregado o termo Karajá como definidor da junção dos três grupos menores falantes da língua: Javaé, Xambioá e Karajá¹⁰. Mas, nessa interpretação, cabem ainda duas ressalvas:

(1) A necessidade dessa classificação tem servido mais ao sistema político ocidental como a definição de políticas (facilidade que tem a junção dos três grupos na alocação dos postos de saúde ou definição de políticas assistencialistas de Estado) e a produção de conhecimento (como pode ser notado na própria abordagem antropológica). Não se nota entre os Javaé, Karajá ou Xambioá – seja atualmente ou em tempos pretéritos – a necessidade de se denominarem enquanto um grupo único que se subdivide em três, pelo contrário, quando interpelados sobre o assunto fazem questão de se diferenciarem e pontuam que se trata de três grupos distintos. Há também questões ideológicas quanto à origem das etnias, em que cada uma afirma ser o grupo original do qual se desmembraram os demais.

(2) Ao mesmo tempo em que essa classificação parece estar limitada às necessidades ocidentais, também encontra respaldo em algumas situações cotidianas dos próprios Karajá, Javaé ou Xambioá. Pois, eles próprios fazem alusão às semelhanças que têm como etnias. O tema de estudo sobre o qual me debrucei – por exemplo, *o obi*, uma das *coisas do hyri* – foi várias vezes elencado pelas pessoas com quem dialoguei como sendo recorrente e parte fundamental das atividades xamânicas entre os Karajá e os Javaé.

As relações entre Karajá e Javaé são ainda mais esclarecedoras. Devido às agressividades sofridas nos aldeamentos e ao trabalho forçado que a sociedade envolvente impôs aos Javaé, eles se distanciaram, por longo período, do contato com os não indígenas. A falta de informações quanto à movimentação dos estrangeiros era minimizada pela

⁸ Eduardo Ribeiro, em sua tese de doutoramento, explica que a proximidade da língua Karajá às línguas Jê foram apontadas por Karl von den Steinen, e essa proposta formava o núcleo do tronco Macro-Jê. Contudo, ela foi contestada por Ehrenreich em 1994 (RIBEIRO, 2012, p. 261). Mais tarde, Irvine Davis (1966) propôs uma solução para a questão baseado em seus dados de campo, que indicavam que a língua Karajá pertencia ao tronco Macro-Jê, sustentando a existência do troco linguístico. Essa mesma proposta veio a ser aprofundada por Eduardo Ribeiro (2012) que também confirma a língua Karajá pertencente ao tronco Macro-Jê. Para mais informações sobre as línguas indígenas brasileiras ver também Aryon Rodrigues (2002).

⁹ No decorrer do texto, vou me referir aos Karajá – o subgrupo – também como *iny*. Essa autodenominação é usada pelos outros dois grupos, contudo nota-se que os Javaé, por exemplo, têm usado o termo *iny* Javaé. Como o trabalho em questão versa sobre o grupo Karajá, vou usar a autodenominação *iny* somente para me referir a eles, escrevendo Javaé ou Xambioá para me referir aos outros dois grupos.

¹⁰ A partir daqui, quando não for feita a menção ao grupo maior, usarei o termo Karajá para me referir ao subgrupo Karajá.

comunicação que mantinham com os Karajá. Os *tori*¹¹, dessa maneira, passaram a estabelecer contato com os Javaé, até a primeira metade do século XX, por meio dos Karajá, como foi o caso de Krause (1941a, p. 300) em 1909.

Esses laços que cooperam para as semelhanças entre os grupos são ainda mais estreitados pelos casamentos, sendo comum encontrar Javaé nas aldeias Karajá ou Karajá nas aldeias Xambioá, por exemplo. Contudo, esse fator pode ser questionado já que esses casamentos também ocorrem com os Tapirapé – grupo tupi que habita região próxima à ilha do Bananal – ou outros grupos próximos, como os do Xingu. Nesse caso, notam-se, mesmo sendo de línguas diferentes, trocas culturais significativas entre esses grupos, como será apresentado mais adiante.

Se aprofundarmos nessas questões é possível notar semelhanças e recorrências culturais em toda a região próxima aos Karajá. Sem o menor problema, coexistem, entre os grupos, discursos e práticas que delineiam tanto diferenças quanto semelhanças. Em suma, essas questões apresentam menos um problema para o cotidiano dessas etnias do que para as políticas ocidentais e a produção do conhecimento científico que anseiam pelos signos definidores das identidades.

Como não é o objetivo do trabalho debruçar sobre essas questões, alerto apenas para o fato de que os Karajá, Javaé e Xambioá se assemelham mais do que se diferenciam, quando são comparados às etnias de outras línguas, como os Xavante, por exemplo. Dito isso, as análises que seguem apresentadas no trabalho, quando acionam essas relações entre os grupos, estão voltadas para os Karajá, acessando, quando necessário, as comparações possíveis com os Javaé, dentro dos limites apresentados.

Essas questões, na verdade, remontam a uma discussão de Krause no início do século XX. Segundo o naturalista alemão, o nome Karajá veio de *Carajás*, que foi o primeiro nome apontado em documentos por um viajante de nome José Machado em 1772 (KRAUSE, 1941c, p. 187). Toral (1992, p.17), mais tarde, retomou o assunto afirmando que a designação *Carajás* veio do termo *Caraiáúnas* ou *Carajáuna*, usado no fim do século XVI para remeter aos indígenas do baixo e médio Araguaia. Notadamente, com a ocupação da região, convencionou-se por parte da sociedade nacional, o nome *Carajás* para os habitantes dessa

¹¹ *Tori* é traduzido pelos Karajá como “Branços”, o termo vem do nome de uma espécie de coruja nomeada pelos Karajá como *tori-tori*. Relatam que essa coruja anuncia, repetindo “*tori, tori, tori, tori*”, quando um “branco” se aproxima. Desse modo, ficaram referenciados como *tori* os novos “outros” (os não indígenas) contatados. O termo ainda é usado pelos grupos falantes da língua Karajá, mas tem sido traduzido como “não indígenas” ao invés de “brancos”.

região, sobretudo no trecho que marca a Ilha do Bananal. Como consta em documentos oficiais, tal nome é citado desde a segunda metade do século XVIII (ATAÍDES, 2001).

Depois do trabalho de Krause, o nome *Karajá* passa a ser aceito pela comunidade científica tanto como se referindo ao grupo maior falante da língua Karajá quanto ao subgrupo de mesmo nome. Gerando controvérsias, uma vez que o foco de trabalhos científicos voltados para o subgrupo (Karajá) acabou estabelecendo-os no centro das reflexões, provocando a sensação de que é a principal sociedade de onde se desmembraram os Javaé e os Xambioá. Essa é uma prática discursiva que aponta a interferência de ideias não indígenas nas relações interétnicas dos três grupos.

Tais ideias permaneceram como verdade pelo pouco contato que tinham os não indígenas com os Javaé ou Xambioá. De alguma forma, essa visão ainda perpetua no senso comum. O “certificado” de “originalidade” por parte dos Karajá foi ainda sustentado pela abertura política ao diálogo que o grupo manteve com a sociedade nacional, como será aprofundado mais à frente. Cabe ressaltar ainda que se o discurso da originalidade já estava de alguma maneira presente entre os grupos, como marcador da diferença entre eles, os Karajá souberam utilizar tal posicionamento a seu favor (como habituados que são em matéria de relações políticas) nos diálogos estabelecidos com governantes ou representantes oficiais do Estado.

As aldeias dos Karajá estão situadas no médio Araguaia, em ambas as margens do rio (Mapa 2). À montante do grande rio, no estado de Goiás, há ainda duas aldeias na cidade de Aruanã (GO), de nomes: *Buridina* e *Bdè-Burè*. À jusante, no estado do Pará, próximo aos Xambioá, há também aldeias Karajá, no município de Santa Maria das Barreiras (PA). Portanto, ao longo do rio Araguaia, pode-se encontrar aldeias Karajá nos estados de Goiás, Mato Grosso, Tocantins e Pará. Sob as definições legais que o Estado Brasileiro dá à ocupação das terras por povos indígenas, pode-se dizer que a maior parte das aldeias Karajá estão situadas no Parque do Araguaia, nome dado à Terra Indígena homologada em 14 de abril de 1998 (BRASIL, 2016). O parque tem a extensão de 1.358.499,4784 hectares e cobre quase toda a Ilha do Bananal, que tem 322 km de extensão e é considerada a maior ilha fluvial do mundo (Mapa 1).

Segundo o censo do IBGE de 2010, a população total de pessoas indígenas correspondentes ao grupo maior Karajá é de 6.123 pessoas. Entre essas, 4.326 são do subgrupo Karajá, 1.442 do subgrupo Javaé e 255 do subgrupo Xambioá (BRASIL, 2010).



Mapas 1– Rio Araguaia e Ilha do Bananal do Brasil
RODRIGUES, 2008, p. 40.

Prancha II – O desenvolvimentismo na Ilha do Bananal



A. Ruínas do Hotel JK à esquerda e uma casa Karajá à direita, ao fundo o rio Araguaia na Aldeia JK. Foto: Manuel Ferreira Lima Filho, Aldeia JK (TO), julho de 2014.



B. Recorte de Jornal do Arquivo SEMEAR – MN: a reportagem relata sobre a visita de Getúlio Vargas à Ilha do Bananal e menciona Wataú como o chefe Karajá que recebeu Vargas em nome de todos os indígenas da Ilha. (SEMEAR, 2005)



OS DOIS CACIQUES

Na sala da biblioteca do Palácio da Alvorada, no meio-dia morno do último domingo, JK despachou com o Cacique Uataú, chefe dos carajás, os donos naturais da ilha. O chefe índio (pitando cigarro americano) expôs as suas reivindicações (cama e remédios) e fez confidências ao Presidente: tinha duas espôsas, que viviam juntas, sem briga. JK recebeu arco e flecha e bonecos de barro. Uataú lembrou ao Presidente o seu conhecimento com Getúlio, ocasião em que a sua tribo contava com três chefes: Maloá, Curiola e êle, Uataú. Saindo vitorioso de uma luta contra os guerreiros, Getúlio fez dêle o chefe absoluto da nação carajá.

C. Notícia do encontro entre Juscelino Kubitschek e Wataú em Brasília, publicada no jornal *O Cruzeiro*, em 4 de junho de 1960. (MEMORIAVIVA, 2016)

A questão da terra nos leva ainda ao tema do contato com a sociedade nacional, que desde os primeiros séculos da chegada dos europeus tem sido uma constante entre os Karajá. As condições favoráveis para navegabilidade do rio Araguaia durante todo o ano e o crescente interesse dos colonizadores pelo interior do Brasil foram os principais fatores que contribuíram para o constante contato. São muitos os relatos de viajantes, exploradores e religiosos sobre os Karajá da Ilha do Bananal (ATAÍDES, 2001). Cabe ressaltar que mesmo diante do crescente movimento de estrangeiros não indígenas na região, os Karajá não optaram por explorar outras terras ou se manterem longe dos desconhecidos. Persistiram, ao contrário, em estabelecer relações, pacíficas e/ou conflitantes, com a sociedade envolvente na medida em que avançavam as fronteiras expansionistas.

Senão um aspecto étnico próprio dos Karajá, a maestria com que se envolvem em relações políticas e diplomáticas com os não indígenas tem sido característica marcante do grupo no último século. Nota-se que aperfeiçoaram as técnicas diplomáticas desde os primeiros contatos, pois não tardou o interesse dos não indígenas naquela região que logo fundaram vilarejos e intensificaram a exploração dos recursos naturais disponíveis.

Por parte da sociedade nacional, tendo em vista os quase cinco séculos de contato, os Karajá foram tidos como “exemplares” do “bom selvagem”. Sem dúvidas, nesse tempo, houveram diversos momentos de investidas expansionistas que os viam como empecilho para o desenvolvimento do país. Mas, para compreender melhor o jogo político e a trama histórica que envolve os Karajá cabe pontuar os momentos marcantes em que sua imagem foi o exemplo do “índio verdadeiro” aos olhos do Ocidente.

De fato, como já exposto, a região do médio Araguaia e a Ilha do Bananal foram, desde os primeiros séculos de ocupação do território brasileiro, de conhecimento dos não indígenas. Mas o interesse nacional na região se intensificou na primeira metade do século XX, em especial pelo movimento de interiorização do país: a marcha para o oeste.

A apropriação e a ocupação do centro do Brasil era ambição política desde o governo de Getúlio Vargas (1930–1945 e 1951–1954). Foi nessa toada desenvolvimentista, que o então presidente Vargas visitou os Karajá na Ilha do Bananal (prancha II, **B.**) em outubro de 1940 (LIMA FILHO, 2001, p. 41). Na ocasião, foi construída uma pista de pouso na aldeia Santa Isabel do Morro para receber a comitiva presidencial. O ato simbólico em sua composição amalgamava os ideais do Estado-Nação de expansão das fronteiras e avanço das terras produtivas brasileiras. O movimento cresceu e se efetivou por meio de instituições – como a Fundação Brasil Central (FBC) no período de 1943 a 1967; e a Superintendência do

Desenvolvimento do Centro-Oeste (SUDECO) de 1967 a 1979 – criadas para por em prática os planos políticos que tiveram continuidade nos governos seguintes como o de Juscelino Kubitschek (1956–1961) e a ditadura militar de (1964–1985) (LIMA FILHO, 2001).

Nessa leva desenvolvimentista veio a ser fundada a cidade de São Félix do Araguaia por Severiano das Neves, em 23 de maio de 1941. Severiano veio junto com outros imigrantes da região do Maranhão e Piauí a procura de terras para criação de gado (LIMA FILHO, 2001). Agarrados à crença religiosa, o próprio nome da cidade foi o clamor divino para proteção contra os indígenas, como descreve em nota Lima Filho:

São Félix de Valúá foi um dos primeiros membros da ordem da Santíssima Trindade Redenção dos Cativos do Século XIII. Quando foi considerado Santo, São Félix passou a ser venerado na Europa para proteger os cristãos contra os mouros. A devoção foi introduzida no nordeste pelos missionários europeus e adaptada no Brasil para proteção contra os “caboclos” ou índios. (LIMA FILHO, 2001, p. 120, nota 15)

Vencendo os perigos da viagem, os imigrantes se instalaram na região nordeste do estado do Mato Grosso, às margens do rio Araguaia. O vilarejo foi erguido próximo à aldeia Santa Isabel do Morro, que estava a apenas trinta minutos de barco à jusante (LIMA FILHO, 2001). A escolha da região se deu justamente devido à prosperidade do pasto que lhes servia a Ilha do Bananal, que no período de seca permanece verde, garantindo a nutrição do gado ao longo de todo o ano.

O próprio local onde a cidade foi fundada contém vestígios arqueológicos da presença dos Karajá. O atual museu da cidade tem, em sua exposição permanente, utensílios de cerâmica coletados em prospecção feita pela arqueóloga Irmhild Wust, em 1996, na rua 2 em São Félix do Araguaia. O sítio está registrado no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos do IPHAN com o código MT-AR-003 e nomeado no sistema como: “Antigo Cemitério Karajá de São Félix do Araguaia”. As escavações indicaram que a cidade foi erguida em cima de um antigo cemitério *inỹ* (prancha III). Em conversa pessoal, Manuel Lima Filho relatou que foi delimitado um espaço, no extremo norte da cidade, que os *inỹ* de Santa Isabel do Morro reivindicaram como um cemitério tradicional¹². Em 1990, voltaram a enterrar pessoas no lugar. Watáu, uma importante liderança Karajá, foi enterrado nesse cemitério.

O gado que veio com os imigrantes tornou-se problema sério para os *inỹ* nas décadas seguintes. Se no passado o impacto era mediano ou pequeno, a ambição expansionista do ocidente adensou o número de criadores de gado e atraiu investidores. Os

¹² O sítio arqueológico que demarca o cemitério está registrado no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos sob o código CNSA MT01333

sertanejos de outrora, sem escolha, cederam lugar aos latifúndios de fazendeiros, que exploraram por décadas os pastos da Ilha do Bananal.

Esse cenário de exploração e expansão do modelo de produção ocidental se repetiu em toda a extensão do território brasileiro. Tal problemática está encravada na história do contato. A forma como se davam esses encontros parece se repetir no tempo até os dias de hoje, como em São Félix que, em momento festivo, se acalma e passa a ter o indígena como aliado para atração de turistas e prosperidade da cidade. Ao mesmo tempo em que – fora desses períodos de exceção – voltam a serem entendidos sob os preceitos desenvolvimentistas, voltando assim ao estatuto de inimigos do progresso. É nessa toada que parece se repetir o que assinala Souza Lima sobre a colonização do Brasil, aos indígenas não resta senão duas categorias específicas: a de aliados ou inimigos. Nesse sentido,

Aos povos aliados caberia a virtude de serem os proto-integrantes do proto-Brasil, na retórica dos europeus ávidos por novidades e por abandonarem o primitivismo, por se converterem, por defenderem as “terras portuguesas”. Seriam os futuros Ioiô e Iaiá, os desejáveis. Aos indígenas seus inimigos (e também dos portugueses) foram reservadas as qualidades inversas, a de inconstantes, traiçoeiros, selvagens, tecnologicamente primitivos, perversos, demoníacos. Aprendeu-se isso na escola, desde o ensino fundamental, por muito tempo como os tupis e os tapuias. Uma categorização assim relacionada aos portugueses nada nos diz sobre os indígenas, mas sobre sua utilidade para o colonizador. (SOUZA LIMA, 2005, p. 237).

Em termos gerais, essas alianças são vistas antes à luz do anseio ocidental de um projeto de relações pacíficas, que torna propícia a expansão desenvolvimentista e extrativista das regiões habitadas por essa alteridade indesejada. E, nesse caso, pouco importa se recorre-se a alianças ou à aniquilação daqueles que impedem o “crescimento” e a “modernidade” da sociedade nacional em sua busca pelos ideais de “progresso”.

Diante do interesse pela região, os Karajá adentraram de forma expressiva no cenário político nacional como aliados. Exemplos marcantes dessa inserção se deu na década de 1950, decênio em que foram efetivadas as políticas expansionistas do governo Juscelino Kubitschek. Um dos primeiros contatos do presidente com os Karajá ocorreu durante a primeira missa de Brasília em 3 de maio de 1957 (LIMA FILHO, 2001, p. 97). Os Karajá dançaram e prestigiaram o evento que evocava os signos de uma terra colonizada: tratava-se da alusão à primeira missa do Brasil. Se outrora eram os Tupinambás da costa os “índios” da nova terra, agora os Karajá se faziam presentes como os representantes indígenas de um “novo Brasil” que se erguia no planalto central. Para completar a cena, presenciavam o mesmo evento homens e mulheres do alto escalão do governo e empresariado brasileiro. Juscelino, naquele ato, ambicionava ser o construtor da nação moderna, fundindo em um só ponto toda a diversidade que havia na tênue linha entre os “selvagens” do médio Araguaia e

os cariocas “civilizados”, pondo-os todos a marchar rumo ao progresso e ao desenvolvimento (LIMA FILHO, 2001).

Como parte de seu projeto ambicioso, Juscelino Kubitschek viu na ilha do Bananal – devido ao posicionamento geográfico em relação à nova capital (Brasília) e à navegabilidade do Araguaia – a possível retomada da marcha para o oeste. Isso levou ao início da Operação Bananal, deflagrada pelo presidente em 1960 (LIMA FILHO, 2001). A ilha recebeu, então, as hordas do desenvolvimento, operários, máquinas e a promessa da modernidade, como descreve Lima Filho:

[...] Juscelino moveu-se para os lados. Convocou Oscar Niermayer, que projetou o Hotel Turismo, o hospital indígena e um prédio administrativo que se chamou Alvoradinha. Ainda foram construídas uma escola, uma pista asfaltada e uma base militar da FAB. Índios, candangos, funcionários da FBC, sertanejos, militares e projetistas, todos unidos pelo ufanismo modernista de JK, no centro do Brasil [...] (LIMA FILHO, 2001, p. 101).

O brusco avanço da sociedade nacional rumo ao território Karajá não cessou nos anos seguintes. A ditadura militar também deu sequência às políticas desenvolvimentistas e manteve o funcionamento do Hotel JK e a base militar da aeronáutica na ilha do Bananal. Também efetivaram a Guarda Rural Indígena entre os Karajá, política do governo de exceção também colocada em prática em outros grupos indígenas no território brasileiro, que ao armar e treinar os indígenas tinha como meta fazê-los policiar suas próprias terras. Mas antes, a política visava o controle das terras indígenas por parte dos militares, que com a guarda poderia ter acesso e controlar a entrada e saída de indígenas e não indígenas nas terras em questão, prevenindo qualquer inconveniência que os “silvícolas” poderiam causar por ocasião de relações conflituosas com a sociedade envolvente (FREITAS, 1999).

Ao longo da segunda metade do século XX, além dos já citados acontecimentos, os Karajá ainda lidaram constantemente com a invasão da ilha do Bananal por fazendeiros da região, que em tempos de seca levavam o gado para usufruir dos pastos que se mantêm verdes mesmo nessa época do ano. Ainda sob a égide do discurso desenvolvimentista, eles passaram pelo risco da pavimentação da BR-242 no trecho que ficaria conhecido como a transbananal. O objetivo era facilitar o escoamento da produção de soja do estado do Mato Grosso, projeto que só não vingou graças às dificuldades naturais que a própria ilha impôs ao empreendimento (RODRIGUES, 1993).

Prancha III – Sítio arqueológico em São Félix do Araguaia (MT)



A. Quadro descritivo da escavação do sítio MT-AR-003, exposto no Museu de São Félix do Araguaia. Foto: Manuel Ferreira Lima Filho, São Félix do Araguaia (MT), março de 2010.



B. cerâmicas arqueológicas expostas no Museu de São Félix do Araguaia. Foto: Manuel Ferreira Lima Filho, São Félix do Araguaia (MT), março de 2010.



C. cerâmicas arqueológicas expostas no Museu de São Félix do Araguaia. Foto: Manuel Ferreira Lima Filho, São Félix do Araguaia (MT), março de 2010.

Mais tarde, o discurso do bom selvagem e da preservação ambiental, atrelados à imagem dos indígenas, levou o governo a estampar a face de uma mulher Karajá na nota de Cr\$ 1.000,00 (mil cruzeiros) (LIMA FILHO, 1994), somando para o grupo mais uma aparição a nível nacional. Nesse meio tempo, cresceu igualmente o interesse acadêmico na região e o trânsito de pesquisadores se intensificou nas aldeias ao longo do médio Araguaia.

Mais recentemente, como parte de uma nova abordagem a respeito do patrimônio cultural brasileiro, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em parceria com a Universidade Federal de Goiás (UFG) deu início, em 2009, ao processo que culminou no registro do modo de fazer as bonecas Karajá – *rtixo(k)o* – como patrimônio cultural do Brasil. Essa foi uma forma de os Karajá, mais uma vez, retomarem o seu espaço na arena política nacional, dessa vez evidenciando o papel da mulher Karajá e a ressonância de suas ações no cotidiano do grupo e nas relações políticas com a sociedade envolvente (LIMA FILHO *et.al.*, 2011).

É notável que a maior parte do impacto – benéfico ou não – que decorreu dos interesses da sociedade nacional nos Karajá ficou concentrado nas duas grandes aldeias do grupo, Fontoura e Santa Isabel do Morro (Mapa 2). O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) se instalou, na época, entre as duas aldeias e deu acesso à saúde, ao mesmo tempo em que chegavam as missões cristãs a fim de impor-lhes a religião (TORAL, 1992).

As interferências significativas, em termos das religiões cristãs, se deram no início do século XX com os batizados dos Karajá, realizados por padres Dominicanos de Conceição do Araguaia (PA) (TORAL, 1992, p. 46), sendo a presença católica em São Félix do Araguaia exercida ainda hoje pela instituição da Prelazia de São Félix do Araguaia, presidida por Dom Pedro Casaldáliga Plá e criada em 13 de maio de 1969 (PRELAZIA, 2016).

As missões protestantes também vieram no início do século XX com missões inglesas que se instalaram nas proximidades de Santa Terezinha (MT), cidade que margeia o rio Araguaia na altura da Ilha do Bananal e está próxima da aldeia Macaúba (TORAL, 1992, p. 47). Nesse mesmo lugar, depois que os grupos protestantes ingleses abandonaram a região, os missionários da *New Tribe Mission* – grupo estadunidense – se instalaram e prosseguiram com a evangelização dos Karajá. Todavia, foram os adventistas que permaneceram em maior número e grau de influência nas aldeias ao longo do médio Araguaia. Já na década de 1940, os missionários adventistas faziam incursões entre os Karajá, principalmente em Santa Isabel do Morro. Porém, foi a partir da década de 1980 que as ações da igreja adventista

intensificaram, focando suas atividades em Fontoura e Santa Isabel do Morro (PORTO, 2009).

Na década de 1990, os missionários ordenam como pastor João Wehería, nascido em Fontoura, que sempre esteve ligado aos assuntos da igreja e chegou a estudar na sede adventista em São Paulo (SP) (PORTO, 2009). A ordenação de um indígena como pastor foi o primeiro caso entre os adventistas no Brasil. João Wehería também teve importante atuação na igreja construída em Santa Isabel do Morro, que está em pleno funcionamento atualmente e é conduzida por pastores Karajá.

Em meio a essa imposição ideológica cristã, os Karajá demonstram uma maestria política na relação com esses missionários. Resguardados o tom impositivo e a violência simbólica que marcam o processo de evangelização, os missionários procuravam recompensar os “convertidos” com estudos superiores e acesso a bens materiais não indígenas. Nesse sentido, os Karajá notaram as vantagens que havia em aderir aos apelos dos missionários, como o acesso à educação e o distanciamento das bebidas nas aldeias. Viram ainda, na religião cristã, a possível defesa contra as práticas de feitiçaria.

O caso dos indígenas alcoolizados, problema que assola os Karajá há tempos, gerou e ainda provoca conflitos e tensões. Como o uso da bebida alcoólica é evitado pelos adventistas, muitas famílias viram na religião uma justificativa para se distanciarem das pessoas que fazem uso da bebida, evitando transtornos. Esse afastamento, em Santa Isabel do Morro, gerou inclusive a formação de outras aldeias, como a aldeia JK, que também é conhecida por ser composta – em sua maioria – por famílias adventistas.

Sobre a defesa contra a feitiçaria ouvi de um senhor, em Santa Isabel do Morro, vários comentários pejorativos quanto às práticas de seus pares, que na ocasião se reuniam para o ritual de iniciação masculina: *hetohokÿ*. Esse senhor fazia analogias entre heróis mitológicos Karajá e demônios do cristianismo. Mais tarde fui descobrir que ele era um *hyri*, que ao ser acusado de feitiçaria, prática que em casos extremos leva à morte do feiticeiro, viu na religião adventista uma saída para livrar-se das consequências que poderiam lhe trazer aquelas acusações. Agora, como evangélico, passou a fazer acusações constantes às práticas tradicionais Karajá.

Essas situações aqui elencadas demonstram o quão longe está de ser unilateral a relação entre os Karajá e a sociedade nacional. O interesse do governo brasileiro nos Karajá como mais um componente do mosaico retórico da nação, a empreitada cristã dos missionários ou a própria investigação científica da academia estão longe de resumir uma

história que tem a sociedade brasileira (em sua ocidentalidade) como única protagonista. Esses mesmos eventos e interesses históricos tiveram seus respectivos impactos e ganharam suas próprias versões no contexto social Karajá, o que culminou em mudanças e transformações no cotidiano do grupo, ao modo da tese de Sahlins (2008) das metáforas históricas e realidades míticas.

Como tentativa de ver o *outro* lado dessa história, voltemos à visita de Vargas à ilha do Bananal. Naquela ocasião, o presidente foi recebido pelos Karajá na atual aldeia Santa Isabel do Morro (TO). Vargas, envolvido pela retórica da tradição, estava ávido por uma imagem representativa do “bom selvagem” amazônico. Wataú foi quem recebeu o presidente. Era um rapaz jovem e forte, conhecido por todos na aldeia por andar sempre com a pintura corporal de ocasiões festivas e com um emblemático cocar usado por jovens em rituais do grupo. Na ocasião, a liderança da aldeia Maluá, que deveria receber Vargas, havia se ausentado por obrigação de uma visita a um parente adoentado. Mas foi conveniente para o presidente ter diante dele a figura de Wataú, que naquele dia foi nomeado cacique pelo “grande chefe” do Brasil.

Com o tempo, a legitimidade de Wataú se solidificou, foi ele quem negociou com Kubitschek a Operação Bananal (prancha II, C.). O então cacique nomeado por Vargas, o “chefe para os brancos” – *toriweddu* –, representou os Karajá diante de Juscelino e acertou a construção do Hotel – parte do projeto da operação Bananal – em troca de um engenho e casas para os indígenas (LIMA FILHO, 2001, p. 98).

Ouvi histórias sobre Wataú de vários Karajá em Santa Isabel do Morro. Depois que foi instituído “chefe para os brancos” por Vargas, uma nova força política se ergueu e se estabeleceu em Santa Isabel do Morro. Com a nova liderança de Wataú surgiram tensões internas marcadas pelo conflito entre as lideranças tradicionais do grupo e a nova liderança que emergiu da relação com a sociedade nacional. Esse assunto será desenvolvido mais adiante.

Surgiram novos líderes, como o caso de Wataú, com novas demandas. Muitos perceberam a necessidade de usar as ferramentas dos *tori* a seu favor e saíram da aldeia em busca de formação superior; passaram a ocupar vagas em repartições públicas, conquistando espaço nas estruturas político-administrativas do país.

O Hotel JK e o fasto projeto modernista brasileiro com a mesma voracidade com que veio sucumbiu em chamas¹³, permitindo, enfim, a retomada do espaço pelos Karajá, que mantiveram ainda o fiasco em memória dando o mesmo nome do hotel a então aldeia fundada no lugar (prancha II, A.).

Em meio a tantos acontecimentos e situações conflituosas ainda tiveram que lidar com problemas internos do grupo, como a feitiçaria e as desavenças entre famílias. Na década de 1990, lutaram contra o crescimento alarmante dos *itxanté* – “loucos”, na língua nativa – que foi relatado por alguns pesquisadores (LIMA FILHO, 2001; LEITÃO, 1997; TORAL, 1992). O caso parecia ser recorrente entre os Karajá, contudo cresceu – no período citado – de forma incontrolada. Toral (1992) o definiu como uma incorporação violenta de espíritos que faz com que a pessoa tenha ataques de violência contra si ou contra outras pessoas que estejam por perto, a situação era revertida e controlada pelos *hyri* na aldeia. Esses acontecimentos foram, inclusive, estudados por Hans Dietschy (1976) em 1954-55, que descreve os eventos de *itxanté* presenciados em campo e os interpreta à luz das teorias psicanalíticas.

Nos últimos anos, desde 2013, também vêm crescendo de maneira alarmante os casos de suicídio entre os jovens Karajá. Agora, além de estarem envolvidos em toda essa trama histórica, dilemas e problemas, eles têm que administrar a dor da perda de seus filhos. O caso mais recente que tive notícia ocorreu em janeiro de 2016, Manakukari, único filho homem do vereador Iwraru Karajá – neto de Wataú –, cometeu suicídio, provocando comoção em toda a aldeia e a reclusão do pai, que é uma importante representação política do grupo na câmara de vereadores de Lagoa da Confusão (TO) (município cujo território cobre quase toda a ilha do Bananal).

Esse lado da história, marcada pelas ações e protagonismo Karajá, revela um pouco do quanto estão longe da presunçosa definição de sociedade “primitiva” ou “atrasada” – como a própria antropologia um dia os definiu. Os Karajá nos mostram como agem e estão ativos no debate político nacional e mesmo em meio a tantas tragédias e perdas ainda dão continuidade aos seus pressupostos existenciais. O histórico do contato dos Karajá com os não indígenas aponta para o quanto ainda persistimos, como sociedade brasileira, em manter os ideais desenvolvimentistas e evolucionistas que – ao contrário do sentido que têm essas

¹³ As chamas ocorreram literalmente, segundo Lima Filho (2001, p. 108) “O Hotel JK foi totalmente destruído quando um Karajá da aldeia de Fontoura, distante 30km do local, ao retirar mel de uma grande colmeia, localizada numa árvore, ateou-lhe fogo, o qual se alastrou, atingindo o prédio e transformando em cinzas o sonho de JK.”

palavras – têm sido um retrocesso em relação à boa diplomacia que se pode manter com povos de culturas diferentes.

No dia 18 de julho de 2014, em meio às curvas sinuosas de toda essa corredeira histórica narrada, meus caminhos confluíram até os Karajá de Santa Isabel do Morro, assunto que retomo a seguir.

A confluência de horizontes: a aldeia Santa Isabel do Morro

Minha primeira visita à Ilha do Bananal (TO) se deu em julho de 2014, na companhia da antropóloga Michelle Resende e dos antropólogos Gustavo de Oliveira Araújo e Manuel Ferreira Lima Filho, meu orientador. Estávamos dando sequência às atividades do projeto Kanaxywe e levávamos pela primeira vez os cartões fotográficos da coleção William Lipkind. Foi nesse contexto que conheci a aldeia Santa Isabel do Morro, que fica a quinze minutos de barco motorizado da cidade de São Félix do Araguaia.

Santa Isabel do Morro é uma aldeia marcada por ambiguidades. Como palco para as intervenções dos governos brasileiros, emergiram tensões políticas e as clivagens internas foram atenuadas no decorrer do último século. A formação das aldeias Karajá em muitos casos está ligada aos conflitos e cisões estabelecidos entre os membros de uma aldeia já formada. Essas cisões estão, sobretudo, ligadas às acusações de feitiçaria. Contudo, as novas problemáticas, que lhes impuseram os não indígenas, têm introduzido outras demandas que contribuem para essas cisões ao mesmo tempo em que possibilitam o surgimento de novas alianças entre as famílias.

A lógica da organização social segue a da família extensa como uma unidade social política básica e mínima (TORAL, 1992, p. 59). Toral menciona ainda que o nome da família é definido “pelo nome do homem cabeça da família seguido de um pósfixo pluralizador /-*boho*/. Dessa forma, por exemplo, os *waixaboho* são os filhos, pais, esposas, genros e netos do Waixa [...]” (TORAL, 1992, p. 59). São essas unidades políticas que convivem em uma aldeia. Havendo, no passado, casos em que viviam separadas como foi relatado por Krause (1940/44) que menciona vários desses núcleos familiares ao longo do médio Araguaia.

Prancha IV – A experiência etnográfica



A. Estrutura montada pela prefeitura de São Félix do Araguaia (MT) em uma das praias formadas durante o período de seca do rio Araguaia. Foto: Manuel Ferreira Lima Filho, São Félix do Araguaia (MT), julho de 2014.



B. Rafael de Andrade no canto esquerdo, Michelle Resende, no canto direito e Gustavo de Oliveira Araújo ao fundo, no rio Araguaia em direção à aldeia Santa Isabel do Morro. Foto: Manuel Ferreira Lima Filho, São Félix do Araguaia (MT), julho de 2014.



C. Rafael de Andrade e Kaymoti, no porto Maluaré da Aldeia Santa Isabel do Morro. Foto: Gustavo de Oliveira Araújo, Santa Isabel do Morro (TO), julho de 2014.



D. Sokrowé fazendo a pintura corporal de seu filho mais velho, Idjaruma, para o *hetohokỹ*. Foto: Manuel Ferreira Lima Filho, Santa Isabel do Morro (TO), março de 2010.

A uxori-localidade é outro fator que motiva o surgimento de novas aldeias e a circulação de pessoas entre elas. Os homens Karajá quando casam vão viver com a família da esposa. Como exemplo, presenciei Idjaruma, o filho mais velho de Sokrowé, se mudar da casa do pai em Santa Isabel do Morro, para a aldeia Nova Tytemã, que fica a montante no rio. Idjaruma construiu uma casa ao lado da casa de sua sogra. Nos preceitos *inyĩ*, o homem ao se casar fica a cargo dos cuidados e dos afazeres demandados pela família da esposa.

Os *inyĩ* sempre lidaram com os conflitos internos em grandes aldeias. As acusações de feitiçaria e a densidade populacional provocavam conflitos ou reforçavam as alianças entre as unidades políticas (famílias). Esses conflitos internos eram os principais fatores para cisão das aldeias, estando presente em alguns casos ainda hoje. Atualmente, as demandas políticas da sociedade envolvente têm interferido sobremaneira nessa dinâmica interna das aldeias.

Exemplo dessa situação é a intervenção religiosa, como já foi apontada anteriormente. A aldeia Werebia é o caso mais recente desse tipo de cisão. Ela não está indicada no mapa de Patrícia Rodrigues (2008) (Mapa 2), pois foi recentemente fundada a poucos quilômetros de Santa Isabel do Morro pelos *inyĩ* adventistas.

Essas intervenções externas, que provocam cisões, concentram, em outros casos, a população em torno das grandes aldeias ou das cidades por conta das facilidades que encontram nessa região, como acesso à saúde e educação. Há casos em que, apesar de os conflitos familiares se intensificarem, as cisões não ocorrem por conta do posicionamento estratégico dessas aldeias.

A aldeia Santa Isabel do Morro se encaixa nessas especificidades de uma aldeia grande, de onde desmembraram outras aldeias, ao mesmo tempo em que aglomerou famílias, mesmo em meio a conflitos políticos. Tal concentração se deve pela posição estratégica da aldeia que se deu historicamente pelo crescente interesse dos não indígenas na região.

Getúlio Vargas, ao visitar Santa Isabel do Morro, planejou a construção de três casas de alvenaria para as principais unidades políticas *inyĩ*: Wataú – o cacique que ele havia nomeado; Arutana – líder ritual; e Maluaré – que mais tarde veio a ser líder ritual sucedendo seu pai Maluá. As casas foram erguidas em frente à pista onde pousou o avião da comitiva presidencial de Vargas. Ao lado da aldeia ainda foi implantada a base da Força Aérea Brasileira (FAB). Entre a aldeia e a base militar ergueram o Hospital Indígena, que atendia não só os Karajá, mas toda a região do médio Araguaia e inclusive o Xingu. O hospital fazia parte da operação Bananal de Juscelino Kubitschek que também levou à construção da

Alvoradinha (casa reservada ao presidente para a caça e pesca no rio Araguaia) e do Hotel JK. Mais tarde, a FAB construiu uma nova pista já em área reservada aos militares para o trânsito do Correio Aéreo Nacional (CAN) (LIMA FILHO, 2001).

Os problemas de saúde que acometeram os Karajá, além de outros benefícios que se podia ter dos não indígenas, levaram ao adensamento populacional em Santa Isabel do Morro. Contudo, os conflitos familiares não deixaram de existir, o que levou ao surgimento de aldeias menores em torno de Santa Isabel do Morro. Exemplo dessa realidade é o rompimento de Iwrraru, que o levou a fundar a aldeia Wataú, a poucos quilômetros de Santa Isabel, a qual tem esse nome em homenagem ao seu avô: o mesmo Wataú que negociou com Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek. Iwrraru deu continuidade ao legado de liderança de seu avô e, atualmente, é vereador de Lagoa da Confusão (TO).

Sendo assim, Santa Isabel do Morro é marcada por essa polaridade política que remonta à sua consolidação. Conflitos em que me vi inserido, mesmo sem a intenção de tomar partido, como fez Toral (1992), que assumiu, quando esteve em campo, uma “facção”¹⁴, sendo inclusive detido por membros da “facção” contrária a sua, em meio às tensões políticas que vivenciei.

Os caminhos que me foram possíveis percorrer em meio aos *inỹ* estão ligados a essas organizações políticas que marcam os conflitos e alianças em Santa Isabel do Morro. Para ser mais preciso, o caminho que trilhei, e que me foi dado como opção, está ligado à família de Maluaré, filho de Maluá que, por sua vez, era o líder ritual que deveria ter recebido Vargas naquele outubro de 1940. A entrada nesse ciclo se deu por meio de Sokrowé, o atual *Ixydinodu*¹⁵ de Santa Isabel do Morro.

Durante a primeira etapa de campo, em julho de 2014, na primeira visita que fiz à aldeia, eu e a equipe que acompanhava fomos direto à casa de Sokrowé. Encontramos na casa, Kaymoti (prancha IV, C) – sogra de Sokrowé – sentada numa esteira estirada ao lado da casa fazendo suas *ritxo(k)o*.

¹⁴ Toral nomeia Facção os agrupamentos políticos que compartilham de um mesmo ideal. Esses grupos vão além das unidades políticas, como as famílias, pois inclusive podem ser uniões dessas unidades. Contudo, uso as aspas, pois acredito que são, na verdade, tendências ideológicas guiadas por algumas pessoas e acionadas em momentos conflitantes para resolver pendências ou se posicionarem ante os dilemas com que lidam atualmente. O termo facções, como utilizado por Toral, parece ser um tanto fechado para a fluidez e a mobilidade com que ocorrem as alianças e conflitos políticos na atual conjuntura que vivem os *inỹ*.

¹⁵ Segundo Toral (1992), o *Ixydinodu* é a liderança tradicional da aldeia Karajá, são líderes rituais, responsáveis pela condução das cerimônias tradicionais e respeitados como representantes de cada aldeia. Era a mesma função que ocupava Maluá e depois seu filho Maluaré, como foi mencionado anteriormente. Antes de Maluaré, Arutana também ocupou a função de *ixỹdinodu*, como explica Lima Filho (1994, p. 126).

Kaymoti é nativa Kamayura; veio pequena para Santa Isabel do Morro, acompanhando sua mãe Mavira Kamayura, que na ocasião casara com Maluaré. Este, por sua vez Karajá, havia – por outros motivos – passado um período de sua vida no Xingu, mas logo retornou à Santa Isabel do Morro, sua aldeia de origem, afinal era parte de uma família de prestígio, filho de Maluá antigo *ix̄ȳdinodu*, como já foi apontado. Não tardou para Maluaré substituir Arutana como líder ritual, assumindo assim o lugar que ocupava o seu pai.

O casamento de Maluaré já era motivo de comentários na aldeia, pois sua parceira era de outra etnia. Ter uma estrangeira no grupo, casada com o líder ritual, causava certo desconforto, já que ela poderia influenciar em suas decisões. Ademais, houve desgaste maior quando Maluaré decidiu se casar também com Kaymoti, provocando tensão aos olhos da aldeia, já que ia contra o ideal monogâmico do grupo. Mesmo não havendo relação de parentesco consanguíneo, casar-se com a filha de sua esposa era bastante incomum. O interessante é que essa troca interétnica Kamayura/Karajá teve destaque significativo na aldeia, se mantém atualmente e é de grande relevância no atual contexto das práticas xamânicas, tema que também é alvo deste trabalho e será aprofundado no próximo capítulo.

Voltando ao relato da minha chegada à aldeia, fui apresentado à Sokrowé por Manuel Lima Filho, como seu orientando. Aquele encontro foi deveras significativo para o desenvolvimento deste trabalho. Estavam ali dois mestres e um discípulo: eu, ocupando a posição de iniciante em dois mundos, o da antropologia social e o dos conhecimentos *inȳ*, me via diante de meus dois mentores ao mesmo tempo em que as trilhas já não eram tanto escolhidas, mas definidas a partir dali.

Nessa trama histórica, em meio às trajetórias pessoais com as quais me deparava, tive consciência, mais tarde, que estava ali se formando os sentidos que tomariam meus próximos passos entre os *inȳ*. É certo que, na maior parte dos casos, a formação do antropólogo se dá entre mundos; como Lévi-Strauss (1996, p. 63) apontou, tratando-se especificamente da etnografia, assumindo-a “como história que une por suas duas extremidades a do mundo e a minha, ela desvenda ao mesmo tempo a razão comum de ambas”. Atento que apesar de as considerações *straussianas* terem como norte reflexivo a dimensão universal do “homem”, imagino esses dois mundos como dimensões em que caminha o antropólogo diante de cosmovisões que espelham mundos diferentes: o dele e o do Outro. Nas palavras de Evans-Pritchard:

Talvez seja melhor dizer que o antropólogo vive simultaneamente em dois mundos mentais diferentes, construídos segundo categorias e valores muitas vezes de difícil conciliação. Ele se torna, ao menos temporariamente, uma espécie de indivíduo

duplamente marginal, alienado de dois mundos. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 246).

Continua Evans-Pritchard:

Além disso, pode-se dizer que, desde que nosso objeto de estudo são os seres humanos, tal estudo envolve toda a nossa personalidade – cabeça e coração; e que, assim, tudo aquilo que moldou essa personalidade está envolvido, não só a formação acadêmica: sexo, idade, classe social, nacionalidade, família, escola, igreja, amizades e assim por diante. Sublinho com isso que o que se traz de um estudo de campo depende muito daquilo que se levou para ele. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 244).

Por mais que o fazer científico esteja pautado nos ideais positivistas que primam pela neutralidade da pesquisa e pela liberdade de escolha do “objeto”, nota-se certa dificuldade em eliminar todo o aspecto subjetivo que envolve o pesquisador, posto que antes é também humano. Fato que é atenuado principalmente quando o “objeto” é também sujeito, nesse caso não se escapa do viés subjetivo das relações humanas.

Desse modo, não seria possível eu estar em Santa Isabel do Morro e conduzir os trabalhos durante essas duas etapas de campo se não fosse a relação já estabelecida por Manuel Lima Filho a partir de sua experiência de campo e todas as demais relações que o precederam e fizeram possível sua formação e pesquisa enquanto antropólogo. E ousou ir além: digo que de um ponto de vista mais amplo, o próprio campo disciplinar propiciou e guiou, nesse caso, uma série de relações com o Outro. Pois os *inyĩ*, naquela ocasião, pareciam já ter delimitado e previamente definido os moldes das relações possíveis em que eu poderia me encaixar. O fato é que inocente é aquele antropólogo – para fazer alusão à obra de Barley (1996) – que idealiza estar acima da vontade de seus interlocutores, crendo ser livre a sua escolha e análise numa pesquisa científica. Antes que exista a relação de fato – dado o mundo globalizado em que os indígenas estão também inseridos – a “função” e o “lugar” do antropólogo já estão esboçados na estrutura sociocultural desses povos definidos como tradicionais que, de fato, já notam e suportam a presença desses “curiosos” há tempos.

Desse modo, minha entrada nessas redes de tensões políticas, historicamente marcadas, se deu no momento em que cheguei à aldeia e me deparei com a família do já falecido Maluaré.

Atualmente, essa unidade política de Maluaré é em parte representada por Sokrowé. Ele, por sua vez, é filho de Karirama, *hyri* de Santa Isabel do Morro já falecido. Casou-se com Ixysé, filha de Kaymoti e Maluaré. É notável que a sua ascendência à posição que ocupa hoje – *ixĩdinodu* – se deve diretamente a seu casamento, uma vez que a sua relação de parentesco com Maluaré é que o levou à indicação para ocupar o lugar de líder ritual.

Quando Maluaré faleceu, houve a necessidade imediata de um substituto para a importante função que exercia. Seus filhos homens, por motivos diversos, não puderam ou não tiveram interesse em ocupar o lugar do pai. Foi nessa ocasião que entraram as mulheres *inỹ* em cena e agiram em prol de solucionar o impasse.

De fato, em diversas sociedades indígenas tem-se, na maioria das vezes, a impressão errônea de que a mulher em nada participa da vida política da aldeia. Claro que num primeiro momento não se percebe a interação direta das mulheres *inỹ* nas reuniões, debates e decisões políticas, uma vez que tais assuntos são discutidos na casa dos homens, local proibido para o público feminino. Contudo, mais tarde, pude presenciar o que outros autores já apontaram: os acirrados diálogos familiares, onde esposas e, principalmente, as sogras, expõem suas opiniões, chegam a acordos e definem muitas das posturas políticas que os maridos devem adotar no contexto da aldeia.

Esse posicionamento da mulher no contexto sociocultural *inỹ* foi esboçado em vários trabalhos como aponta Lima Filho em sua etnografia:

[...] num primeiro momento as mulheres são mais reservadas. Os homens são os interlocutores. Mas no dia-a-dia da aldeia há uma inversão completa desta situação. É muito frequente os homens discutirem suas ações com as mulheres, ou as consultarem antes de tomarem alguma decisão política. (LIMA FILHO, 1994, p. 122).

Portanto, voltando ao caso de Sokrowé, sua ascensão ao posto de liderança se deve ao posicionamento e à articulação das mulheres da família de Maluaré. Esoíro, irmã de Ixysé – mãe de uma importante liderança ritual da aldeia, o *Deridu*¹⁶ – anunciou que Sokrowé deveria ser o novo *ixỹdinodu*. Ele se viu incapaz, na época, de ocupar o cargo, estava receoso e não tinha a intenção de assumir tamanha responsabilidade, foi apenas após a insistência e incentivo de sua esposa que aceitou a tarefa, como me explicou Sokrowé.

O interessante a se notar nessa ocasião é que Sokrowé passa a ocupar uma posição de relevância significativa diante da aldeia, sendo o líder tradicional de uma das principais aldeias *inỹ*. De fato, no jogo das tensões políticas, ser muito jovem e inexperiente para o cargo foi – e continua sendo, como ouvi na aldeia – o principal pretexto para ataques daqueles que são contra a sua atual posição e à família da qual agora é um dos representantes. Algo que é compreensível diante dos acontecimentos históricos que marcaram as últimas lideranças já

¹⁶ Liderança ritual tradicional entre os Karajá, pouco aprofundada nos estudos anteriores. Em minha experiência etnográfica não pude coletar dados precisos, só soube que se trata de uma liderança importante, mas que não se expõe, é reservada e acionada apenas em momentos rituais, apesar de ser uma posição de prestígio e respeito diante da sociedade Karajá. Lima Filho (1994, p. 127) também compartilha dessa dificuldade em definir o *Deridu*, segundo ele, os relatos que obtive de Arutana em sua pesquisa de campo eram confusos e nada conclusivos, o que também o levou a deixar a questão em aberto.

mencionadas. Arutana, Maluaré e Wataú eram reconhecidos como importantes líderes que mantinham relações com lideranças políticas de nível nacional, como foi o caso das negociações de Wataú com Juscelino Kubitschek. Arutana e Maluaré eram referências em curas e condução de rituais, representavam as famílias tradicionais da aldeia e eram profundos conhecedores das tradições *inyĩ*. De fato, a posição que assumiu Sokrowé não é fácil de ser exercida por um jovem (em torno de trinta anos) que rompe a linha de parentesco consanguíneo e que é precedido por homens com tamanha notoriedade e expressividade política interna e externa ao grupo.

É diante de tais tensões que passei a me ver percorrendo essas sinuosas trilhas desde o Museu Nacional (UFRJ) até os *inyĩ* de Santa Isabel do Morro – o que compreendi melhor nos dias seguintes ao primeiro encontro que tive com Sokrowé. Primeiro, me via sempre conduzido aos assuntos que envolviam as habilidades xamânicas de Sokrowé. A princípio, eu pretendia pesquisar as peças de plumária confeccionadas pelos *inyĩ*. Contudo, a insistência de Sokrowé quanto a sua atuação como *hyri* não podiam deixar de ser atendidas. Nesse momento, a escolha já deixava de ser aquela formulada nos gabinetes da universidade passando a ser – de alguma forma – parte do que era demandado na própria relação que emergia em campo¹⁷.

Cabe ressaltar ainda duas situações que foram marcantes para legitimar a abertura que tive na família de Sorkowé. A primeira situação ocorreu em julho de 2014, na minha primeira visita à Santa Isabel do Morro. Estava na aldeia esperando por Sokrowé em sua casa e passava o tempo acompanhando os trabalhos de Kaymoti e Ixysé que confeccionavam colares de miçangas, os quais seriam comercializados mais tarde em São Félix do Araguaia. Apesar de ainda não dominar a língua, me arrisquei a falar algumas palavras em *inyrybè*, como qualquer iniciante, a pronúncia não foi adequada. Fui corrigido por Ixysé e afimeique precisava aprender a língua. Diante daquela situação, Kaymoti disse em meio a risos: “precisa mesmo, você que é *inydéosá*”. Perguntei o que significava e ela respondeu: “*inyĩ* perdido no mundo”¹⁸.

¹⁷ Questão que lembra outros casos clássicos na disciplina, já que, epistemologicamente, a experiência de campo interfere na dialogia e na produção do conhecimento antropológico. Como exemplo, há os relatos de Evans-Pritchard: “[...] o antropólogo deve seguir o que encontra na sociedade que escolheu estudar: a organização social, os valores e sentimentos do povo, e assim por diante. Posso ilustrar este ponto com meu próprio caso. Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para o país zande, mas os Azande tinham; e assim tive de me deixar guiar por eles. Não me interessava particularmente por vacas quando fui aos Nuer, mas os Nuer, sim; e assim tive aos poucos, querendo ou não, que me tornar um especialista em gado.” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 244-245)

¹⁸ Há em mim, de fato, alguma ascendência indígena, que pode ser notada à primeira vista no corpo. Esses traços fenotípicos chamaram bastante atenção durante minha estada na aldeia. Desde a chegada ao campo, Manuel

O segundo evento marcante se deu quando Sokrowé fez um pronunciamento, na presença de Manuel Lima Filho, direcionado a mim. Ele explicou que tinha ciência do meu interesse em morar por um período na aldeia a fim de desenvolver meu trabalho e ressaltou seu apoio. Diante disso, ele anunciou que me adotaria e me receberia em sua casa quando necessário. Fui colocado na posição de seu filho e de Ixysé, neto de Kaymoti e irmão mais velho entre os filhos do casal. Por fim, formalizada a adoção fui nomeado *Deridu* pelo próprio Sokrowé (prancha V).

Naquele momento imaginei – o que mais tarde constatei – que de alguma maneira, atingi (como diria Oscar Lewis sobre a sua relação com as famílias que pesquisou no México) o “grau nada comum de *rapport*¹⁹ e confiança entre o investigador e a família” (LEWIS, 1961, p. 20, tradução livre). Mas, além disso, também compreendi que a posição de aspirante a antropólogo, ávido pelos conhecimentos Karajá, poderia ser explorada de forma positiva a favor da imagem de Sokrowé na qualidade de líder. De fato, as relações que Manuel Lima Filho já havia construído na aldeia, na ocasião de sua pesquisa de mestrado, sua proximidade com Maluaré e os trabalhos por ele desenvolvidos como antropólogo recaíram sobre mim naquela ocasião.

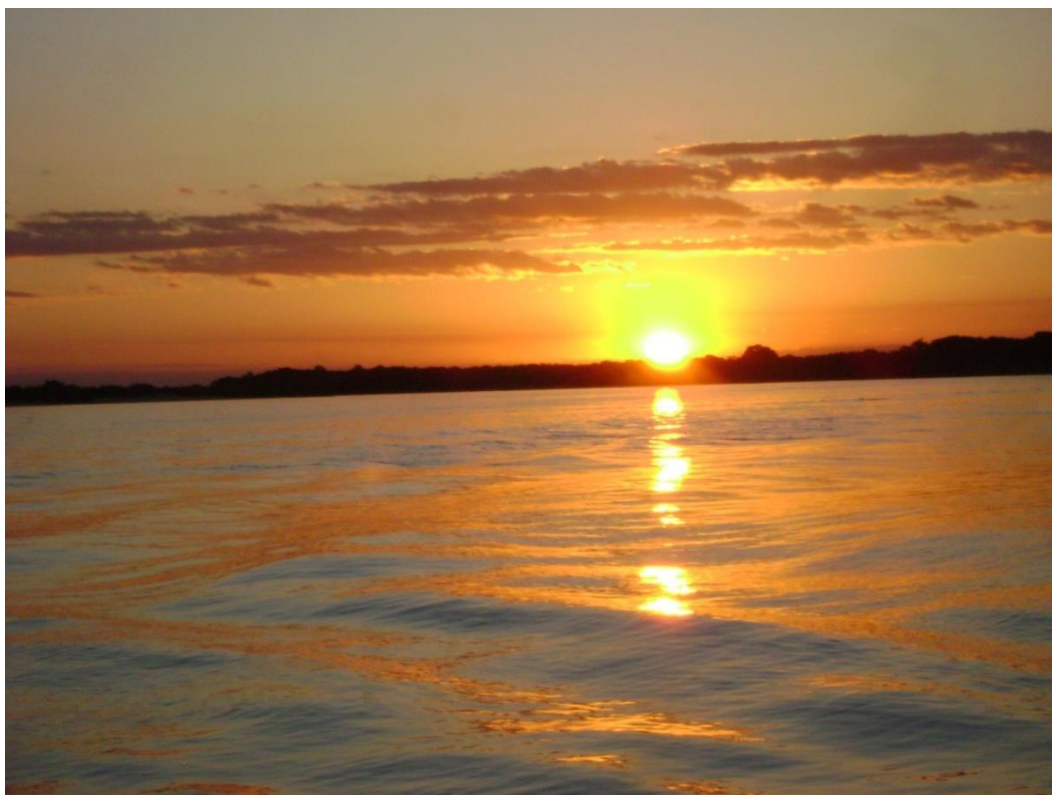
Diria que naquele encontro havia um ponto de convergência muito claro de interesses, algo próximo do que alude Fabian (2013) em seu trabalho ao falar da coetaneidade. Problematizando a situação, acredito que se dava ali a partilha de um mesmo tempo entre Sokrowé e eu. Aludindo às questões que defende Fabian: “De alguma forma, temos de ser capazes de partilhar o passado uns dos outros a fim de estar conscientemente no presente uns dos outros” (FABIAN, 2013, p. 118).

Compreendi a relação que nasceu diante da performance de Sokrowé como a ressonância de uma relação anterior, que integra uma rede de atores, envolve interesses comuns em tempos e espaços compartilhados pelos quatro principais indivíduos que estão diretamente ligados à trama: Maluaré/Manuel e Sokrowé/Rafael. Nota-se que há um alinhamento constituído historicamente; uma convergência de tempo e espaço que permite, produz e reproduz as relações que são acessadas nas ocasiões oportunas.

Lima Filho era interpelado inúmeras vezes pelos *iny*: “Ele é índio?”, apesar de eu mesmo nunca ter sido diretamente questionado sobre minha origem. Devo essa herança à minha ascendência paterna e materna, já que tenho referências de ambos os lados com características físicas muito próximas das indígenas.

¹⁹ Em nota, a tradutora Emma Sánchez Ramírez explica *Rapport* como relação de harmonia, afinidade.

Prancha V – Confluência e fluidez: diálogos com Sokrowé



A. Pôr-do-sol no *Berohoky* – o grande rio – rio Araguaia. Foto: Gustavo de Oliveira Araújo, Aldeia Santa Isabel do Morro (TO), julho de 2014



B. Sokrowé – à esquerda – e Rafael de Andrade – à direita – diante do *Berohoky*, rio Araguaia. Foto: Gustavo de Oliveira Araújo, Aldeia Santa Isabel do Morro (TO), julho de 2014

Na relação que tinha com Sokrowé – meu interesse de pesquisa e a adoção por sua parte – elucidavam, ao mesmo tempo, um antropólogo em formação e a construção da figura de um líder ritual. Esse encontro foi possível pelas relações já estreitadas anteriormente entre Manuel e Maluare, e que agora se dava novamente, porém com os representantes atuais: Rafael e Sokrowé.

Em outra perspectiva, que se baseia apenas numa economia dos interesses, seria plausível concluir que a relação era conveniente visto que havia um potencial vantajoso para ambos. Mas gostaria de aproveitar o ensejo a partir do que já mencionei sobre o *rapport* (de Lewis). Acredito que, para além de ter alcançado a harmonia e a afinidade da família de Sokrowé – como se fosse algo racionalmente calculado e planejado –, houve de ambos os lados afinidade e interesse mútuo na contribuição que cada um poderia dar ao outro. Em termos maussianos, extrapolando as barreiras socioculturais, pairava naquela relação a reciprocidade, fazendo circular as dádivas, do dar e retribuir (MAUSS, 2003).

É notável que o posicionamento de Lewis, bem como de boa parte dos teóricos, ao abordar o trabalho de campo antropológico, por muito tempo, tem tratado essa dimensão subjetiva da pesquisa de campo como manda o rigor científico, se preocupando com a neutralidade do pesquisador e atentos à possibilidade de recaírem numa escrita confessional. Como Malinowisk já destacava em suas prescrições metodológicas, os benefícios de um diário pessoal a ser adotado pelo pesquisador como o suporte ideal para registrar quaisquer experiências vividas seria o instrumento onde o mesmo teria, após a etapa de campo, condições de filtrar informações a fim de alcançar a precisão e o refinamento do trabalho científico:

O objetivo fundamental da pesquisa etnográfica de campo é, portanto, estabelecer o contorno firme e claro da constituição tribal e delinear as leis e os padrões de todos os fenômenos culturais, isolando-os de fatos irrelevantes. (MALINOWSKI, 1978, p. 24).

Aos tais “fatos irrelevantes” incluem precisamente as relações subjetivas, os dramas sociais que envolvem o pesquisador e seus interlocutores e os desgastes do cotidiano; além da afinidade ou proximidade e inúmeros outros fatores que afetam diretamente os envolvidos na pesquisa etnográfica. Esses fatores são vivenciados em campo e fazem parte do encontro com o Outro, algo a qual todo antropólogo em campo está habituado, como alertou Fabian (2013), mas que fazem parte dos bastidores; são renegados, separados ou excluídos da reflexão científica refinada; não compõem, portanto, a escrita etnográfica.

Penso que caso não fosse tão latente essa separação das impressões – de um lado os dados “científicos” e de outro as experiências pessoais – seria mais fácil diluir certos preconceitos, os quais, como no caso de Malinowisk (1997), foram - talvez contra seu interesse – revelados em seu diário de campo publicado por sua esposa. Contudo, ajustando a crítica ao seu contexto histórico, sabe-se que parte da problemática se justifica pela conduta colonial amplamente adotada em seu tempo.

Atualmente, essa dimensão subjetiva da pesquisa veio à tona, especialmente diante das críticas pós-modernas, como: a crítica à “autoridade etnográfica” de James Clifford (2008). Passou-se a ser necessário o questionamento das verdades até então incontestáveis, produzidas e justificadas pelo trabalho de campo. Entrou na discussão a problemática temporal, como o “alocronismo da antropologia” de Fabian (2013) que aponta o vício disciplinar na escrita etnográfica de provocar uma descontinuidade temporal entre o antropólogo e o outro, renegando os últimos à condição de *primitivos*.

A partir daí muito se tem produzido a fim de apontar soluções para uma teoria do fazer antropológico. O próprio caso que vivi em campo e problematizo agora foi alvo de ponderações em outras circunstâncias. Como as considerações de Miriam Grossi, que assinala tal problemática ao afirmar que

[n]o contato com o “outro”, o antropólogo se pergunta “afinal quem sou eu mesmo?”, “o que significa minha própria cultura?”, “quem é o selvagem e o civilizado?”. Mas este “mergulho na subjetividade”, era até pouco tempo atrás visto ora como “indisciplina” ora como “autoexposição ridícula”. (GROSSI, 1992, p. 10, grifo da autora).

É nesse sentido, que cabe remontar esse cenário histórico que precede a minha chegada ao campo e os pormenores que me conduziram a percorrer tais caminhos. Ao ser nomeado e adotado, traçaram-se as margens das trilhas que pude percorrer para alcançar meus objetivos. Como Hélio Silva aponta em suas reflexões sobre o campo antropológico:

O percurso do etnógrafo no campo deriva da conjunção exitosa ou atritada, isto é, pelos acordos e pelos entreveros entre a orientação que ele mesmo quer imprimir a seu itinerário e os itinerários permitidos, prescritos, previstos, aceitos pelos interlocutores/integrantes. Acordos que conduzem às melífluas fusões de horizontes ou a entreveros entrecortados de raios no horizonte e trovões sobre a cabeça (SILVA, 2009, p.176).

O que se seguiu no decorrer do trabalho mostrou que, de fato, ambos – Sokrowé e eu – temos consciência de que nossa relação é ao mesmo tempo: pesquisador/interlocutor; filho/pai; antropólogo em formação/líder ritual em ascensão. Todas fazem parte de nossa construção, dão luz e tornam possíveis as reflexões contidas neste trabalho, ressaltam e

contribuem para a construção de Sokrowé como líder; e são todas igualmente válidas e complementares, nenhuma menos importante que a outra ou mais ingênua. É ainda o ponto de convergência de nossos interesses/afinidades e do legado histórico que nos precede e acompanha.

Mas – como alertou Silva (2009) – não tardou para que a condescendente adoção fosse ofuscada pela luz dos raios no horizonte, seguidos pelo soar das trovoadas. No ano seguinte, em março de 2015, Sokrowé convidou Gustavo (antropólogo que também me acompanhou no primeiro campo) e eu para que nos hospedássemos em sua casa durante o *hetohokỹ*, o ritual de iniciação masculina, o que configurou a já citada segunda etapa de campo, com duração de 15 dias.

O cacique de Santa Isabel do Morro, naquela ocasião, era Idjahina – importante liderança do grupo que assumiu diversas vezes, desde a sua juventude, a posição de líder para os assuntos com os *tori*. Segundo muitos me relataram, inclusive o próprio Idjahina, há muito se convencionou no grupo que os caciques ficassem responsáveis por resolver apenas assuntos relacionados aos não-indígenas, enquanto o líder ritual se ocuparia dos problemas internos, dando continuidade às práticas tradicionais Karajá. Os termos usados na aldeia distinguem os líderes como: cacique, o chefe para os brancos (*toriwedu*); e líder ritual, o chefe da cultura (*ixỹdinodu*).

O ápice do *hetohokỹ*, quando os iniciados no ritual são levados da *hetoriore* (casa pequena) para a *hetohokỹ*²⁰ (casa grande), tem sido para os Karajá um momento de abertura da aldeia para o mundo não-indígena. Muitos vêm das cidades próximas para presenciar, filmar e fotografar a grande festa *inỹ*. A grande movimentação e, às vezes, a presença de fotógrafos ou cineastas profissionais, que se aproveitam do momento para captar imagens a fim de usá-las para fins lucrativos sem dar o devido retorno aos *inỹ*, têm sido constantemente debatida entre as lideranças da aldeia como um problema que precisa ser controlado.

Acompanhamos em março, nessa segunda etapa de campo, uma série de tarefas relacionadas ao *hetohokỹ* e, a pedido do próprio Sokrowé, fotografamos – além daquilo que se referia à nossa pesquisa em questão – momentos importantes do ritual, em vários espaços da aldeia. Foi quando, um dia antes do então ápice do ritual, Idjahina – o cacique – aborrecido, se dirigiu até nós e disse que precisava conversar conosco sobre as fotografias. Naquele mesmo instante, Sokrowé tomou frente no assunto e disse de prontidão que estávamos hospedados em

²⁰ Sobre as especificidades do *hetohokỹ* ver Lima Filho (1994).

sua casa, éramos seus convidados e por ele autorizados a registrar o evento. Mas não foi o suficiente.

No dia seguinte, logo que acordamos, fomos – Gustavo e eu – convocados a comparecer na casa do cacique. Imediatamente, Sokrowé pediu que Idjaruma, seu filho mais velho, nos acompanhasse. Enquanto caminhávamos até a casa de Idjahina, fomos surpreendidos por Karirama, filha de Mahuederu, uma importante ceramista que é respeitada pelo domínio que tem dos conhecimentos *inyĩ*, constantemente procurada por vários pesquisadores e mantém relações com várias instituições de pesquisa, que a têm como interlocutora. Nesse sentido, nota-se que o fato de sermos impelidos a conversar com o cacique chamou a atenção de toda a aldeia.

Ao chegarmos à casa do cacique notamos que estávamos ali, sobretudo, pelas relações que estreitamos com a família de Sokrowé, motivo obscurecido pelo pretexto de sermos confundidos por fotógrafos/cineastas. Na primeira ocasião em que estivemos em campo, em julho de 2014, fomos apresentados formalmente ao Idjahina por Manuel Lima Filho, que nos apresentou como parte da equipe do Projeto Kanaxywe, o que coloca em dúvida essa suposta confusão quanto a nossa formação/interesse profissional.

Idjahina nos convidou para sentar. Por trinta minutos, ele detalhou as minúcias de sua posição de liderança. Já preparado para nos receber, estava sentado à mesa com uma pasta sob as mãos, nela continham vários documentos que nos foram apresentados com rigor cronológico, respeitando a sequência temporal dos acontecimentos. Os documentos eram fotos, recortes de jornal e cartas que mostravam a sua trajetória como uma liderança Karajá. Era a prova de sua expressividade na mídia nacional que certificava suas habilidades diplomáticas em encontros com autoridades como prefeitos e governadores.

Toda a introdução foi feita para demonstrar a autoridade que tinha para nos indagar sobre os objetivos que tínhamos em acompanhar e fotografar o *hetohokỹ*. Ele receava que fôssemos fotógrafos ou cineastas em busca de imagens para serem comercializadas no exterior²¹. Quando nos posicionamos em nossa defesa, Idjahina se lembrou, enfim, que no ano anterior havíamos sido apresentados a ele e havia concordado com a nossa estada na aldeia. Ou seja, ele sabia de antemão que éramos antropólogos em formação e nossas intenções eram

²¹ Esse desgaste vivido em meio ao campo impossibilitou o registro fotográfico para o trabalho. A fim de respeitar os limites impostos por Idjahina e igualmente preocupados em amenizar o quanto antes as tensões que pairavam sobre a nossa presença em campo, decidimos que seria melhor suspender os registros fotográficos durante nossa permanência na aldeia, que não durou muito depois do ocorrido. Contudo, houve ainda momentos importantes que careciam do registro, como o caso da confecção do *obi*, que será apresentado no terceiro capítulo.

bastante distintas das que ele desconfiava. Mesmo assim, a conversa não caminhou para uma solução rápida, ao contrário, saímos de lá com o acordo estabelecido de que não iríamos mais fazer nenhum tipo de registro imagético na aldeia a partir daquele momento. Estava mais que constatado que, na verdade, o conflito dizia respeito a tensões próprias do grupo, mas do qual eu, agora, fazia parte devido à ligação com Sokrowé e sua família.

O cacique estabelece outras relações, muito diferentes daquelas que fazem os líderes rituais ou os mais velhos e experientes. Ele passa a representar o grupo diante de demandas que envolvem assuntos políticos com os *tori*, em que os *iny* são requisitados para alguma aparição pública em eventos organizados por não-indígenas, por exemplo. Está em constante relação com instituições governamentais representando – como liderança formal – os *iny*. Os envolvidos com as práticas rituais do grupo, por sua vez, são tidos como mais experientes e conhecedores das tradições do grupo, e comumente estabelecem relações com pesquisadores, cineastas, fotógrafos.

São, portanto, dois poderes distintos, legitimados por diferentes esferas de relações dentro e fora da sociedade *iny*, que também são complementares e se reconhecem como detentores de saberes, técnicas e oratórias indispensáveis aos líderes. Foi possível notar tal situação quando Idjahina reiterou diversas vezes, durante sua performance, que era chefe para os brancos mas conhecia “cinquenta por cento da cultura”, legitimando, assim, a posição que ocupava Sokrowé, pois ao mesmo tempo ele relembrava os antigos líderes rituais como Maluaré e Arutana, ressaltando seus feitos memoráveis enquanto poderosos xamãs. O mesmo se dava por parte de Sokrowé que, mais tarde, ao dar a sua versão dos fatos, contou que há muito Idjahina era o cacique da aldeia e que já havia recorrido a ele em outras ocasiões para solicitar apoio da FUNAI e da prefeitura de São Félix do Araguaia para execução do *hetohoky*; o que de algum modo legitima, por parte de Sokrowé, a posição do então cacique como ator responsável por intermediar discussões com a sociedade envolvente, mesmo quando se trata de assuntos rituais.

Depois da conversa delicada que tivemos com Idjahina, decidimos que seria melhor encerrar o campo para evitar qualquer desgaste, tendo em vista o momento festivo que tomava Santa Isabel do Morro, e seria no mínimo contraditório se nos preocupássemos antes com levantamento de dados. Éramos uma demanda a mais para Sokrowé, que já tinha pouco tempo para lidar com as inúmeras incumbências por ser o condutor do ritual. E com os novos problemas que surgiram com Idjahina, não vimos outra opção a não ser encerrar nosso trabalho e retornar para casa.

Apesar de não ter permanecido um tempo razoável em campo, os próprios interlocutores com os quais estreitei as relações mais tarde me procuraram por outros meios. Sokrowé continuou me ligando e tivemos longas conversas pelo telefone. Mantive contato e obtive algumas fotos por meio de redes sociais com o filho mais velho de Sokrowé, Idjaruma. E para complementar os dados de campo e as conversas a distância, tive uma excelente conversa com Isarire – um dos filhos mais velhos de Maluaré – em Goiânia. Os diálogos que tive com ele foram fundamentais para o prosseguimento da pesquisa. Depois do ocorrido em campo, Isarire entrou em contato e nos fez uma visita no Museu Antropológico da UFG. Ele lamentou o fato da saída não planejada da aldeia e se prontificou em nos ajudar na pesquisa. Isarire visitou ainda a reserva técnica do Museu acompanhado por Gustavo Araújo, que também é técnico administrativo na mesma instituição. Esses encontros foram registrados em vídeo e a partir deles foi possível aprofundar em vários temas fundamentais abordados neste trabalho.

Se a relação que estabeleci com Sokrowé e sua família abriu o caminho para a pesquisa, também foi por ela que se fecharam os outros possíveis, mas não há trilhas certas ou erradas, há trilhas percorridas. É nessa conjuntura que se insere o atual trabalho, que tem sido mediado, sobretudo, pelo meu principal interlocutor Sokrowé, que apesar de jovem xamã Karajá, aceitou a escolha de ocupar o lugar de líder ritual em uma aldeia que tem passado por tantos problemas internos, como as lastimáveis perdas prematuras de jovens Karajá que cometeram suicídio. O mesmo ímpeto pela política pode ser notado em Idjahina, que, assim como muitos outros Karajá, construiu por outros meios sua história e ganhou notoriedade entre seus pares, estando, aos olhos do discurso ocidental essencialista da cultura, às margens da sociedade Karajá por não representar ou integrar famílias tradicionais de notável poder entre os *inỹ*.

É deveras importante à pesquisa a análise de dados a respeito dos aspectos sociais, históricos e culturais do grupo que se estuda. Contudo, é de mesma relevância considerar que tais reflexões só são possíveis a partir do momento em que o *outro* se dispõe e se abre ao diálogo, tornando possível ao(a) antropólogo(a) tecer interpretações ou elaborar representações sobre a realidade que pesquisa. Diante da experiência que tive, notei que as reflexões aqui presentes foram possibilitadas a partir das relações que estabeleci em campo, já que foi por meio dos diálogos com Sokrowé e a partir do lugar de fala que ele ocupa na aldeia que pude construir e conduzir todo o trabalho.

Acredito que os *Iny* – apesar de impactados pelo esmagador avanço das frentes expansionistas nacionais – desenvolveram com maestria habilidades para lidar com os novos *outros* que se aproximaram bruscamente. Em meio ao processo, eles lidaram e continuam lidando tanto com relações de ordem afetiva quanto as de interesses objetivos, sobrevivendo, nesse tempo, à impositiva relação hierárquica massacrante ante a sociedade nacional, que os renega, na maioria das vezes, à condição de *primitivos*. Desse modo souberam lidar com sabedoria com os inúmeros representantes da ciência que intentaram e intetam elaborar suas reflexões se baseando em outras formas de conhecimentos e organização social, como a *iny*.

Foi nessa Santa Isabel do Morro, sobre essas trilhas sinuosas, que me foi possível refletir sobre as *coisas do hyri*. É por meio de Sokrowé e da unidade política que compõe sua família que transitei na aldeia em meio aos conflitos e/ou parcerias e, mesmo sem a intenção, acabei tomando posição nas tensões já estabelecidas no lugar. Mas antes de adentrar ao cerne da discussão do trabalho sobre as *coisas do hyri*, me dedico à descrição do cosmo *iny*, destacando a circulação dos entes em meio ao seu complexo ambiente cosmológico, assunto que trato a seguir.

II – Os *hu(k)umari* e o *hyri*: o movimento dos entes no cosmo *inỹ*

O cosmo *inỹ* e seus habitantes

O mito²² de criação Karajá conta que no início eles habitavam o mundo subaquático – chamado *berahatxi* – localizado abaixo do grande rio – *berohoky*. O lugar era propício para uma vida monótona, havia comida farta e o envelhecimento – demasiado lento – era a única causa de morte. Em uma de suas expedições, os habitantes do lugar ouviram o canto da Seriema (*cariama cristata*), curiosos foram atraídos e avistaram, por uma abertura, uma nova terra. *Koboi*, o líder do grupo, à primeira vista ficou estarelecido com a novidade. Era uma terra admirável, havia árvores e animais de várias espécies. Porém, *Koboi* ao notar os troncos de árvores podres e os restos de animais, alertou que a mesma paisagem idílica carregada de uma vida exuberante encobria muitos perigos e era rondada pela morte. Mesmo avisados, muitos resolveram sair do fundo do rio para o novo mundo terrestre. *Koboi* pensou em acompanhar o grupo, mas foi impedido pela sua grande barriga que o prendeu na saída do buraco. Sem escolha, retornou junto com alguns poucos para o *berahatxi* e na saída *Koboi* colocou uma grande cobra como vigia para que não deixasse regressar aqueles que haviam partido para a nova terra.

O povo que saiu naquele tempo do *berahatxi* foram os *Inỹ*. Contudo, os mitos assinalam que também saíram do mesmo lugar outros grupos como os *Wèrè* – grupo mitológico mencionado pelos Javaé (RODRIGUES, 1993; 2008). Esse mundo subaquático constitui o primeiro plano cosmológico para os *Inỹ*. Continua um lugar de referência que abriga diversos entes que entram em contato com habitantes do plano terrestre – segundo nível cosmológico – em diversas ocasiões, especialmente durante rituais importantes.

No segundo plano do cosmo – a superfície, *wasureny* – estão os *Inỹ* (TORAL, 1992). Lugar ocupado também, além dos animais²³ e estrangeiros, por outras formas de existência que estão igualmente em constante interação com os Karajá. Segundo outro mito

²² Há inúmeras versões dos mitos, que foram coletadas em momentos diferentes. Entre os mitos que eu mesmo faço reprodução aqui me referenciei, principalmente, na coletânea de mitos Karajá publicados por Maria Pimentel da Silva e Leandro Rocha (2006). Optei por essa fonte por se tratar de um trabalho realizado junto aos *inỹ* e utilizado por professores indígenas. Contudo, insisto nas inúmeras variações dos mitos que podem ser encontradas nas etnografias já mencionadas como Krause (1940/44), Ehrenraich (1948), Donahue (1982), Toral (1992), Lima Filho (1994) e em trabalhos mais recentes, como Nunes (2012).

²³ Uma nota de Eduardo Nunes explica com clareza a noção de animais para os *inỹ*. Não há um termo genérico que faça a mesma referência generalizante que o termo animais. Segundo Nunes, são três as classes mais genéricas que os *inỹ* usam para o que chamamos de animais, a saber: “*iródu*, ‘animais de caça’, *nawi(k)i*, ‘aves’, e *(k)utura* ‘peixes’” (NUNES, 2012, p. 105 nota 8).

do grupo, o plano terrestre estava quase todo formado, antes de os *inỹ* chegarem do *berahatxi*, graças ao herói mitológico *Kanaxywe*.

Kanaxywe foi responsável por vários feitos: desacelerou o movimento do sol, como conhecemos hoje, uma vez que, nos primórdios, o movimento solar era rápido, tornando o dia mais curto; deu habilidades a vários animais, usando de sua inteligência e artimanhas para trocar características entre espécies diferentes; ele trouxe vários utensílios para os Karajá e facilitou sua vida em alguns aspectos, já em outros dificultou ao dar habilidades sorrateiras aos animais de caça, por exemplo.

Kanaxywe, como contam os mitos, ao fim de sua passagem pela terra, se transformou em periquito e passou a habitar o céu. Muitos são os que ocupam este plano habitando as aldeias celestes. Sobre os planos ou níveis do cosmos, o primeiro antropólogo a descrevê-los foi Lipkind (1940), em um artigo publicado com o nome de *Carajá Cosmography*. O autor apresenta, pela primeira vez, a divisão do cosmo *inỹ* em três níveis: subaquático, terrestre e celeste. Mais tarde, Toral, na década de 1990, acrescentou informações sobre a subdivisão do nível celeste em três partes: “*Biurawetyky* (‘o espaço onde estão as nuvens’, o ‘céu’), acima desse nível passa a lua e só então atinge-se o segundo nível: o ‘lugar’ de *kanysiwè*, acima desses planos, lá onde estão as estrelas, está o ‘lugar onde vive Xiburè.’” (TORAL, 1992, p. 139), propondo, assim, cinco planos cosmológicos: o subaquático, o terrestre e três níveis celestes.

O plano subterrâneo é notadamente o lugar dos *ijasó* – aruanã²⁴ (*osteoglossum bicirrhosum*) – ao menos da maioria deles. Atualmente, são apontados diversos lugares, além do *berohoky*, como moradas subterrâneas dos *ijasó*, como lagos no interior da Ilha do Bananal ou debaixo de grandes pedras. Esses *ijasó* são os que ficaram – nos primórdios – no mundo subterrâneo quando os Karajá saíram para a superfície. Estão presentes no cotidiano das aldeias, aparecem na forma de dançarinos vestindo máscaras de palha enfeitadas com plumas de aves. Tais máscaras foram constantemente alvo de colecionadores ocidentais que passaram pelo médio Araguaia. No mínimo, foram obtidas por meios duvidosos, já que tais máscaras são parte do segredo que só é compartilhado entre os iniciados na casa dos homens – local em que as mulheres e crianças são proibidas de circular.

Ijasó é uma categoria complexa de ser definida. Os demais antropólogos que trabalharam com os Karajá ou Javaé têm mencionado em algum momento a sua ligação ao

²⁴ Peixe da bacia amazônica comum na região do Araguaia. Apesar de o nome se referir ao peixe, não há nenhuma informação substancial que liga o peixe (aruanã) à entidade espiritual (*ijasó*), como aponta Rodrigues (1993).

plano original, o mundo subterrâneo. Toral (1992) e Rodrigues (1993) defendem a mesma ideia de que são os humanos originais; os Karajá que não subiram para a superfície, eles ficaram no mundo subterrâneo e se transformaram nos *ijasó*. Patrícia Rodrigues (2008) dispõe uma versão do mito de origem dos *Ijasó* – contada por um *hyri* – indicando que são frutos concebidos por um casal mítico que também permaneceu no *berahatxi*. De qualquer maneira, permanece, em ambos os casos, o fato de que são os “ancestrais mágicos da humanidade atual” (RODRIGUES, 2008, p. 274). Contudo, os *ijasó* não habitam só o mundo subaquático, havendo, por exemplo, *ijasó* do céu, como também é descrito nos trabalhos de Toral (1992) e Rodrigues (1993; 2008), bem como *ijasó* do mato (LIMA FILHO, 1994).

Quando os *ijasó* estão visitando as aldeias, eles aparecem em duplas dançando, com poucas exceções, como o caso do *txireheni* ou do *lateni* que dançam sozinhos (prancha VI, A). A dança é sincronizada, o par é idêntico e as máscaras têm os mesmos formatos e adornos, com variações singelas entre algum adereço ou outro. São acompanhados na dança pelas jovens solteiras – *ijadoma* – que aguardam a chegada de seus parceiros em um dos caminhos que ligam o pátio onde fica a casa dos homens e a aldeia²⁵.

Os *ijasó* também são reconhecidos por serem os donos de alguns animais, como também relata Patrícia Rodrigues sobre os Javaé:

Entre os Javaé, os aruanãs são *iròdu wèdu* (“donos da caça”) e *kutura wèdu* (“donos dos peixes”). Quando os homens vão juntos “buscar a comida dos aruanãs” em momentos rituais importantes, como nos rituais de encerramento do ciclo anual dos aruanãs, o *Idrìròrè* (“pouca comida deles”) e o *Idòhokÿ* (“muita comida deles”), expressões que se referem à comida dos aruanãs, os xamãs pedem autorização aos aruanãs que são os “donos” dos rios e lagos específicos onde os homens vão pescar, por exemplo, para que seja facilitada a pescaria. (RODRIGUES, 2008, p. 280-81, grifo da autora).

Nota-se, como já foi apontado em outros trabalhos (DONAHUE, 1982; TORAL, 1992; LIMA FILHO, 1994), que a dança dos *ijasó* garante constantes ofertas de alimentos por parte das famílias donas do *ijasó*, sendo a chegada desses visitantes marcada pela abundância de alimentos que circulam durante todo o período festivo (prancha VI, B.).

Quem interage com os *ijasó* são os *hyri*. A partir das informações que coletam em suas viagens xamânicas, têm a capacidade de informar aos demais homens da aldeia como devem proceder com os preparativos para receber os visitantes. O *hyri* ao entrar em contato com o *ijasó* descobre o seu canto, seu nome, os adornos que devem compor sua máscara, bem como a maneira de confeccioná-la. Tomado conhecimento dessas características, o *ijasó* é

²⁵ Rodrigues (2008) e Pétesch (2000) têm estudos mais aprofundados sobre a dança dos aruanãs e o trecho que percorrem tanto os *ijasó* quanto as *ijadoma*.

destinado a alguma família, que passa a ser seu dono. Como afirma Toral (1992), a distribuição dos *ijasó* entre as famílias da aldeia garante certo controle social sobre o acúmulo de bens, já que as entidades são oferecidas, normalmente, às famílias com melhores condições para arcar com as despesas e manter o *ijasó*.

A posse de um *Ijasó* por uma família implica: primeiro, o pagamento para o *hyri* que o entregou; e depois, a oferta de alimentos que são consumidos simbolicamente pelos *ijasó* e depois partilhados na casa dos homens. Pude presenciar Sokrowé sendo pago, com uma bicicleta nova, por ter entregado um *ijasó* a uma família da aldeia. O presente foi escolha sua, pois é comum o *hyri* decidir o que ganhar pelo *ijasó*.

O *ijasó* quando recebido por uma família passa a pertencer a ela sendo comum estar ligado a uma criança. Nesse caso, o *ijasó* fica ligado à menina ou ao menino ao longo de suas vidas, que se tornam *ijasóweddu* (donos do *ijasó*), podendo futuramente ser repassado adiante a algum parente (LIMA FILHO, 1994). Essa transmissão pautada no parentesco assinala também que o movimento desses *ijasó* na aldeia não está estritamente ligado ao *hyri*. Nota-se, daí, o potencial de circularidade que têm o *ijasó* entre as pessoas da aldeia, mantendo uma rede de troca de objetos e alimentos. Ter um *ijasó* é motivo de prestígio, além de imprescindível para garantir o sucesso familiar e o crescimento saudável das crianças.

No período que estive na aldeia, em meio ao *hetohokỹ*, eram constantes as danças dos *ijasó* nos caminhos que saem da casa dos homens. Acontecia comumente ao fim da tarde ou durante a madrugada. Pude acompanhar com mais atenção a saída de três *ijasó*, uma dupla de *lateni* que, diferentemente dos demais, não compunha um par homônimo, sendo duas entidades distintas, uma com máscara vermelha (*latenisò*) e outra com máscara preta (*latenilyby*), que saíram pela aldeia acompanhando um terceiro *ijasó* – dessa vez, um par homônimo – *weru*, habitante do céu. Nessa ocasião, ocorria a entrega deste último *ijasó* à família de um dos iniciantes no *hetohokỹ* (prancha VI, A.).

Ao final de cada ano, os *ijasó* que visitaram a aldeia retornam para seu local de origem, para no ano seguinte dar início a um novo coletivo de *ijasó* que vai dançar e cantar no decorrer do novo ano. A visita desses entes acompanha outros ciclos da região, como os períodos de chuva, a cheia do rio, as colheitas de determinados gêneros alimentícios e a própria migração dos animais²⁶. Os *inyĩ* entendem a ausência de certos animais ou peixes na região, por determinados períodos, como o retorno ao mundo subterrâneo seguindo o *ijasó* – seu dono – o qual, ao visitar novamente a superfície, os trás consigo. Contudo, essa relação

²⁶ No caso dos *inyĩ*, Lima Filho (1994) e Donahue (1982) fizeram um registro minucioso dos momentos de colheita, pesca ou caça relacionados aos *ijasó*.

atualmente é flexibilizada uma vez que grande parte dos alimentos oferecidos nos rituais são adquiridos em supermercados e armazéns na cidade mais próxima, São Félix do Araguaia (MT). Notei, em algumas danças dos *Ijasó*, a oferta de bolachas recheadas, salgadinhos e milho, sucos artificiais ou refrigerantes²⁷.

O plano da superfície, além de ser a morada dos *inyĩ*, é também conhecido por ser habitado pelos *worosy* e os *(k)uni*, que estão em constante contato com os *inyĩ*; os primeiros amigáveis e os segundos temidos. Os *worosy* são os ancestrais dos *inyĩ*. Acreditam que quando morrem pessoas, que não sejam *hyri*, por causas naturais ou feitiços, uma parte deles – *ty(k)ytyby* – continua a habitar a superfície. Por outro lado, se a morte desses indivíduos ocorrer de maneira agressiva, por armas de fogo, por exemplo, o *ty(k)ytyby* se torna um *(k)uni*, que são temidos pelo seu potencial ofensivo, podendo causar danos aos *inyĩ* ou aos *worosy*. O mesmo não se aplica aos *hyri*, pois muitos consideram que ao morrerem no plano da superfície seu *ty(k)ytyby* passa a habitar as aldeias celestes.

Os *worosy*²⁸ vivem nos cemitérios, lutam pela sua sobrevivência, correm perigos e precisam se alimentar. Lima Filho (1994, p. 66) descreve que, além de cemitérios, os *worosy* podem habitar aldeias antigas, já abandonadas. São, nesse caso, normalmente identificados com os ancestrais que moravam nesses lugares. Como descreve Toral (1992), os *worosy* podem ser pegos pelos *(k)uni* ou podem ser atacados por seus semelhantes caso infringam alguma regra estabelecida entre eles, como entrar em contato com os moradores da aldeia em momentos de proibição, nesses casos, eles são transformados em redemoinho, o que o autor chamou de uma espécie de não existência (TORAL, 1992, p. 110). Há uma forte ligação entre os *inyĩ* e os seus *worosy* que é marcada pelo parentesco, segundo Toral (1992), numa lógica patrilinear. Estão presentes em inúmeras situações do cotidiano da aldeia; os *inyĩ* buscam força e determinação em seus *worosy* em momentos rituais ou quando caçam e pescam. Nesse sentido, nota-se que há uma ligação entre os *inyĩ* e seus parentes falecidos, estendendo relações de parentesco do grupo mesmo depois da morte.

²⁷ Manuel Lima Filho, em relato pessoal, apontou que desde sua primeira etapa em campo, em 1989, viu bolachas e balinhas entre os alimentos oferecidos aos *ijasó*. Atualmente, esses alimentos industrializados integram largamente a dieta das pessoas na aldeia, principalmente o refrigerante que tem sido, de maneira alarmante, uma das principais fontes de hidratação, consumido constantemente durante o dia. O tema da alimentação indígena – não só *inyĩ* – tem sido alvo de pesquisa em andamento na UFG sob a coordenação das professoras Joana Aparecida Fernandes e Janine Helfst Collaço. Nos últimos anos, têm aumentado a incidência de doenças relacionadas à má alimentação entre os indígenas, notadamente devido à ingestão de produtos industrializados com alta concentração de açúcar ou demais substâncias nocivas à saúde.

²⁸ Os *worosy* também são descritos por Lima Filho (1994, p. 65) como fundamentais durante a iniciação masculina, eles chegam à aldeia em momentos importantes do ritual e garantem o bom andamento da festividade.

Prancha VI – A dança dos *ijasó*



A. À frente os dois *ijasó Lateni* – *latenilyby* com a máscara de marcações pretas à direita e *latenisò* com a máscara de marcações vermelhas à esquerda – seguidos pelo par homônimo do *ijasó weru* durante seu ritual de entrega a uma das famílias participantes do *hetohokÿ*. Foto: Gustavo de Oliveira Araújo, Aldeia Santa Isabel do Morro (TO), março de 2015.



B. Alimentos preparados para serem entregues ao *ijasó weru* durante seu ritual de entrega a uma das famílias participantes do *hetohokÿ*. Foto: Gustavo de Oliveira Araújo, Aldeia Santa Isabel do Morro (TO), março de 2015.

Os *(k)uni*²⁹, por sua vez, são evitados e temidos. Seu comportamento agressivo é justificado pela forma agressiva e repentina com que se deu a transição de um estágio para o outro – vida/morte. O espírito confuso e atordoado passa a atormentar os seus parentes e até perseguir e aniquilar alguns *worosy*. Porém, como afirma Toral (1992), *(k)uni* é uma condição passageira em que permanecem esses *ty(k)ytyby*, já que depois de um período ele toma consciência de sua situação, se acalma, e passam a integrar o grupo dos *worosy*.

O plano celeste é densamente habitado, as etnografias apontam as várias formas de existência que vivem nas aldeias do céu, a maioria descritas pelos *hyri* (LIPKIND, 1940; DONAHUE, 1982; TORAL, 1992; RODRIGUES, 1993; 2008; LIMA FILHO, 1994; PÉTESCH, 2000). A principal referência do plano celeste é o *xiburé*, entidade que foi apontada por Dunahue (1982) como fundamental para aos processos de cura. Contudo, como veremos adiante, cada *hyri* se liga a um coletivo específico que habita o cosmo para realizar suas curas. Nesse caso, Sokrowé não menciona essa preponderância de *xiburé* em sua atividade como curador, mas sim a do *hu(k)umari*, que, por sua vez, é o *aõni* – do plano terrestre – que lhe transmite os conhecimentos e a condição necessária para curar as pessoas. Parece-me que a capacidade curativa está mais relacionada à forma que toma a relação *hyri/aõni* do que a uma entidade em particular como defende Donahue ao dar ênfase na capacidade curativa do *xiburé*, retomarei a discussão nos tópicos seguintes.

O *xiburé* é sempre mencionado como um ser dotado de características benevolentes, sendo apontado na mitologia como o que pode trazer alimentos em abundância. Entre os Javaé, Patrícia Rodrigues (1993; 2008) aponta que *xiburé* é um termo para referenciar algo mágico, como: “mundo subaquático *xiburé*” que seria o mesmo que dizer “mundo subaquático mágico” (RODRIGUES, 2008). Entre os Karajá, parece-me que o termo não é empregado da mesma forma e ao que tudo indica designa apenas um dos mais proeminentes habitantes celestes.

O céu ainda é conhecido pelas aldeias onde habitam os *hyri* celestes, alguns *ijasó* e *aõniaõni*³⁰. Os *aõniaõni* estão presentes nos três planos cosmológicos, na maioria das vezes estão relacionados aos animais, como o *hu(k)umari*, que como conta Sokrowé é o *aõni* da

²⁹ Toral (1992) afirma que *(k)uni* também é usado para se referir ao *ty(k)ytyby* de alguns animais de comportamento agressivo.

³⁰ *Aõniaõni* é a maneira genérica de se referir ao tipo específico de entes nomeados de *aõni*. Rodrigues (1993; 2008) define os *aõni* como uma categoria geral que faz menção a quase todos os “seres” intangíveis do cosmo, inclusive os *ijasó*. Em campo não tive acesso a informações substanciais que demonstrem essa generalidade entre os *inỹ*, mas me parece proceder a informação já que o termo “bicho” é usado também pelos *inỹ* para referenciar todos os outros entes que habitam o cosmo. O termo, nesse caso, como defende Rodrigues (2008, p. 274): “É apenas uma forma de diferenciar os seres humanos dotados de poderes mágicos, que se reproduzem magicamente, dos seres humanos terrestres sociais, cuja reprodução é física.”.

cobra coral. Lima Filho (1994, p. 57) lista uma série de *aõni* que participam do *hetohokỹ*, neste caso, sua experiência lhe deu acesso apenas aos *aõni* do mato e da água, não contando com os *aõni* do céu naquela ocasião. Contudo, Toral (1992, p. 172) assinala a presença dos *aõni* no céu, sendo reconhecidos como “*biuludu* (‘habitantes do céu’ onde *biu*=céu/*ludu*=habitante de)³¹”.

O termo *aõni* sempre indica um coletivo e o sufixo “*ni*” é usado para diferenciar o “animal” comum do *aõni*, é traduzido por Toral (1992, p. 169) como “semelhante a”. Nesse sentido, o *aõni* seria o semelhante ao animal de referência, como por exemplo: *kréni*, o que se parece martim-pescador.

Os *aõniaõni* são os que mantêm relações muito próximas com os *hyri*, havendo momentos que se manifestam por meio de outros *inỹ* durante rituais. Segundo a interpretação de Toral (1992), essa dupla forma de manifestação dos *aõni* divide em duas as relações que têm com os *inỹ*: individual – quando em contato com o *hyri*; e coletiva – quando se manifestam nas danças e cantos dos homens. Assim como os *ijasó*, que possuem danças e cantos específicos, os *aõni* também são representados por passos próprios e canções entoadas em duplas de homens. O conhecimento da música e coreografia dos *aõni* parece ser mais acessível do que o dos *ijasó*, por não envolver a figura do *hyri* para ser executado, pois já é de conhecimento comum. Ademais, quando se trata de uma ligação direta com os *aõni* – no sentido individual – ela se restringe aos *hyri* e é de extrema importância, pois são os *aõni* os primeiros e principais parceiros nesse processo de especialização nas práticas xamânicas.

Os *aõni* podem ser tanto amigáveis quanto hostis para os *inỹ*, passíveis de serem responsabilizados tanto pelos acontecimentos bons quanto ruins, e suas ações na maioria das vezes estão sempre ligadas ou referenciadas a um *hyri*. Caso algum infortúnio tenha acontecido na aldeia e isso porventura esteja ligado a um tipo de *aõni* de comportamento hostil, tal fato é relacionado a um *hyri* da própria aldeia ou de outra, o qual é responsabilizado de estabelecer relações com o respectivo *aõni* a fim de provocar os acontecimentos indesejados ao grupo. Nesse sentido, os *aõni* e *hyri* agem juntos, seja para trazer benesses ou transtornos.

Cabe ressaltar que esse cosmo *inỹ* é compreendido em sua inconstância e fluidez marcadas pelo trânsito e as trocas de conhecimento entre os entes. A ampla margem de

³¹ O termo *biu* também é traduzido por chuva. Nathalie Pétesch (1993) usa essa referência do termo à chuva, para fazer a relação estrutural entre os planos cosmológicos: subaquático e celeste. Concluindo, a autora afirma que os dois planos compartilham semelhanças que os colocam em uma posição estrutural equivalente: estrutura triádica que se completa com o plano terrestre sendo o centro da relação ao invés de um meio que ligaria o subterrâneo ao céu.

variação que podem assumir os entes que circulam pelos planos cosmológicos e o próprio cosmo demonstra a dificuldade que se tem em se definir conceitos e significados precisos que alcancem todo esse universo. Como descreve Toral (1992, p. 142), entre os *inỹ* “O mundo é como um caldo espesso, onde circulam seres, dos cinco níveis cosmológicos; sob muitas formas, influenciam-se uns aos outros, introduzindo em seus corpos ou adotando seu comportamento”.

É possível notar particularidades em relação ao local de referência de alguns entes como, por exemplo: *Ijasó*, fundo da água; *worosy* e *(k)uni*, superfície; *xiburé*, céu. Todavia, mesmo essas categorias acabam transitando por entre os níveis ou assumindo significados diferentes. A diversidade de habitantes do cosmo, desde os tempos míticos, aliado às inúmeras características ou comportamentos que podem revelar, é compreendida em conjunto. Essas particularidades fluidas se movem e se manifestam em situações e contextos diferentes na forma dos entes, como explica Toral:

Os Karajá associam, com bastante liberdade, esses “conjuntos de comportamentos” a diversas formas, a diversos “estados” de existência. Alguns personagens, no entanto, costumam aparecer mais sob determinadas formas que em outras. De todas as maneiras, o mundo Karajá é concebido como sendo habitado por seres que costumam mudar de “estado”, aparecendo sob diversas formas, cada uma delas com características próprias. (TORAL, 1992, 141, grifo do autor).

Essa variabilidade de formas de existência foi relatada também por Lima Filho, no caso de um *ijasó*:

O Iõbese, um dos pares de Aruanãs, também pode ser um *aõniaõni*. Dois homens cobrem os punhos com voltas de tiras de palha e amarram uma outra tira em volta da cabeça, passando pela testa. [...] A diferença entre o Iõbese e os *aõniaõni*, que dançam também aos pares, é percebida pelos tipos de danças e de músicas ou sons que entoam. (LIMA FILHO, 1994, p. 56-57)

A situação fica mais complexa quando acompanhamos todo esse movimento durante os rituais. Longe dessas transposições que se tenta fazer dos acontecimentos para a escrita, essas categorias se apresentam dispersas aos olhos leigos do observador estrangeiro. Na semana em que ocorriam os preparativos para o ápice do *hetohoky* pude observar, com a ajuda de Sokrowé, vários eventos: as duplas de homens dançando e cantando - *aõniaõni*; a entrega de um *ijasó weru*, como foi assinalada; e o canto dos *worosy* que era constantemente entoado durante as várias etapas do *hetohoky*. Intrigante é notar as variações nas etnografias, os antropólogos que trabalharam com os *inỹ* tiveram perspectivas diferentes que – além da questão interpretativa e autoral – marca o fato desses conhecimentos serem transmitidos sob a égide de uma relação demasiada fluida se cotejada com a transmissão de conhecimento que temos em voga no Ocidente. Nesse sentido, muito do que se compreende desses planos cosmológicos, principalmente o celeste e o subterrâneo, são fruto das interpretações dos *hyri*,

que mantêm trânsito constante entre os níveis do cosmo e se aperfeiçoam em “voltar para contar o que viu”.

Em meio a essa dinamicidade e flexibilidade que assumem os diversos entes e níveis cosmológicos, as definições em conceitos fechados podem dificultar ocasionalmente o entendimento desses fluxos. Como exemplo, temos os *ijasó* que – de maneira recorrente – têm sido apontados por outros antropólogos como uma categoria de difícil definição, carregada de controvérsias, além de estar intrinsicamente ligada ao segredo dos homens (DONAHUE, 1982; TORAL, 1992; RODRIGUES, 1993; 2008; LIMA FILHO, 1994; PÉTESCH, 2000). Ademais, o pouco tempo que estive em campo não foi suficiente para entender com detalhes essas questões. Sendo assim, acredito ser mais proveitoso me ater a como esses entes se apresentam em sua efetiva atualização vista à luz das experiências de um *hyri* – no caso Sokrowé – cotejando suas reflexões com os conhecimentos de outros atores importantes que estão familiarizados com esse trânsito pelo cosmo. Penso ser uma saída satisfatória entender o próprio movimento a fim de não se pôr à mercê da virtualidade dos conceitos. Passo, então, à tentativa de esclarecer como é concebido pelos Karajá movimento dos entes no cosmo e em seguida demonstrar tal fluxo a partir das relações que estabelecem os *inyĩ* – sobretudo os *hyri* – com as várias formas de existência no cosmo.

Os deslocamentos no cosmo

Segundo Toral (1992), para os Karajá, a existência está ancorada de modo especial a dois termos: (1) o “*ty(k)ytyby*” – “pele velha” – que define uma série de comportamentos dos entes e os diferencia quanto as suas características específicas; e (2) o *tyky*³², traduzido por “pele” ou “corpo”, que pode receber ou abrigar ao mesmo tempo mais de um *ty(k)ytyby*. Como defende Toral, há uma dinâmica complexa que possibilita a interação entre os vários entes e têm o *tyky* como uma arena de embates:

A ideia de “espíritos”, *tytyby*, de diversas origens introduzindo-se ou transformando-se uns nos outros de forma a aumentar sua eficácia é a prática habitual de contato dos seres de todos os níveis celestes. A arena de luta são os corpos, *tyky*, que podem muitas vezes sucumbir nesses embates violentos. (TORAL, 1992, p. 144)

Esse movimento fica mais claro quando recorreremos à escatologia Karajá que – como já foi indicado antes – tem como principal fundamento o tornar-se *worosy*. Além das relações que são mantidas entre os *inyĩ* e seus *worosy*, como já assinaladas anteriormente,

³² Toral (1992, p. 143) afirma ainda que não são todos que possuem uma *tyky*. Segundo o autor, há alguns poucos entes celestes que são apenas *ty(k)ytyby*.

quando esses ancestrais notam alguma dificuldade em sua família de “vivos”, e a ajuda que oferecem enquanto *worosy* não é suficiente, eles podem “retornar” ao mundo dos “vivos” como (ou no corpo de)³³ uma criança. Esse movimento pode acontecer tanto de forma espontânea – o próprio parente falecido decide retornar – ou por intermédio de um *hyri*. Isarire (um dos filhos mais velhos de Maluaré) me contou que além do possível retorno o *hyri* pode agir em interesse próprio trazendo ao “mundo dos vivos” o *ty(k)ytyby* de alguém com quem ele já estabeleceu relações durante suas viagens pelo cosmo; o que fará com que a pessoa seja reconhecida como *hyri* desde o seu nascimento³⁴, manifestando habilidades desde a infância.

Patrícia Rodrigues elabora uma definição do termo *ty(k)ytyby* que alude à essa possibilidade do retorno e demonstra que entre os Javaé esse princípio parece ser ainda mais preponderante:

O *tykytyby* é a pele velha porque todos os Javaé estão revivendo ou reproduzindo os primeiros Javaé dos tempos míticos, eles estão “usando a pele” de alguém que já morreu, por isso é uma pele velha, que já foi usada. A idéia de pele, em si, é de algo material. Tanto é assim, que os parentes de alguém que já morreu podem reconhecer em uma criança viva de qualquer família os traços físicos do parente e ter a certeza de que o xamã o trouxe para viver de novo aqui. (RODRIGUES, 1993, p. 82, grifo da autora).

Já para os Karajá, esse “retorno” não parece ser uma constante, sendo apenas uma possibilidade, pois, independentemente do “regresso” de um parente falecido, qualquer pessoa é compreendida como igualmente dotada de um *ty(k)ytyby*³⁵ gerado pela ocasião de seu nascimento.

Nota-se daí a complexidade que integra o termo *ty(k)ytyby*. Como também defende Sonia Lourenço (2009) em sua etnografia sobre as brincadeiras de Aruanã entre os Javaé, é importante ter em mente que apesar de ser mais esclarecedor para os não indígenas a tradução do termo como “alma” – que é inclusive a tradução que os próprios *inỹ* fazem da palavra – o *ty(k)ytyby* é também “corpo”, por dois motivos: (a) tudo o que ocorre com o *ty(k)ytyby* afeta igualmente o seu *tyky* – caso tenha um – e vice-versa; e (b) o *ty(k)ytyby* só

³³ Faço alusão aqui à possibilidade apontada por Eduardo Nunes (2012, p. 110-11): Quando uma criança morre muito pequena, os pais podem pedir a um xamã que a traga de volta. O *hyri* pode trazer o *ty(k)ytyby* e colocar junto com o próximo filho do casal. Assim, o segundo filho virá com dois *ty(k)ytyby*: o dele mesmo e o do irmão que morreu. Isso acontece porque a criança que morreu não conseguiu sobreviver apenas com seu próprio *ty(k)ytyby*. Então, ele é (re)colocado junto com o do irmão para que, com dois *ty(k)ytyby*, ele “aguente o tranco”.

³⁴ Essa explicação se liga a relatos já mencionados em outras etnografias (RODRIGUES, 1993, p. 147; TORAL, 1992, p. 222) que apontam alguns casos em que crianças manifestam habilidades próprias do xamã, o assunto será aprofundado no próximo tópico.

³⁵ Eduardo Nunes (2012) aprofunda nesse processo de transmissão do *ty(k)ytyby* do parente falecido à criança – nos casos que ocorrem – tomando-o como elemento fundamental para o entendimento das relações de parentesco e uma das principais explicações para comportamentos e semelhanças entre parentes consanguíneos.

toma forma e age quando está se deslocando no cosmo, *i.e.*, quando não está colado a sua outra parte – *tyky* –, podendo ser melhor definido como um duplo que tem a capacidade de se locomover em outros níveis cosmológicos e entrar em contato com outros entes. Patrícia Rodrigues (1993, p. 82) afirma inclusive que “A pele velha tem fígado, coração e todos os órgãos internos [...]”. Nesse sentido, a própria tradução literal do termo aliado a sua elasticidade conceitual indica que o *ty(k)ytyby* é um “corpo”³⁶ que carece de cuidados, carrega características e particularidades específicas. Em suma, constitui um nível mais profundo do *ser*, de difícil acesso, já que é preciso se especializar como o *hyri* e desenvolver habilidades que permitem *interagir, agir com e por meio* do *ty(k)ytyby*.

Todo esse mecanismo que rege o movimento dos entes entre os planos cosmológicos, de maneira resumida, pode ser entendido como o deslocamento do seu *ty(k)ytyby*. Pois, o *tyky* está apenas no plano ao qual o ente pertence, onde é garantida a junção dos dois termos que fazem possível sua existência naquele lugar. Isso pode ser notado no caso do *ijasó* que, como já foi apontado, visita a aldeia apenas com o seu *ty(k)ytyby*, deixando *otyky* em seu respectivo local de origem. O mesmo se aplica ao movimento que faz um *hyri*, ao se deslocar por entre os planos cosmológicos com o seu *ty(k)ytyby*, deixando o seu *tyky* em repouso durante o sono, momento mais comum em que ocorrem as viagens xamânicas. O que coincide com a concepção que os *inỹ* têm sobre o sonho, que é compreendido como um acontecimento real, *i.e.*, ações por meio do seu *ty(k)ytyby*, mas não no mesmo nível de consciência e controle que alcançam os *hyri*. Como relata Nunes:

Quando uma pessoa dorme, seu *ty(k)ytyby* sai de seu corpo e anda por vários lugares – ele pode ir a um lago onde a pessoa costuma pescar, ou andar pela aldeia, por exemplo. Se a pessoa está tendo um pesadelo, se sonha que está sendo perseguida por uma onça, por exemplo, é porque seu *ty(k)ytyby* está sendo de fato perseguido, e ele corre até voltar para o corpo, quando a pessoa acorda. (NUNES, 2012, p. 105).

Outro aspecto importante da interação entre os entes no cosmo é a possibilidade de os “corpos” serem ocupados por outros *ty(k)ytyby* provocando alterações de comportamento no dono original do *tyky* ou como definiu Toral (1992) os corpos como “arena”. Esse é um dos principais movimentos que regem os processos de cura realizados pelos *hyri*; que usufruem das habilidades que lhe são concedidas pela entrada dos *aõni* em seu corpo no momento da cura. O mesmo pode ser notado na capacidade que têm os *hyri* de entrar no “corpo” de animais e ter domínio de suas habilidades. Os *inỹ* conseguem, inclusive,

³⁶ Mais tarde, em sua tese, Patrícia Rodrigues (2008, p. 418) chegou à mesma conclusão para os Javaé, propondo uma nova tradução para o termo *ty(k)ytyby* como “corpo velho” no lugar de “pele velha”, pois uma vez que é dotado de tantas características como: ter órgãos, comportamentos e sentimentos, não pode ser apenas uma “pele”.

diferenciar animais que abrigam o *ty(k)ytyby* de um *hyri* dos demais, os sinais mais comuns são comportamentos estranhos ou o seu trânsito em locais que não estão habituados. Esses mesmos sinais, com poucas variações, podem também ser atribuídos a animais que estão abrigando *worosy* em seu “corpo”, estes os “possuem” quando desejam alertar parentes sobre algum perigo ou para amenizar a saudade (TORAL, 1992, p. 178).

Em suma, é importante compreender que o corpo ganha aqui outra acepção significativamente diferente da que temos; esses conceitos que estão estritamente ligados ao fluxo dos entes no cosmo *inỹ* não podem ser compreendidos se levados em consideração as dicotomias *sujeito/objeto* ou *natureza/cultura* como são definidas nos termos Ocidentais. Como explica Patrícia Rodrigues:

Tudo aquilo que no Ocidente está localizado “fora” do corpo – na alma, na psique ou no intelecto – e que constitui o sujeito abstrato, seja a inteligência ou o pensamento, a sensibilidade artística ou as emoções, a criatividade conceitual ou as imagens oníricas, a consciência ou o inconsciente, para os Javaé está profundamente “dentro da carne”, é imanente à matéria de que é constituído o corpo humano. Não se trata meramente de uma não oposição entre emoção (sentimentos) e razão (pensamentos), ambos situados dentro do *ky*, mas de uma inadequação total da clássica oposição entre os atributos e produtos do corpo e os atributos e produtos da mente/alma, entre o concreto e o abstrato, entre o material e o sutilmente invisível, entre o biológico e o conceitual. (RODRIGUES, 2008, p. 406-07, grifo da autora).

A elasticidade da noção de corpo entre os Javaé, além de se aplicar também aos Karajá, pode ser facilmente estendida aos demais entes que habitam o cosmo, pois estes também são “carne”. Todo o movimento que se dá nesse caldo espesso – como aponta Toral – é também o trânsito intenso de comportamentos, pensamentos, conhecimentos, sensações que estão intrinsicamente ligadas aos *ijasó*, *aõniaõni*, *worosy*, *(k)uni* que também são “corpos”. Temos a tendência de chamá-los de etéreos, quando, na verdade, se alimentam – como no caso dos *worosy* ou até mesmo simbolicamente nas danças dos *ijasó* –, convivem uns com os outros, lutam pela manutenção de sua existência e estão imersos num fluxo de relações garantido pela mobilidade do cosmo.

O *hyri* e os *hu(k)umari*

O primeiro contato que tive com o complexo cosmo *inỹ* foi pelos livros: etnografias e análises elaboradas por outros antropólogos. O segundo momento se deu por meio da convivência – apesar de breve – com Sokrowé, que sempre trazia à tona, em suas narrativas, os perigos e as belezas que as matas, lagos ou o grande rio confienciavam aos olhos leigos e destreinados. A narrativa mais expressiva, entre as que Sokrowé me contou, foi um mito narrado por ele após ser indagado sobre a iniciação do xamã. Não é um mito como os

outros – narrados pelos mais velhos –, é na verdade contado por um *hyri* baseado em suas viagens pelo cosmo³⁷. O que faz mais sentido, pois a narrativa de Sokrowé conta a iniciação de um *hyri* com o *aõni* da cobra coral, que é o seu *aõni*, o *hu(k)umari*³⁸. Em síntese, o mito diz o seguinte:

Havia um menino na aldeia chamado *Yré*, era pequeno para sua idade e tinha a pele cheia de feridas. Vivia com sua avó, ninguém gostava dele, inclusive seus parentes, os quais o alimentavam com restos de comida. Certo dia, *Yré* pegou seu arco e flecha, um antigo presente de seu irmão, e saiu para o mato. Ao se deparar com um cupim resolveu tentar algumas flechadas. Atirou, mas errou e a flecha ultrapassou o alvo se perdendo no mato. Ao procurar pela flecha se deparou com o *hu(k)umari*–*aõni* da cobra coral – que, entregando-lhe a flecha, se apresentou como líder de todos, muito poderoso. *Hu(k)umari* disse a *Yré* que poderia melhorar sua aparência e curar suas feridas caso ele aceitasse acompanhá-lo. O menino aceitou o convite e seguiu *hu(k)umari* até sua aldeia. Na casa de *hu(k)umari*, suas feridas foram tratadas com ervas da região.

A família de *Yré* sequer se incomodou com seu sumiço, chegaram a pensar, aliviados, que ele havia morrido. O tratamento foi longo, muito tempo se passou, *Yré* cresceu, suas feridas foram curadas, se tornou um rapaz belo e saudável. Após terminar o tratamento, *Hu(k)umari* pediu que ele ficasse em sua aldeia. *Yré* concordou em ficar e uma grande festa foi realizada. Ele foi enfeitado com os adornos típicos da aldeia, marcando sua passagem para a aldeia dos *hu(k)umari*. O líder, antes de finalizar as cerimônias, alertou que *Yré* não deveria manter relações sexuais com nenhuma de suas três belas filhas, elas deveriam ser tratadas como suas irmãs. O mesmo foi dito às filhas, alertadas de que deveriam cuidar bem de *Yré*, como um irmão.

Certo dia, *hu(k)umari* e outros membros da aldeia convidaram *Yré* para brincar com os *inỹ*, transformando-se em peixe para caçar deles enquanto pescavam. Foram todos para o rio e se transformaram em pirarucu, próximo a alguns *inỹ* que estavam pescando. *Hu(k)umari* disse a *Yré* para ficar tranquilo, pois as redes dos *inỹ* não podiam pegá-los, exceto se houvessem mantido relação sexual com alguma mulher naquele dia. Depois que todos

³⁷ Patrícia Rodrigues (2008) em sua tese aponta também essa diferença para os Javaé, entre os mitos contados a todos pelos mais velhos, os quais têm maior circulação, e os mitos contados por um xamã que podem ter variações e detalhes que muitas vezes não tem a mesma circulação que os mitos contados pelos mais velhos.

³⁸ Além dos *hu(k)umari* há mais três classificações do *aõni* da cobra coral, totalizando quatro grupos: os *hu(k)umari Ralby*, que têm o rosto preto; os *hu(k)umari So*, que têm o rosto vermelho; os *hu(k)umari Raura*, que têm o rosto branco; e os *hu(k)umari* apenas, que não têm o rosto pintado. As cores são as mesmas presentes na cobra coral. Essa distinção também foi apontada por Sokrowé ao identificar os *obi* da coleção Lipkind, como está representado na prancha VII.

passaram pelas redes dos *inỹ*, eles olharam para trás e viram que *Yré* ficou preso. Desesperados se apressaram em tirar *Yré* da rede, com sucesso. Depois de passado o susto, *hu(k)umari* questionou o que havia acontecido e *Yré* revelou que foi tocado no rosto pela segunda filha de *hu(k)umari*.

Hu(k)umari havia alertado *Yré* para não ter relações com sua filha e ao se ver desobedecido expulsou *Yré* da aldeia e o instruiu a voltar para sua antiga família *inỹ*. Antes que partisse definitivamente, *hu(k)umari* entregou a *Yré* dois presentes: uma flecha mágica e um *obi*. Disse ainda que iria precisar da flecha para lutar contra o Guariba que estava matando os *Inỹ*. *Hu(k)umari* explicou também que o *obi*, chamado *Xiburé*, tinha o poder de fazer cair do céu qualquer alimento que desejasse.

Retornando para aldeia, foi direto à casa de sua avó. Todos ficaram surpresos com seu regresso, agora rapaz saudável e belo. Seus pais o bajularam dando-lhe vários presentes, mas *Yré* recusou todos. O tempo passou, o jovem rapaz se casou e construiu uma casa para sua esposa. Eles viviam bem, pois toda comida que desejava, *xiburé* – o *obi* – fazia cair do céu. Certo dia, enquanto *Yré* estava ausente, seu cunhado foi até sua casa, com muita fome, e pediu para sua irmã – esposa de *Yré* – o *obi* para fazer cair do céu alguma comida. A mulher acabou cedendo aos pedidos do irmão e lhe entregou o *obi*. O rapaz, para testar seus poderes, pediu fezes. Para sua surpresa, *xiburé* fez cair do céu as fezes que o rapaz pediu, contudo ele se recusou a comer. Nervoso com a situação, *xiburé* resolveu deixar o plano terrestre e ir para o céu.

O relato terminou com Sokrowé afirmando que foi assim que *xiburé* passou a habitar o céu³⁹. É possível notar no mito as passagens que assinalam o processo de aprendizagem do *hyri*: o menino que vai até o mato e se depara com o *aõni* e é convidado a visitar sua aldeia, enuncia o mesmo encontro que relatam os *hyri* quando indagados sobre sua iniciação.

Em todos os relatos que tive notícia sobre a iniciação do *hyri*, foi mencionado o contato com o *anõni* e/ou a visão de algum *ijasó* logo antes do marco que definem como início da vida como *hyri*. Esse encontro inesperado ocorre longe da aldeia, em situações do cotidiano, como no mito. Após o contato, a pessoa fica doente e pode ter visões.

Nesses casos em que ocorre o encontro fora da aldeia e incorrem os sintomas na pessoa, a confirmação – se trata de doença comum ou iniciação como *hyri* – fica sob a

³⁹ Em outras versões, o mito finaliza com o demiurgo usando as flechas mágicas para matar um macaco Guariba que estava agredindo os *inỹ*. Lévi-Strauss (2010, p. 353) faz uma análise do mito citado, as versões que toma como referência foram coletadas por Ehrenreich (1948) e Krause (1943b).

responsabilidade de outro *hyri* mais experiente, que avalia o caso. As pessoas que me relataram sobre esse processo de se tornar um *hyri*, disseram que foram “pegos pelo bicho”⁴⁰.

Um *hyri* de *Werebia*, aldeia próxima à Santa Isabel do Morro, contou como foi “pego pelo bicho” e se iniciou como *hyri*. Era um dia comum quando saiu de canoa para pescar acompanhado de um amigo. Logo que anoiteceu, viu um boto (*inía araguaiaensis*) saltar de dentro do rio e arremessar para cima um peixe, quando o boto voltou para dentro da água o “bicho” apareceu. Ele terminou tranquilamente sua pesca e retornou, com seu companheiro, para aldeia. No dia seguinte, acordou sentindo-se mal, com dores e febre, levaram-no para o posto de saúde de São Félix do Araguaia (MT), onde foi atendido pelo médico plantonista. O tratamento, porém, foi ineficaz, não houve nenhuma melhora e decidiram que seria melhor leva-lo até Maluaré. Depois de ter contado o que havia acontecido na sua última pescaria, Maluaré confirmou sua iniciação como *hyri*.

Lima Filho, em sua etnografia, reproduz uma conversa que teve com Maluaré sobre como ele se tornou *hyri*. A seguir cito na íntegra o trecho:

Eu estava pescando num lago mais um companheiro meu. Íamos pescar pirarucu. Eu estava na canoa com o arpão e o meu companheiro mais adiante. De repente eu vi o pirarucu. Mas não era o pirarucu; era o “bicho”. Uma cabeça bem amarelinha, ali me olhando. Então eu armei o braço para jogar o arpão, mas não dei conta. Ganhei um choque e fiquei duro. Chamei meu colega e expliquei que estava vendo o pirarucu, mas não estava dando para pegá-lo. Quando meu colega chegou, o pirarucu já tinha ido embora. Na volta, paramos em um outro lago. Vi um pirarucu e acertei bem nas costas dele. Chamei o companheiro e lhe falei que eu havia acertado um pirarucu. Contudo, eu me sentia mal. O corpo estava doendo e sentia febre. Aí ele me falou que este problema era porque eu ia me transformar em *hàri*. Na volta ouvi alguém me chamar. Olhei para trás e não achei ninguém. Continuei a andar e ouvi novamente um barulho, quando então percebi que era um cupim. Ele me cumprimentou e me mandou jogar terra para frente e para trás. Continuei a caminhar e em seguida encontrei uma lagarta toda pintada. Mas não era lagarta. Eram cinco Karajá: dois homens e três mulheres, todos enfeitados como os Karajá enfeitam. Eram jovens e bonitos. Os cabelos à moda do Karajá antigo. Todos tinham os olhos pintados. Quando chegamos, entreguei minha parte do pirarucu à minha sogra que, depois de cozinhar, me deu para comer. Eu estava com fome e depois dormi. Mas não prestou, não! Eu sonhei com o pirarucu, mas era o bicho me dizendo que eu havia acertado nele e que ele não era o pirarucu. Eu deveria mexer com ele, com a cura. Quando acordei, senti a barriga toda doendo e vomitei. Aí fiquei bom. (LIMA FILHO, 1994, p.40)

⁴⁰ Esse termo é utilizado pelos Karajá para fazer menção aos *ijasó* ou aos *aõni*. Patrícia Rodrigues (1993; 2008) traduz o termo como *aõni*, para os Javaé que também usam a palavra “bicho” para os dois tipos de entes. Contudo, a autora define os *aõni* como todo o conjunto de “seres” não sociais que habitam o cosmo, sendo os *ijasó* apenas uma subcategoria entre eles. Em geral – como também é demonstrado em outras etnografias – essa premissa não parece se sustentar para os Karajá, pois é bastante marcante a diferenciação que fazem entre *Ijasó* e *aõni*, não aplicando – em outros casos – o termo *aõni* para se referir aos *ijasó*, como fazem os Javaé. Todavia, quando ouvi a frase “pego pelo bicho”, para se referir ao encontro na mata com aqueles que desencadeiam a iniciação do *hyri*, a generalização do termo *aõni* (*ijasó* e *aõni*) parece ser aplicável, mas reitero que só notei esse uso da palavra “bicho” para se referir às duas categorias – *ijasó* e *aõni* – apenas nesse caso da iniciação xamânica ou o “ser pego pelo bicho”, pois não me aprofundei em outros relatos por conta dos curtos períodos em campo.

Durante o período em que estive em Santa Isabel do Morro conversei com Sokrowé sobre sua iniciação como *hyri*. Conta ele que tinha apenas 18 anos quando tudo começou: estava pescando no lago, próximo da aldeia. Resolveu entrar na água, quando molhou os pés sentiu um choque e teve a impressão de ter pisado em algum animal, começou a sentir dores pelo corpo e retornou imediatamente da pescaria. Já na aldeia, iniciaram as visões, ele via os *ijasó* dançando: alguns desciam do céu, outros já estavam na aldeia. Observava tudo de dentro da casa; as paredes e tetos a essa altura não eram mais obstáculos para sua visão, conseguia ver para além deles. Contudo, por receio, guardou segredo sobre o que via e esperou que seu sogro – Maluaré – encontrasse alguma maneira de curar seus sintomas. Como não houve melhora nos dias seguintes, Maluaré questionou Sokrowé se ele não estava tendo visões com os *ijasó*, pois seus sintomas indicavam que ele havia sido “pego pelo bicho”. Sokrowé não pôde mais esconder e contou sobre as visões, confirmando a iniciação como Maluaré suspeitava.

Há semelhanças aparentes entre os três relatos e o mito narrado por Sokrowé. Contudo, mais tarde, em diálogo com Isarire, um dos filhos mais velhos de Maluaré, eu soube de outra situação em que era possível tornar-se *hyri*.

Isarire contou que quando era jovem admirava muito um tio seu, que era *hyri*. Certo dia, enquanto ajudava seu tio a limpar um terreno próximo da aldeia, notou que durante todo o trabalho nenhuma cobra apareceu. Isarire elogiou seu tio dizendo que era um *hyri* muito forte, pois não permitiu que nenhuma cobra aparecesse. Vislumbrado com aqueles poderes, Isarire manifestou sua vontade de torna-se *hyri*. Seu tio disse-lhe então: “aguarde que daqui sete dias enviarei algo para você, quando aparecer agarre com força e não deixe escapar. Não demonstre medo, se você conseguir poderá tornar-se um *hyri*”.

No sétimo dia, Isarire estava deitado em uma esteira, voltado para a entrada de sua casa. De repente, notou que de longe se aproximava uma mulher. Sua pele era muito branca, seus cabelos negros e lisos cobriam seus olhos e escorriam até os seios, estava toda pintada com os grafismos *inỹ* e caminhava na direção de Isarire. Assustado, ao invés de segurar a mulher, como havia instruído seu tio, ele se levantou bruscamente e gritou com medo. A mulher misteriosa desapareceu e ao sair de sua casa se deparou com seu tio, que lhe disse sorrindo: “você não consegue nem segurar uma mulher”. Isarire não veio a ser *hyri*, mas o convívio com o tio e, principalmente, com o pai – Maluaré – lhe rendeu conhecimentos apurados sobre o assunto.

Além desse caso de iniciação por intermédio de um *hyri* já experiente, há a possibilidade de uma criança nascer com habilidades próprias de um *hyri*, que podem se manifestar logo nos primeiros anos de vida, como foi mencionado no tópico anterior. Em suma, essas habilidades estão estreitamente relacionadas com o fato de a criança ver coisas fora do comum, passam a levantar suspeitas quando são pegadas com o olhar demorado fixo no horizonte ou quando conversam sozinhas. Dizem que, nesses casos, estão vendo e interagindo com outros entes, como os *aõni* ou *(k)uni*. Como explicou Isarire, essas habilidades manifestadas em crianças podem ser fruto da intervenção de um *hyri* que coloca em seu corpo o *ty(k)ytyby* de um outro *hyri* com o qual estabeleceu relações durante suas viagens pelo cosmo, como foi discutido anteriormente. Essa possibilidade da intervenção de outro *hyri* no processo que desencadeia as habilidades xamânicas se assemelha ao caso de Isarire que teve a possibilidade de tornar-se *hyri* pela intervenção de seu tio.

Em todo caso, cabe ressaltar que esse processo, uma vez iniciado, pode ser revertido. Mesmo uma criança quando nasce com essas habilidades pode ter o processo encerrado com o auxílio de um *hyri* experiente, caso seja sua vontade ou de sua família

Idjaruma, filho mais velho de Sokrowé, me contou, alguns meses depois que saí da aldeia, que havia sido “pego pelo bicho” enquanto buscava madeira na mata para reformar parte de sua casa. Ficou doente e teve que ir até o pai para ser examinado. Idjaruma disse que Sokrowé examinou o caso e constatou que se tratava de uma iniciação, mas logo tomou as providências necessárias para que o filho não desenvolvesse as habilidades de *hyri*, pois precisava focar em seus estudos e não era a hora certa de se dedicar àquela tarefa⁴¹.

Caso o iniciado resolva continuar e aperfeiçoar suas habilidades como *hyri*, o encontro inesperado com esses entes no cosmo é só o início do longo processo de aprendizado. Quando questionava Sokrowé sobre com quem aprendeu a ser *hyri*, ele era enfático em dizer que todos os seus conhecimentos advinham da relação que tinha com seus *aõni*, os *hu(k)umari*. Têm-se o princípio de que todo conhecimento que adquire o *hyri* vem – fundamentalmente – da sua relação com os seus respectivos *aõni*. Quero lembrar que, como também assinala o mito narrado por Sokrowé, *aõni* é um termo que se refere a um coletivo, portanto, esse ensinamento é passado pelo grupo dos *aõni* especificado – no caso de sokrowé

⁴¹ Na família de Maluaré muitos de seus filhos homens saíram para estudar e trabalhar fora. Muitos deles foram – como é o caso de Isarire – aprovados em concursos públicos e outros ocupam cargos administrativos importantes no governo estadual de Mato Grosso, Tocantins ou Goiás e no governo federal. Relataram que Maluaré os incentivava a buscar aperfeiçoamento e qualificação para trabalharem entre os não indígenas. Essa saída da aldeia, por parte dos filhos mais velhos de Maluaré, é um dos – senão o principal – motivos para a dificuldade de se encontrar um sucessor para o cargo de líder ritual que Maluaré ocupava, o qual – como foi dito – ficou para Sokrowé, que agora, curiosamente, parece também dar o mesmo incentivo aos seus filhos.

os *hu(k)unari* – que dão ao *hyri*, além das habilidades de cura, os conhecimentos necessários para o sucesso do contato com outros entes, o instruindo sobre as dificuldades que pode enfrentar durante suas andanças pelo cosmo.

Ao que indica a partir dos diálogos que tive com Sokrowé, começar a ver e ter a sensibilidade aguçada – como marca a iniciação do *hyri* – é a condição para que se estabeleça a relação com os seus respectivos *aõni*. Ser *hyri*, nesse sentido, é ter acesso a outras formas de conhecimento por meio da relação estabelecida com essa alteridade que, como indica o mito e o discurso de Sokrowé, também constitui um *corpus* social acessível ao *hyri* durante suas viagens. E é nesse *Outro* que se encontra o conhecimento necessário para a cura ou a defesa contra as práticas ofensivas de feitiçaria. Caso seja necessário revidar algum desses feitiços, é também a partir da relação com os *aõni* que o *hyri* consegue infligir danos aos seus inimigos.

Com o auxílio dos *aõni*, os *hyri* aperfeiçoam as técnicas de locomoção pelos níveis cosmológicos e estabelecem as relações com os *ijasó*, por exemplo. Como relatado no tópico anterior, os *ijasó* só visitam a aldeia por meio dos *hyri*, que ao viajarem até a casa dos *ijasó*, entram em contato com eles, conhecem suas vestimentas, cantos, danças e onde devem buscar os alimentos para garantir o andamento dos rituais.

Nesse sentido, o *hyri* se encaixa na interpretação de Manuela Carneiro da Cunha sobre o xamã, que, segundo ela, trata-se da pessoa capaz de convergir em si uma série de pontos de vista:

[...] cabe-lhe, “por dever de ofício”, mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais, reunir em si mais de um ponto de vista. [...] E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incomensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor. (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p. 1, grifo da autora).

A habilidade de transitar pelos mundos disjuntos é afirmada por Nathalie Pétesch, que define o *hyri* em referência aos níveis cosmológicos. Segundo Pétesch (1993, p. 371), o *hyri* “é o ser mais móvel da criação: graças a seu espírito alado, amplia o espaço até a totalidade cósmica”.

Os *aõni*, habitantes desses mundos disjuntos, são os *primeiros outros* que se apresentam ao *hyri* possibilitando suas traduções. É tão significativo o estreitamento dessa relação, que o *hyri* passa a ser conhecido na aldeia pelo “seu” *aõni*, como por exemplo: o Sokrowé é um *hyri* do *hu(k)umari*. Essa relação se fixa e perdura por toda a vida do *hyri*. O *aõni*, além de abrir as portas do cosmo e compartilhar os conhecimentos curativos, é um guardião que indica ao *hyri* o lugar onde encontrar os feitiços ou alerta-o no caso de haver alguma ameaça rondando a aldeia ou sua casa. Sokrowé afirma que o processo de cura só é

possível, pois os *hu(k)umari* entram em seu corpo, fazendo com que ele veja onde está alocado o feitiço no corpo do enfermo.

Tratar de um doente, nesse sentido, seria o mesmo que retirar-lhe o feitiço. Os *hyri*, atualmente, fazem uma diferenciação do que é doença por feitiço – passível de ser curada por eles – e o que é doença de *tori*. Quando classificada nesta última categoria, a pessoa doente é instruída pelo *hyri* a procurar um médico na cidade.

A estreita relação com os *aõni* exige que o *hyri* se aproxime cada vez mais desse *outro*, a fim de aperfeiçoar suas habilidades e se manter protegido de qualquer prática ofensiva que porventura possam lhe acometer. Essa proximidade contínua pode ser notada na presença de alguns elementos, como, por exemplo, o *obi*. Na medida em que sua relação com o *aõni* se estreita, ela pode tomar *forma*, nesse caso são confeccionadas algumas *coisas* que facilitam a prática xamânica. Daí que – em comum acordo entre *hyri* e *aõni* – surgem o *obi* – comumente chamado de bastão do xamã –, o *hitxiwa* e o adorno para cabeça, *rata(k)ana* sobre os quais retomaremos no próximo capítulo.

É comum essa primeira impressão que se tem dos *hyri* como benevolentes e exclusivamente dedicados às práticas de cura. Entre os *inỹ*, o *hyri* se torna conhecido publicamente e tem sua trajetória revelada – como é o caso dos que narraram sobre a sua iniciação – sobretudo por meio das curas bem sucedidas. Mas, quando se volta o olhar para as práticas ofensivas – que é igualmente uma habilidade na qual o *hyri* também se especializa – percebe-se que há muito mais *hyri* do que se imagina. Até mesmo porque se leva algum tempo para ter reconhecimento da sociedade como um bom curador. Normalmente, são curas difíceis ou intervenções significativas a favor da aldeia que chamam a atenção e dão legitimidade para o *hyri*.

Como o encontro com esses entes pode se dar a qualquer instante ou pode-se simplesmente nascer com essas habilidades, não é incomum notar várias acusações de feitiçaria na aldeia. Pessoas que nunca antes foram chamadas de *hyri* passam a ser foco de acusações por assassinatos ou infortúnios na aldeia. Por outro lado, a figura do *hyri* benevolente, que ganha notoriedade e é reconhecido publicamente, é nutrida pela sua capacidade de cura e sucesso no combate a esses males coletivos. O acúmulo de prestígio é o que oferece capital político para rebater as acusações de feitiçaria, que parecem crescer na medida em que se tornam mais conhecidos.

As acusações ocorrem, pois, apesar de só se fazerem públicos por meio da cura, os *hyri* estão constantemente revidando ou atacando, com feitiços, algum inimigoseu ou de sua

família. Nessas relações políticas, portanto, os *hyri* também são fundamentais, na medida em que são temidos por sua agressividade quando acionam essas habilidades ofensivas.

Os *hyri* estão longe de constituir uma casta fechada ou grupo seletivo de pessoas que desenvolvem habilidades fora do comum. Ehrenreich, no final do século XIX, já dava esse indicativo quando falou sobre os “médicos-feiticeiros”:

A carreira de médico-feiticeiro está aberta a qualquer pessoa que se queira submeter às necessárias mortificações. Os indivíduos com disposição para o nervosismo, os epiléticos, etc., são naturalmente os mais aptos para essa dignidade, que até as mulheres podem alcançar. (EHRENREICH, 1948, p. 70).

Provavelmente, a abordagem do antropólogo na época fazia referência aos sintomas despertados no momento do encontro com o “bicho” semelhantes aos que me foram relatados em campo como o período em que o iniciante fica enfermo e tem visões em meio às febres intensas.

Toral (1992) restringe a condição de *hyri* somente aos homens. Parece-me que tem sido uma afirmação comum entre os etnógrafos que trabalharam com os *inỹ*, sobretudo na segunda metade do século XX. Desconheço o motivo pelo qual nesse período não havia *hyri* mulheres. Contudo, ouvi relatos sobre Didiuké, que foi tida como uma poderosa *hyri* entre os *inỹ*. Atualmente, em Santa Isabel do Morro há em plena atividade uma prestigiada *hyri* mulher, Heredik, e ainda tive notícias de que haviam sido reconhecidas como *hyri* duas jovens – entre 12 e 15 anos – que trouxeram *ijasó*, entregues às famílias na aldeia, o que é prática restrita aos *hyri*.

André Toral (1992, p. 224) aponta a dedicação às práticas xamânicas entre os *inỹ* como “uma necessidade que todos os homens sentem, para a defesa de suas famílias e de sua pessoa”, sendo “quase uma premissa para a sobrevivência” (TORAL, 1992, p. 222). Em um cosmo vasto e densamente habitado por entes que são corpos em constante movimento e interação, lidar com a diversidade ou transitar em um mundo tão diversificado passa a ser necessidade ou condição inerente ao *ser inỹ*. Essas habilidades podem ser aperfeiçoadas, tornando a pessoa um especialista, que passa a ser distinguido pelo termo *hyri*.

A abertura ao externo ou o conhecimento adquirido na relação com a alteridade foi também analisada por André Toral (1992b). Segundo o autor, a abertura está prevista na mitologia *inỹ*. *Kanaxywe*, o herói mitológico,

[...] por meio de requintados ardis e francas trapaças ao entabular trocas sempre amplamente vantajosas, termina por conseguir a luz do sol do urubu-rei (*rararèsa*), o machado de pedra de uma espécie de lagartixa (*tonikòko*), a canoa do pato mergulhão (*helyrè*), o fálus gigante da ema (*naiawè*), o canto do pássaro cigano (*ratana*), e assim por diante, até conseguir todas as coisas importantes para a felicidade e o conforto de seus descendentes. (TORAL, 1992b, p. 206).

As reflexões de Eduardo Nunes (2012) também apontam essa abertura para a alteridade. Nunes notou essa característica entre os *inỹ* de *Buridina*, na cidade de Aruanã (GO). Mesmo não havendo *hyri* na aldeia, esses modos de lidar com os entes que circundam a região e estão em constante contato fazem parte do próprio *ethosinỹ*. Nesse sentido, assim como indica Nunes, o *hyri* está mais para um especialista que aperfeiçoa técnicas de domínio comum – habilidades que são acionadas a todo instante como própria condição para viver em um mundo tão diversificado. O sonho é um exemplo que aos nossos olhos pode elucidar melhor a situação: o sono de um *hyri* é o principal momento em que ele realiza suas viagens pelo cosmos, pois o seu *ty(k)ytyby* está se locomovendo enquanto seu *tyky* repousa. Ora, o mesmo acontece para os demais *inỹ*, durante o sono – como foi argumentado no último tópico – o que se tem nos sonhos é o movimento de seu *ty(k)ytyby*, assim como o *hyri*, com a sutil diferença de que este último aperfeiçoa técnicas que permitem controlar esses movimentos de forma a transitar livremente pelo cosmo.

A preeminência da relação que se dedica o *hyri* a estabelecer com esses *outros* – os *aõni* – tendo-os como os principais responsáveis pelo aperfeiçoamento de suas técnicas, se pensada junto à ideia de que se trata de um modo de *ser* e interagir no mundo envolvente, explicaria inclusive a maestria com que os *inỹ* têm conduzido as relações em meio à imposição ocidental que os assola desde os primeiros séculos de contato, como foi apresentado no primeiro capítulo. Nesse sentido, é possível compreender a minha adoção por Sokrowé, pela própria condição de *hyri* e líder ritual – o qual treina justamente suas habilidades para lidar com o diferente. Houve ali um dimensionamento dos prós e contras presentes nessa aliança com o *outro* – o antropólogo –, já que essa relação com a alteridade está presente na própria forma de lidar com o cosmo e os entes que se apresentam nele. O cacique, Idjahina, por sua vez, não deixa de ter imprimido em suas decisões o mesmo princípio, porém ao não ser acionado como detentor de um conhecimento “tradicional” – já que não é procurado de imediato pelos(as) antropólogos(as) – entra no conflito a fim de garantir sua posição nessa extensa arena política marcada, sobretudo, pela necessidade de lidar com a alteridade. Em meio a esse jogo, nota-se a complexidade que toma a circulação nesse cosmo, onde o mundo do *tori* se torna apenas mais um componente nesse “caldo espesso”, estando ambos, Sokrowé e Idjahina, sempre atentos para não se perderem nesse vasto universo que os circunda.

A constante relação com a alteridade, os benefícios que podem trazer, bem como os transtornos que podem causar já são de conhecimento entre os *inỹ*, pela própria habilidade

e perspicácia que por necessidade desenvolveram, pois como já havia alertado *Koboi*, esse belo mundo é tão farto e próspero quanto perigoso e instável. Talvez lidar com a morte, as guerras ou combater os infortúnios da feitiçaria, até então não tenha sido tão amargo quanto lidar com esse novo *outro* – não indígenas – que muito pouco sabe sobre como relacionar-se com a alteridade. Como será discutido nos próximos capítulos, esse *outro* que chegou – na figura de antropólogos, por exemplo – colocou em circulação, em redes longínquas, (como é o caso das coleções etnográficas) muitos desses entes que habitam o cosmo *inỹ*, o que agora pode vim a ser mais uma complicação.

O caso de Lipkind ilustra de forma satisfatória o nível que pode alcançar essa troca de conhecimentos e ao mesmo tempo as distâncias que tem alcançado a circulação desses entes do cosmo em relação aos *tori*. O antropólogo estadunidense durante sua estada entre os Javaé foi iniciado como um *hyri*. Quando retornou de campo foi noticiado que retornava como um “pajé Javaé” (prancha XI, **B.**). Em uma carta pessoal endereçada à Franz Boas, analisada por Lima Filho (2015), Lipkind explica que era um desejo de seu pai que ele se tornasse médico, e como não se formou em medicina ele confessava que agora realizava o desejo do pai se tornando um *hyri* Javaé. Essa abertura que teve Lipkind, provavelmente, foi a que lhe deu condições de ter acesso a *coisas* que normalmente não teria, pois como veremos no último capítulo, ele – sem muitos problemas – conseguiu levar de uma aldeia Javaé várias máscaras de *ijasó*.

Ao mesmo tempo em que a abertura para a alteridade (como na relação *hyri/aõni*) constitui forma fundamental para o acesso ao conhecimento, o encontro com essa nova alteridade – os *tori* – também proporcionou a aquisição de conhecimentos e técnicas. Contudo, esses novos *outros*, regidos pela conduta possessiva e ideais de superioridade, agiram de maneira invasiva no decorrer desse encontro histórico, subtraindo do contexto desses grupos – seja os Karajá, Javaé ou Xambioá, bem como casos semelhantes em outros grupos indígenas – *coisas* que regem e mantêm certa estabilidade entre os níveis cosmológicos, como é o caso das máscaras de *ijasó*.

Mas antes de aprofundar nessas questões que rodeiam as coleções etnográficas e a circulação dos entes *inỹ* em meio a essa alteridade “recente” (os *tori*), quero me ater aos significados que delineiam o que chamamos de *objetos* indígenas, que, por sua vez, compõem essas coleções. Para tal interpretação, tomo como base as *coisas do hyri*, sobretudo o *obi*, tema das reflexões do capítulo seguinte.

III - As coisas do *hyri*

“o *obi* não é o começo nem o fim da vida do *hyri*, ele é o meio.”

Isarire Karajá

O termo *objeto*, cunhado pelo ocidente como a parte material, inanimada, externa ao sujeito, é o termo que os colecionadores designavam para indicar muitos desses “corpos” para os *inỹ*. Há muito esses “objetos” vêm nos fascinando, talvez desde que os *inỹ* passaram a estabelecer relações com o Ocidente. Ehrenraich (1948) faz menção, em alguns trechos de sua etnografia, aos viajantes que transitavam pelo rio Araguaia e maravilhados com os coloridos adornos corporais dos jovens *inỹ*, bem como as máscaras rituais dos *ijasó*, barganhavam os “objetos exóticos” com espelhos, miçangas, machados, facões, etc. Ancorados pela petulante ideologia da superioridade racial, não hesitavam em usar suas artimanhas para conseguir os tipos que mais representassem o exotismo que esses povos transpareciam aos seus olhos. Tipos da materialidade da vida indígena que têm sido categorizados como “arte primitiva”.

O interesse acadêmico pelo que se convencionou chamar cultura material indígena é tão antigo quanto o interesse dos viajantes, que muitos, além de exploradores, também se compreendiam como “homens da ciência”. As coleções etnográficas em museus espalhados pelo mundo são em boa parte compostas por esses *objetos* representativos da cultura indígena sul-americana, o que inclui os *inỹ*. Paul Ehrenraich e Fritz Krause foram dois entre os pioneiros pesquisadores que elaboraram extensa coleção etnográfica durante o período que estiveram entre os *inỹ*. As coleções foram levadas por eles à terra natal – Alemanha – e hoje estão sob a guarda de museus. Assim, tal fato se deu na história do contato entre *Inỹ* e o Ocidente inúmeras vezes, algumas mais violentas como a invasão de uma aldeia Karajá conduzida por Aristides de Souza Spínola no final do século XIX a fim de coletar exemplares de mascaras de *ijasó* (EHRENREICH, 1948), outras menos como os casos de doações de utensílios ou adornos aos museus, prática que vem se dando atualmente por livre iniciativa dos próprios *inỹ*.

A questão que entra em voga e carece de uma reflexão mais atenta concerne às coisas que estão diretamente relacionadas a esse complexo fluxo dos entes no cosmo, discutido no capítulo anterior. A coleção Lipkind, abriga exemplos dessa ordem; em especial aquele que demarca, sobremaneira, a relação *hyri/aõni*, fundamental para o exercício das

práticas xamânicas. Trata-se do *obi*, que é catalogado na documentação da coleção Lipkind, no Museu Nacional, simplesmente como “bastão”⁴².

Nas primeiras etnografias publicadas sobre os *inỹ* é possível encontrar menções pontuais sobre esses “bastões”. Nos textos de Ehrenraich e Krause, os autores fazem referência a varetas e hastes indicando-as como dotadas de propriedades mágicas ou sobrenaturais. Ehrenreich (1948) descreve a atuação de um *hyri* – o qual ele chama de médico-feiticeiro – usando uma vareta ornamentada, como indica o trecho:

Não tivemos ensejo de observar o médico-feiticeiro no tratamento dos doentes, mas vimo-lo no exercício de sua função, não menos importante, de esconjurar 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, p. 70, grifo meu).

Krause (1942b) também menciona uma vareta de uso restrito aos que ele chama de iniciados. Essa carência de especialização para o manuseio da vareta leva a crer que é elemento distintivo no grupo, ao mesmo modo da especialização que precisam ter os *hyri*. Krause chama 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, 1942b, p.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, 1942b, p.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, 1942b, p.159).

⁴² Todas as peças identificadas por Sokrowé como *coisas do xamã* da coleção Lipkind são de origem Javaé, nesse caso, respeitando as limitações éticas da pesquisa, optou-se por não divulgar as imagens referentes a essas peças da coleção, uma vez que o trabalho não teve autorização ou participação dos Javaé ao longo de seu desenvolvimento.

Porém, Krause assinala que não são de uso restrito, podem ser manejadas por qualquer pessoa. Inclusive, foi o que facilitou a aquisição de vários exemplares para compor a sua coleção na época, como menciona o autor.

Sobre o *hulälahedo*, por não haver figuras dele no trabalho de Krause, Sokrowé não soube dizer pelo nome se realmente se referia a alguma coisa de uso do *hyri*. Ao mostrar-lhe os desenhos (prancha VII, **B.**), ele disse que o primeiro *objeto* que Krause nomeia de *hetjiwá* é um tipo de *hitxiwa* como o usado por ele atualmente para localizar e expurgar feitiços. O segundo item, as duas varetas amarradas: *nohōdamudá* e *kuoluní*, Sokrowé disse serem o correspondente ao *obi* de hoje. Retomarei o assunto adiante.

Os “bastões” – *obi* – da coleção de Lipkind foram “coletados” pelo antropólogo, entre os Javaé da Ilha do Bananal (TO), durante sua pesquisa de campo entre 1938 e 1939. Apesar de procederem dos Javaé, ao analisar os cartões fotográficos da coleção, Sokrowé confirmou que são, de fato, *obi* como os que são feitos pelos *hyri* entre os Karajá.

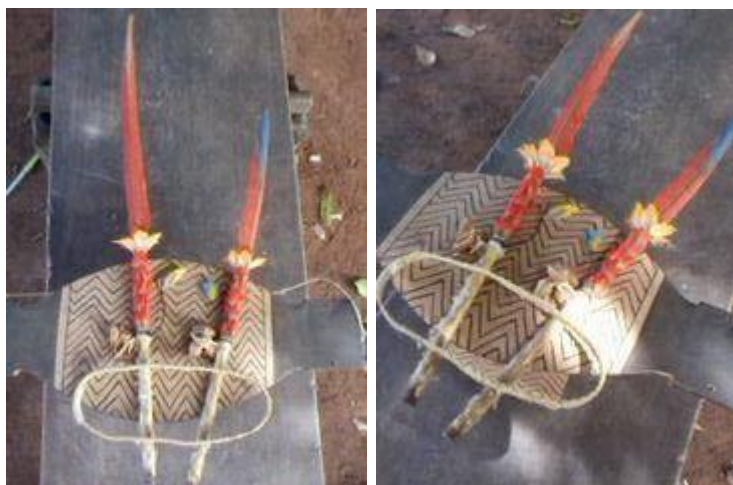
Apesar de Lipkind ter colecionado esses *obi*, não há menção a esses objetos em nenhum de seus artigos publicados (LIPKIND, 1940; 1948) diferentemente das etnografias anteriores, que ancoravam suas reflexões nos *objetos* colecionados em campo (KRAUSE, 1940/44; EHRENREICH, 1948). Lipkind – em sua pouca produção – divulga algumas fotos ou desenhos mostrando *objetos* de sua coleção, contudo as referências publicadas por ele são escassas se comparadas ao tempo de campo (um ano) e à extensão da coleção (528 objetos) (GRIPP, 2016).

Donahue foi um dos primeiros a aprofundar nas reflexões sobre a atuação do *hyri* e descreveu, com detalhes, as características e funções do *obi* e do *hitxiwa* como ferramentas do *hyri*. Nas palavras do autor:

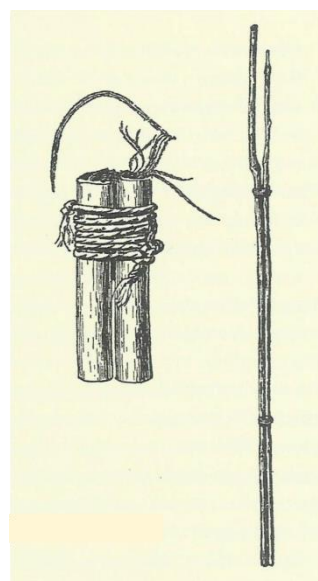
- 1) Hitxiwa: a small wood wand (apparently 15” long) made from the type of cane that Brazilians call “cana brava”. This reed is poisonous and used by indians to make poison arrows to kill the jaguar and other animals. It is passed over and around the ill person during the curing ritual.
- 2) Obe: it is a hitxiwa decorated with a tail feather of the red macaw and smaller macaw feathers and used for more serious illnesses.⁴³ (DONAHUE, 1982 p. 225).

⁴³1) 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.” [Tradução livre]

Prancha VII – As coisas do *hyri*



A. As coisas do *hyri* usadas atualmente por Sokrowé (com exceção do banco ritual onde estão repousadas). O bastão com a pena vermelha mais longa é o *hitxiwa*. O outro bastão com a pena vermelha de ponta azulada é o *obi*. Estão sobre o banco (*orixà*) do líder ritual que Sokrowé usa no *hetohokÿ* e repousado sobre os bastões está o *rata(k)ana*, adorno de cabeça usado pelo *hyri*. Foto: Idjaruma Karajá, Santa Isabel do Morro (TO), fevereiro de 2016.



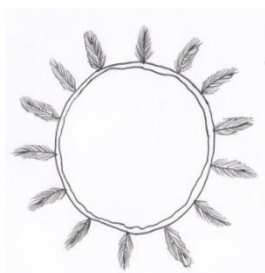
B. Desenhos de Krause: À esquerda o *hitjiwa*. Às duas hastes mais finas e compridas, à direita, o autor dá o nome de *nohōdamudá* e *kuoluní*. (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 377).



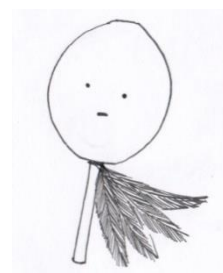
C. Redesenho feito por Carolina Juliano R. da Costa baseado no desenho do *obi* do trabalho de Donahue (1982, p. 225)



D. Redesenho feito por Carolina Juliano R. da Costa baseado no desenho do *hitxiwa* do trabalho de Donahue (1982, p. 225)



E. Redesenho feito por Carolina Juliano R. da Costa baseado no desenho do *Raataanyÿ* [sic] decorado com penas do trabalho de Donahue (1982, p. 226)



F. Redesenho feito por Carolina Juliano R. da Costa baseado no desenho do *weru* do trabalho de Donahue (1982, p. 226)

⁴⁴ As fotos do *hitxiwa* e do *obi* de Sokrowé foram feitas pelo celular de Idjaruma, que me enviou enquanto estava em Santa Isabel do Morro, pois não tinha acesso à internet em sua aldeia – Nova Tytemã.

A descrição do *Obi* de Donahue, elaborada a partir de seu trabalho de campo entre 1976 e 1977, é bastante próxima do *obi* de Sokrowé (prancha VII, A.). Ademais, curiosamente o *hitjiwa*, mencionado por Krause em 1908, 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 *hetjiwa* tinha a propriedade de afastar o indesejado – a chuva – o que o então *hitxiwa* agora também o faz, mas com as doenças. Essa parece ser uma característica que perdura em certas coisas do *hyri*, pois Sokrowé conta que também usa o *hitxiwa* para retirar os feitiços e lançá-los para longe, apesar de esse *hetxiwa* não ser tão semelhante quanto ao descrito por Donahue (prancha VII, D.).

André Toral descreveu algumas das coisas do *hyri*, as quais ele chamou 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, p. 225-226).

Se atentarmos à descrição apenas, 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* 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. Ressalto ainda que o *obi* que Sokrowé faz uso atualmente, no que diz respeito à forma, é equivalente ao de mesmo nome descrito por Donahue (1982). Quanto ao *hitxiwa*, que Sokrowé usa atualmente (prancha VII, A.), ele se assemelha – quanto à forma – ao *hitxiwa* que descreve Toral (1992).

Ainda tive a oportunidade de acompanhar – em campo – Ixysé, esposa de Sokrowé, fazendo o *obi*, de maneira semelhante ao *obi* da descrição de Donahue. Sentado à sombra da mangueira ao fundo da casa de Sokrowé, notei pequenas varetas repousadas sobre um pote de penas, quando perguntei do que se tratava, Ixysé 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 Xingu⁴⁵.

Iniciando o trabalho, Ixysé tomou a 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 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.

Quanto ao *hitxiwa*, não acompanhei o processo de confecção, apenas notei que estava reservado outro pedaço de vareta de mesmo tamanho e material do *obi*. Perguntei a Sokrowé e ele confirmou que se tratava do *hitxiwa* que seria confeccionado em seguida.

Em síntese, pensando em *coisas do xamã*, posso afirmar: (1) que o *obi* observado em campo tem características semelhantes – quanto à forma – aos da descrição de Donahue e aos observados na coleção de William Lipkind procedentes dos Javaé da Ilha do Bananal (TO); (2) o *hitxiwa*, ao qual tive acesso em campo, por sua vez, difere – quanto à forma – por ter penas, enquanto o descrito por Donahue não tem, nesse caso se assemelha mais ao descrito por Toral.

Do conjunto que é apresentado, tive acesso ao *obi* e *hitxiwa* já descritos e ao *rata(k)ana*, o diadema do *hyri*:

3) Raataanỹ: crown made from the buriti palm. Like the wand, there is just a palm crown of buriti palm called *iura*, and then, if needed, there is the more powerful crown (iso) decorated with red macaw feathers.⁴⁶ (DONAHUE, 1982 p. 226).

Cabe ressaltar que Donahue indica uma variação, sendo possíveis dois tipos de *rata(k)ana*, diferenciados pelos adornos de penas presentes em um e ausentes em outro. Na coleção Lipkind há um exemplar, peça número 28.672 (prancha VIII), documentada como

⁴⁵ Desde a chegada de Marvira – esposa de Maluaré, sogro de Sokrowé, como foi exposto no primeiro capítulo – a circulação de coisas do Xingu – notadamente Kamaiurá – passou a ser uma constante em Santa Isabel do Morro, notadamente coisas que envolvem as práticas xamânicas. Inclusive, quando há situações de extrema delicadeza, como o suicídio dos jovens *iny*, os respeitados xamãs do Xingu são requisitados para visitar a aldeia e tentar auxiliar os demais *hyri* na busca por soluções para o problema.

⁴⁶3) Raataanỹ : coroa feita da palma de buriti. Como a varinha, ela é apenas uma coroa de palma de buriti chamada *iura* e, caso seja necessário, há uma coroa mais poderosa (iso) decorada com penas de arara vermelha. [Tradução livre]

“coifa” de origem Karajá, que se encaixa com o *raataany* [sic.] decorado descrito por Donahue (1982, p. 226). O *rata(k)ana* de Sokrowé (prancha VII, A.), era enfeitado com plumas brancas e lembrava um outro diadema – feito a partir de duas palhas de buriti trançadas – que é usado pelos homens e, segundo me disseram, representa os *worosy* durante atividades referentes aos rituais. De qualquer forma, há diferenças entre todas essas representações do *rata(k)ana*: aqueles da descrição de Donahue, que apresenta dois tipos de *rata(k)ana* (prancha VII, E.); o da coleção Lipkind (prancha VIII); e o que presenciei em campo (prancha VII, A.). Essas são diferenças expressivas, pois são aparentemente feitos de materiais diferentes.

Outro exemplo citado nas etnografias são os chocalhos do *hyri*. Ao que pude perceber é possível identificar dois tipos de chocalho, aquele que se restringe à finalidade musical e está presente na dança dos *ijasó*, como indica Toral (1992), e outro que é de uso específico do *hyri*, como relata Donahue (1982). Tal diferença também foi apontada por Sokrowé, que disse haver alguns chocalhos globulares usados pelos *hyri* que possuem entalhes em forma de rosto (prancha IX, A.). Sokrowé também indicou que há outros chocalhos que são usados em danças. Segundo sua classificação dos cartões fotográficos da coleção Lipkind, ele apontou os chocalhos 28712 e 28713 (prancha IX, B. e C.) como instrumentos musicais utilizados eventualmente durante os rituais; na coleção Lipkind estão documentados como “chocalho globular”, coletados entre os Karajá (TO).

Há uma especificidade nos chocalhos do *hyri* (prancha IX, A.) marcada pelos entalhes que lembram um par de olhos e uma boca, como um rosto, enquanto os chocalhos de dança (prancha IX, B. e C.) não possuem tais marcas. As marcas em formato de rosto foram apontadas por Sokrowé como uma especificidade que indica a vida presente nesses chocalhos. Sokrowé disse ainda que quando são tocados pelo *hyri* falam e pedem comida. Daí mais uma particularidade que marca essas *coisas* como algo mais do que meros *objetos* inanimados.

Prancha VIII - Rata(k)ana



A. *rata(k)ana* usado pelo *hyri*. Registrado na documentação como “coifa”, peça número 28672. Coleção William Lipkind/Museu Nacional - UFRJ. Foto: Cecília Ewbank. Rio de Janeiro, 2014.

Prancha IX - Chocalhos



A. Chocalho do *Hyri*. Desenho feito por Carolina Juliano R. da Costa baseado nas descrições de Donahue e Sokrowé.



B. Chocalho. Registrado na documentação como “chocalho globular”, peça número 28712. Coleção William Lipkind/Museu Nacional - UFRJ. Foto: Cecília Ewbank. Rio de Janeiro, 2014.



C. Chocalho. Registrado na documentação como “chocalho globular”, peça número 28713. Coleção William Lipkind/Museu Nacional - UFRJ. Foto: Cecília Ewbank. Rio de Janeiro, 2014.

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 essas *coisas* do *hyri*, como: a vara comprida com agulhões de arraia na ponta; o *hulälahedó*, o *oworu-ràby*, os próprios *obi* e *hitxiwa*, o *rata(k)ana* ou os chocalhos do *hyri*. Mas penso que para entender melhor o que os liga ou torna possível uma compreensão do conjunto, é preciso antes aprofundar as reflexões sobre essas *coisas* do *hyri*. O que, uma vez mais, acredito ser possível apenas se compreendidos em movimento no cosmos, ao invés de estancá-los em conceitos fechados, erro comum que somos tentados a incorrer já que acreditamos estar apenas lidando com a matéria rígida que (de)formada é esculpida e dá origem ao que chamamos de *objetos*, inanimados e sem vida.

Os sentidos e significados que contornam as coisas do *hyri*

Quanto a aspectos mais complexos no que tange o significado e a função dessas coisas do *hyri*, pouco foi explorado. As etnografias mais recuadas no tempo, como as já apresentadas – diria de Ehrenreich, de 1888, a Lipkind, de 1939 – se detinham numa perspectiva mais geral da vida indígena, se preocupando em descrever e apresentar o máximo de informações possíveis sobre os grupos que pesquisavam. A então *cultura material* era fundamental para a análise etnológica da época, partiam dela para inferir sobre o complexo social, cultural, político e cotidiano dos grupos, ainda numa perspectiva culturalista. Algo próximo do que defendia a antropologia boasiana, se debruçando em alcançar aspectos totais que pudessem descrever e registrar toda a diversidade cultural que representa essas populações autóctones, sob o discurso da perda e da aculturação (STOCKING, 2004).

Mesmo as etnografias mais recentes (segunda metade do século XX) não focaram os esforços no estudo dessas *coisas* do *hyri*. Estão voltadas a outras questões específicas, não mais com a pretenciosa análise do todo. Como por exemplo, há as etnografias que abordaram temas rituais como o *Hetohokỹ* de Lima Filho (1994) ou que se dedicaram ao estudo das *coisas* e técnicas como a *Etnografia da cesta Karajá* de Edna Taveira (2012). As novas abordagens etnográficas têm proporcionado reflexões que subsidiam as interpretações sobre as *coisas* do *hyri* aqui apresentadas, como é o caso de Donahue (1982) que ao apresentar a minuciosa descrição das “ferramentas do xamã”, as define como fundamentais no processo de

cura que é realizado pelos *hyri*. Nessas situações é enaltecida a face pública do *hyri* – como foi discutido no capítulo anterior.

Donahue (1982) traz dados novos ao mencionar que essas *coisas* podem falar no momento da cura e continua sua análise apontando uma hierarquia entre *hitxiwa*, *obi* e o chocalho do *hyri*, ao qual ele chama de *weru* em sua etnografia. O *weru* descrito por Donahue é semelhante aos chocalhos do *hyri* (prancha IX, A.). Segundo o autor, no momento em que estão operando como “ferramentas” de cura, as *coisas do hyri* recebem o poder do *xiburé* – habitante celeste, como mencionado no capítulo II – que desce até elas e as faz falar, sendo que os dois últimos – *obi* e *weru* – “falam mais baixo que o *hitxiwa*” (DONAHUE, 1982, p.226).

André Toral (1992), em consonância com os argumentos de Donahue, pontua a importância do *hitxiwa* e entende o *weru* (chocalho do *hyri*) como secundário entre os Karajá e os Javaé. Afirma que durante sua pesquisa de campo não presenciou a utilização do chocalho como instrumento xamânico, o que o levou a considerá-lo apenas como instrumento musical, utilizado como acompanhamento dos cantos dos *ijasó*⁴⁷.

Patrícia Rodrigues (1993) insere o *obi* e o *hitxiwa* como exemplos da relação entre os corpos e as substâncias vitais no contexto dos grupos falantes da língua Karajá:

Os instrumentos mágicos do xamã possuem a energia exteriorizada, que não está contida dentro de nenhum corpo. Caso a energia invisível dos instrumentos mágicos se misturasse com fontes energéticas que foram expelidas, de origem diversa, esgotar-se-ia imediatamente. Ocorre o mesmo que no caso das pessoas que expelem substâncias vitais, e não devem entrar em contato com outras fontes energéticas, com a diferença que se trata de um instrumento e não um corpo.

Desse modo, o poder dos instrumentos mágicos (*obi* e *hitxiwa*) acabaria caso entrasse em contato com pessoas que estão expelindo substâncias vitais, transformadas em poluição. (RODRIGUES, 1993, p. 180-181, grifo meu).

Apesar de concordar em parte com a interpretação da autora, há mais elementos que envolvem essa particularidade do *obi* de tornar-se inoperante em contato com outras pessoas que não sejam o *hyri*. Para tanto, é preciso antes “*seguir os materiais*”, como assinala Ingold (2012, p. 35) a fim de entender quando aquelas varetas, plumas vermelhas e cera de abelha, deixam de ser *materiais* separados e juntam-se fazendo nascer o *obi*.

Sokrowé descreveu em detalhes a formação do *obi*. O processo, descrito no tópico anterior, em que Ixysé habilmente monta as partes, diz respeito ao trabalho artesanal – não

⁴⁷ Nesse caso, Toral não reconhece diferença entre os chocalhos, como foi apontado no tópico anterior. Para o autor, todos os chocalhos teriam apenas a função musical durante rituais e não seriam usados pelos *hyri* em suas atividades xamânicas. Contudo, como já foi assinalado, Sokrowé afirmou que tal diferença existe entre os chocalhos, além das descrições apresentadas por outros autores, como Donahue (1982).

menos importante – de confeccionar o *obi*, que exigiu conhecimentos acumulados, provavelmente, na convivência que ela teve com pai – Maluaré. Mas, há outros estágios que possibilitam a essa “matéria” ser mais do que um *objeto* inanimado – se é que foi apenas isso em algum momento.

Como conta Sokrowé, o *obi* é o lugar onde o *hyri* introduz os *aõni*. Para que isso seja possível Sokrowé prepara uma solução composta de raízes com poder de cura – as mesmas utilizadas no tratamento de feridas de cobra e arraia – onde o *obi* é mergulhado. O cheiro aliado à forma do *obi* e ao chamado de Sokrowé atrai os *aõni* – no caso os *hu(k)umari* –, que passam, a partir daí, a habitar o interior macio de tom bege claro do *obi*. Os *hu(k)umari* entram no *obi* e ali permanecem. O que poderia ser antes um “bastão” passa a ter vida e a ser corpo, que protege e alerta Sokrowé sobre os perigos que o rondam. Os *hu(k)umari* repousados no interior do *obi* são acionados quando é preciso, e então são transferidos para o corpo de Sokrowé dando a ele as habilidades necessárias para curar ou ver melhor os feitiços.

Para entender o que Patrícia Rodrigues (1993) disse sobre a possibilidade de o *obi* perder sua “capacidade mágica”, Sokrowé explica que o *obi* deixa de ter funcionalidade quando os *aõni* saem de seu interior. Como alertou Sokrowé, ninguém, além dele mesmo, pode tocar no *obi* depois de realizado os procedimentos para colocar os *hu(k)umari* em seu interior. Outra condição que leva os *aõni* a se retirarem do *obi*, se dá quando falece um parente próximo. Nesses casos, os *aõni* saem do *obi* e não tendo mais utilidade é comumente queimado, sendo necessário que se dê novamente todo o processo de confecção de um novo *obi*.

No caso Javaé, apresentado por Patrícia Rodrigues (1993), o *obi* ou o *hitxiwa* não poderia entrar em contato com aqueles que estão expelindo energia vital, pois o contato retiraria dos bastões a energia vital exteriorizada que contém. Como foi exposta por Sokrowé, a restrição se alarga – ao menos com relação ao *obi* – que não pode ser tocado por nenhuma pessoa a não ser o seu dono, pois os próprios *aõni*, que auxiliam o *hyri*, habitam a *coisa*. 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 uma relação – o *hyri* – saem do “bastão”. Os *aõni* só se aliam àqueles que se dedicaram a estabelecer relações com eles, ou que foram escolhidos, como é o caso do “ser pego pelo bicho”, discutido no capítulo anterior.

Apesar de a relação *hyri/aõni* estar presente em todas as coisas do *hyri*, o *obi* parece ter essa especificidade de abrigar os *aõni*. Pude notar, em outras conversas, que o *obi* normalmente é de uso mais restrito, ficando a maior parte do tempo guardado na casa do *hyri*.

Nesse espaço, é tido como importante protetor, que garante o bom andamento das atividades do *hyri*. O que faz sentido, uma vez que muitas curas são realizadas no interior da casa do curador, o qual, dependendo do procedimento, não o usa diretamente para encontrar no corpo da vítima o feitiço causador de sua enfermidade, pois os *aõni* que o auxiliam nesses momentos já estão presente no mesmo espaço. São casos pontuais, de maior complexidade, que exigem o uso direto do *obi*, até mesmo exigindo que o xamã o leve para fora da casa para algumas tarefas de maior dificuldade, enquanto o *hitxiwa* tem ampla mobilidade, acompanhando o *hyri* em diversas situações. Como já foi mencionado, o *hitxiwa* tem essa característica específica – ao menos nos processos de cura – de retirar e atirar para longe os feitiços encontrados pelo *hyri*.

O *obi* não poderia ser tocado por nenhuma pessoa, pois, mais do que *objeto* ou *instrumento* do xamã, é o lugar ou o próprio corpo dos *aõni* que tomam a “forma” do *obi* marcando a sua aproximação ao *hyri* em sua vida cotidiana, garantindo a proteção, continuidade e eficiência de suas práticas xamânicas. É nesse sentido que imagino não se tratar de uma substância ou energia exteriorizada com a qual o xamã lida, como defende Patrícia Rodrigues (1993), que nesse caso enquadraria o *obi* como *instrumento* do xamã. Segundo os diálogos com Sokrowé, o *obi* está mais para a forma do corpo que faz possível a presença dos *aõni* no cotidiano do *hyri*. Mais tarde, em sua tese, Patrícia Rodrigues defende que é o “corpo” a chave para entender a própria formulação da realidade entre os Javaé:

Em razão de que variadas dimensões da realidade e da matéria são dotadas de uma qualidade corpórea (o tempo, o espaço, os níveis macro e micro-cósmicos, os vários tipos de habitantes do mundo etc), os principais conceitos nativos exprimem uma lógica corporal: como tudo é corpo, não há como falar da realidade-corpo sem ser através de uma linguagem corporal. [...] parecendo não haver nenhum tipo de conceito que escape a essa “formulação corporal” da realidade. (RODRIGUES, 2008, p. 395, grifo da autora).

Acredito que a mesma reflexão se aplica aos Karajá e pode ser percebida no próprio caso do *obi*. Fortune (1973), numa tradução literal, afirma que *obi* é o mesmo que “ver”, o que lembra a particularidade do *obi* como o principal meio que tem o *hyri* para ver os feitiços e, conseqüentemente, retirá-los. Sokrowé sempre pontuou que ao retirar o feitiço de alguém podia vê-lo dentro do corpo da pessoa, era essa revelação – por meio da visão – que garantia a localização do que causava a enfermidade. Essa mesma ideia assinala a própria capacidade que tem o *obi* – ocupado pelos *aõni* – de vigiar e proteger, pois podem ver o que normalmente não é visto e, assim, anunciam os perigos e os males não visíveis em outras situações. O *obi*, o *corpo* que vê, é como o próprio *aõni* posto, de uma maneira mais eficiente, próximo ao *hyri*.

Faz sentido, então, pensar sobre as substâncias vitais que menciona Patrícia Rodrigues (1993), sabendo que esses entes – *aõni*, habitantes do *obi* – são igualmente dotados de substância vital justamente por se tratarem de sujeitos, mas que somente estão ali presentes, em tal circunstância, por conta da habilidade/capacidade/condição que tem o *hyri* de estabelecer uma relação com eles (os *aõni*), restringindo o contato do *obi* apenas ao seu respectivo *hyri*. Quando manuseados por qualquer um que não o seu “parceiro”, esses corpos se “desfazem” (para só depois se refazerem novamente), pois não reconhecem naquele que os acessa a relação necessária que os levaram àquela forma/corpo. Nesse caso, não se trata de pessoas que expõem energia vital em contato com uma energia exteriorizada, mas o simples fato da não relação estabelecida, da não identificação de todo o complexo processo estabelecido entre *hyri/aõni*.

O *obi* como a *forma* da relação

Como vem sendo assinalado, as *coisas* do *hyri*, de modo geral, não se restringem a instrumentos ou ferramentas para o contato com o “mundo intangível”. Deveras, nota-se que até mesmo a intangibilidade pode ser questionada, como foi discutido no último capítulo sobre as dimensões corpóreas que têm conceitos como o *ty(k)ytyby*, que somos seduzidos a traduzir como espíritos. Veremos ainda que essas *coisas do hyri* estão profundamente ancoradas na relação *hyri/aõni*, a qual dá sentido, origina e faz possível a própria prática xamânica *inỹ*. E adquirir conhecimento – como fazem os *hyri* – só é possível caso a pessoa tenha a disposição para lidar e relacionar-se com essa alteridade, os *aõni* – o coletivo social *Outro*.

Em outro momento, tive a oportunidade de conversar com Isarire – um dos filhos mais velhos de Maluaré. Ao ser indagado sobre o *obi*, iniciou o assunto dizendo: o *obi* não é o começo nem o fim da vida do *hyri*, ele é o meio.

A fluidez que abrange esses *conceitos*, como *obi* e a afirmação de Isarire (“não é começo nem fim, é o meio”) extrapolam a estrutura de pensamento ocidental que nos leva à separação constante entre sujeitos e objetos. Essa necessidade de pensar o mundo em dicotomias generalizantes (natureza/cultura; sujeito/objeto) obscurece e dificulta o entendimento impresso por pensamentos que não operam por essa via, como é o caso apresentado. São esses pensamentos *outros* que nos levam inclusive a repensar o nosso próprio. Tim Ingold, por exemplo, chama atenção para como “as coisas estão vivas” e quando

nos voltamos para “A vida [em um] ambiente sem objetos” percebemos que ela “não é contida; ela é inerente às próprias circulações de materiais que continuamente dão origem à forma das coisas ainda que elas anunciem sua dissolução.” (INGOLD, 2012, p. 32). O *obi* não pode ser enquadrado ao conceito de “objeto”, opositivo a “sujeito” (o que leva também às outras dicotomias como natureza/cultura), pois só existe em movimento conjugado na união desses termos, não há *obi* pensado sob uma matriz de pensamento que veja clivagens como essas na forma de dicotomias, mas, sim, sob a fluidez dos conceitos operando na forma própria da *vida*.

Como assinalou Ingold (2012), essa complexa circulação dos materiais é que, de maneira contínua, dá forma às coisas. O *obi* antes de ser a materialidade de um “bastão” é o próprio fluxo de conhecimento transmitido pela relação *hyri/aõni* que não delimita um começo ou um fim, pois é a forma contínua – como *coisa* – da própria relação estabelecida com esse *outro* – os *aõni*. É nesse sentido que percebemos a impossibilidade da captura do *obi* em sua plenitude – como são corriqueiramente pensados nas representações em coleções – pois o cerne para seu entendimento é a relação *hyri/aõni*, a qual vaza a própria *coisa* e garante que a forma – o bastão – exista ao mesmo tempo em que sua dissolução já está anunciada (a saída dos *aõni*), o que não finaliza o ciclo (impondo começo ou fim), pelo contrário, garante que seja possível à *coisa* tomar forma e constituir-se novamente, assim, sucessivamente, enquanto durar a relação.

É a partir dessas novas proposições que vêm assumindo antropólogos e filósofos que se ergue no horizonte a possibilidade de melhor compreendermos esses conceitos forjados por outras ontologias, como a *inỹ*. *Obi* e a relação *hyri/aõni* parecem ser mais bem compreendidas quando não mais se tem o clássico pensamento dos filósofos gregos que postulavam o *devoir* como contrário ao *ser*, em uma busca incansável por determinantes e delimitações indicativas de uma identidade constante no tempo como pilar central da existência humana e marca cultural dos povos. É compreendendo o *ser* inserido no próprio fluxo do *devoir*, que garante e determina as constantes mudanças inerentes à vida, que podemos entender a existência dos entes no contexto *inỹ*, conseqüentemente, os seus movimentos e fluxos, como o caso do *hyri* e os *aõni*.

Essas reflexões me foram esclarecidas quando Isarire ressaltou que o *obi* não tem a forma exclusiva do “bastão”. O mesmo foi confirmado por Sokrowé, que disse conhecer outros *obi* diferentes do seu, feitos por outros *hyri* de Santa Isabel do Morro. O termo (*obi*) na verdade não está atrelado exclusivamente ao *objeto*, como facilmente associaram os

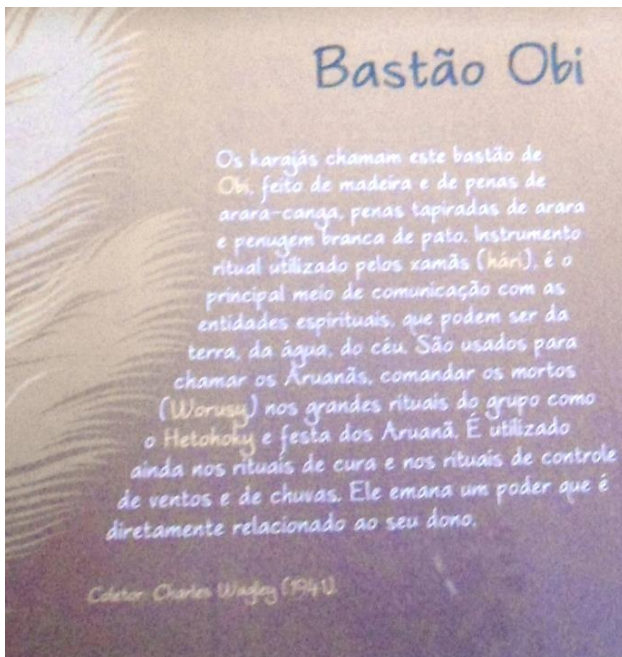
coleccionadores. *Obi* pode tomar a forma de um chocalho por exemplo. Isarire narrou o caso de um *hyri*, prestigiado na aldeia, que guardava um chocalho sob a entrada de sua casa, e quando era procurado para realizar curas, os enfermos relatavam ouvir o chocalho balançar assim que passavam pela porta. Isarire explicou que o chocalho podia ver o feitiço no corpo das pessoas e ao entrarem na casa o *hyri* era alertado.

Há ainda outras formas que podem assumir o *obi* de um *hyri*. Como continuou relatando Isarire, havia outro *hyri* que não portava nenhum *objeto* para realizar suas práticas xamânicas, no sentido mesmo daqueles que podem ser “coleccionados”. Para conduzir suas tarefas, esse *hyri* apenas untava partes de seu corpo com uma solução feita a base de ervas. Nesse caso, o ato de trazer os *aõni* para o corpo do *hyri* não carecia da mediação de uma *coisa*, o cheiro das ervas os atraía até seu corpo. Isarire explicou que essa era a *forma* como os *aõni* disseram ao *hyri* que deveria se dar a relação. Como assinalou Isarire, a *forma* do *obi* nunca é exatamente definida, ela é antes anunciada pelos *aõni*. São os *aõni* que revelam ao *hyri* como será a *forma* que tomarão ao integrarem o cotidiano de seu “parceiro”.

Relembrando o mito narrado por Sokrowé, descrito no capítulo II, *Yré* passa por uma transformação corporal em que é curado pela solução de ervas e depois é enfeitado, só assim ele passa a viver entre os *hu(k)umari*. A mesma passagem acontece ao *obi*, que é enfeitado com plumas e penas de Arara e depois mergulhado na solução de ervas curativas, tornando possível a vinda/presença dos *aõni* ao lado do *hyri* – entes que têm os seus corpos socialmente (re)construídos para o convívio com o *outro* – a alteridade.

Pode-se chegar a reflexões muito diferentes dependendo do ponto de partida que assumimos para compreender o mundo. Pensar a cultura material ou se debruçar nas coleções partindo dos aspectos culturais que os definem – numa perspectiva culturalista como foi o norte de muitos museus etnográficos –, explorando a diversidade cultural na variação de utensílios, nas diferentes formas de se produzir os mais diversos tipos de instrumentos, ferramentas, etc., foi marcante nas abordagens sobre os objetos na antropologia. Nesse viés, é evidente que se encontra padrões, que podemos definir certas constâncias e ao mesmo tempo possibilita fazer comparações, notar as especificidades étnicas de cada um e elucidar a diversidade. Mas, esse mesmo ponto de partida que toma a *coisa* como *objeto*, retirando dela a subjetividade e pensando *oobjeto* como vazio e inerte, acabou – eu diria – se preocupando em traçar apenas o aspecto morto das *coisas*, impedindo a compreensão, na maior parte dos casos, da malha que é tecida pelas linhas que compõem a vida dessas *coisas*, como diria Ingold (2012).

Prancha X - Bastão obi



A. Placa descritiva do *obi* na exposição temporária Plumária Karajá no Museu Nacional. Foto: Rafael de Andrade, Rio de Janeiro (RJ), março de 2013.



B. *Obi* na exposição temporária Plumária Karajá no Museu Nacional. Foto: Rafael de Andrade, Rio de Janeiro (RJ), março de 2013.

⁴⁸ Transcrição do texto – de autoria de Manuel Ferreira Lima Filho – da Placa Descritiva do *Obi* na exposição temporária “Os Karajá: Plumária e Etnografia” no Museu Nacional: “Os Karajá chamam este bastão de *Obi*, feito de madeira e de penas de arara-canga, penas tapiradas de arara e penugem branca de pato. Instrumento ritual utilizado pelos xamãs (*hári*), é o principal meio de comunicação com as entidades espirituais que podem ser da terra, da água, do céu. São usados para chamar os Aruanãs, comandar os mortos (*worusy*) nos grandes rituais do grupo como o *Hetohoky* e festa dos Aruanã. É utilizado ainda nos rituais de cura e nos rituais de controle de ventos e chuvas. Ele emana um poder que é diretamente relacionado ao seu dono. Coletor: Charles Wagley (1941).”

Se olharmos para o *obi* em acervos de museus, podemos encontrar traços gerais, características que se repetem o suficiente para amparar o nosso conceito de cultura, por exemplo. Uma vez que podemos dizer – nessa ânsia objetificante – que o *obi* tem particularidades que só existem por estarem ancoradas em um *ethos* cultural *inỹ* que permite reproduzi-lo de uma forma específica continuamente no tempo. E estaríamos mais uma vez preocupados no *ser* oposto ao *dever*. Como foi assinalado, muito se perde nesse processo quando tomamos tal caminho, não cabe no *objeto obi* a fluidez e a vida que vaza da *coisa obi*. O *obi* – antes de qualquer materialização – deve ser compreendido como a forma própria que toma a *relação*, *i.e.*, o *corpo* do *aõni* ao se aproximar do *hyri*; ou como o movimento contrário: a consequência da aproximação do *hyri* aos *aõni*.

A negociação entre *hyri* e *aõni* precede não só o *obi*, mas é tão preponderante que está presente em qualquer uma das *coisas* do *hyri*, como os que já foram apontados: *obi*, *hitxiwa*, chocalhos do *hyri*, *rata(k)ana*, *hulãlahedó*, *oworu-ràby*. O que explica, por exemplo, toda essa variação de termos e descrições que apresentam as etnografias.

Assim como nas etnografias, o que se estanca no tempo ao colecionar esses *objetos* – como o *obi* – é a parte morta da *coisa*, sem conteúdo, que é ressignificado em uma vitrine e, por mais que se tente ir contra, o público parece sempre concebê-los como “arte exótica”, pois a episteme que norteia sua reflexão ao contemplar a representação desse *outro* é ancorada na busca por identidades e definições imediatas e generalizantes, ao contrário da mudança – *dever* – e do fluxo da vida que envolve essas *coisas*. Em síntese, é como concluem Lima Filho e Flávio Silveira:

Há, nesse caso, uma espécie de presença da falta vibrando como um sinal de descontextualização da coisa, objetificada na figura do artefato museal descarnado da cultura que o anima, por isso destituído de seu *mana*, porque ausente do sistema integrado que lhe dava sentido, quando de suas relações com ambientes detentores de uma geografia e historicidade peculiares. Resta-lhe a ressignificação pelo olhar estrangeiro. (LIMA FILHO & SILVEIRA, 2005, p. 42).

Enfim, as *coisas* do *hyri* podem assumir as mais variadas formas pelo fato de serem antes resultados da própria relação *hyri/aõni*. É notável que em nossas representações – ocidentalizadas – o nome *obi* acabou sendo restrito àquele em formato de vareta, adornado com penas e plumas; mas as relações dadas entre *hyri* e os respectivos *aõni* que se associam, podem exigir um *obi* em outras *formas*. É nesse ponto que o mundo se abre para o *outro*, na medida em que não são pré-estabelecidos padrões, pelo contrário, é necessário estar aberto ao *outro* para ter acesso ao seu conhecimento e às suas habilidades para daí agir. Ressaltando que

a abertura para a alteridade é própria da forma de *ser inỹ* e não está assinalada só por essa relação *hyri/aõni*, como foi discutido no capítulo anterior.

Sobre o *obi* como ente:

Essas *coisas do hyri* passam a ser entendidas como *peças de coleção* na medida em que são “retiradas” de seu contexto de origem. Para refletir sobre essa descontextualização do *obi* gostaria de acrescentar ao debate algumas ideias acerca dos termos que venho usando como “ente”.

Ser e ente são parte dos estudos clássicos da filosofia existencial do Ocidente, ao menos desde os gregos antigos. Segundo Dulce Critelli (2002, p. 85), “Tudo o que tem manifestação, concreta e tangível, ou abstrata, incorpórea, virtual é ente. Não há discordâncias sobre isto no pensamento filosófico [...]”. Contudo, como continua Critelli, “no que se refere ao ser, as posições divergem e, em verdade, é exatamente essa discussão que acaba por constituir a Filosofia.” (CRITELLI, 2002, p. 85).

A autora explica que para o filósofo Martin Heidegger, os gregos antigos (Aristóteles e Platão) buscavam uma interpretação sobre o ser tomando-o como o juízo/conceito do ente. Essa visão do ser como juízo foi depois ampliada na idade moderna. Descartes propôs a reflexão sobre o conceito do ente a partir de métodos delimitados que envolvem o cálculo e o dimensionamento do ente. Em síntese, como diz Dulce Critelli:

O pensamento, através do Cógito ou Razão, certifica-se do ente. O método inicialmente apresentado por Aristóteles para se obter o conceito dos entes e que se voltava para a obtenção de sua essência ou substância é alterado desde a modernidade em favor da observação, classificação, generalização, previsão e controle dos entes – obras do cálculo da Razão. O que puder ser apreendido por esse processo metodológico é então reconhecido como real. (CRITELLI, 2002, p. 86).

A antropologia emergiu desses mesmos pressupostos filosóficos que deram respaldo à ascensão da ciência moderna. A disciplina parte desses métodos definidos e da razão para inferir sobre metafísicas *outras* (aquelas das alteridades distantes, com os quais produz sua reflexão). O pensamento ocidental recorre ao conceito do *ser* percebido enquanto *ente* – apropriado pela razão – subsidiando, desse modo, as reflexões antropológicas. Tais premissas estão impressas nas análises minuciosas da “cultura material” indígena até a primeira metade do século XX.

As análises sobre as *coisas do hyri* baseadas nos paradigmas antropológicos, como foi apresentado no decorrer do capítulo, reiteram a busca por uma definição do *ente* a partir de metodologias pré-definidas e o uso da razão. Podemos notar o quanto é uma

inquietação própria do Ocidente esse tipo de definição. No caso das *coisas inỹ*, de modo particular as descrições a respeito do *obi*, elas exemplificam a força desses paradigmas tais como apresentadas nas primeiras etnografias como as de Krause e Ehrenreich.

Mas, segundo a proposta Heideggeriana, é preciso se atentar para a amplitude do conceito de *ser* que extrapola a redutibilidade do pensamento cartesiano, como explica Dulce Critelli:

O ser é tanto as possibilidades de serventia que descobrimos nos entes (um pedaço de madeira “é” um pé de mesa, um calço, uma arma...), como nosso próprio destino, cuja determinação é sempre impossível. O ser se faz, mostra-se, revela-se, torna-se disponível nos entes mas se recolhe. (CRITELLI, 2002, p. 87, grifo meu)

Desse modo, rompendo com a visão metodológica cartesiana, a minha experiência com os *inỹ* aponta que o *obi-no-mundo-inỹ* concerne à relação *hyri/aõni*, do mesmo modo que esse *ser-obi* se mostra, revela-se e torna-se disponível no *ente*, na forma do *obi-no-museu*, embora o princípio nativo seja a sua queima. Daí a eficácia da proposta de Ingold (2012, p. 29), que define “a coisa [como] um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam”. Vários acontecimentos observados em meio ao velar e desvelar do ser no ente, em outras palavras como a definição de Ingold: “as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas” (INGOLD, 2012, p. 29).

A *coisa (obi)* agora ganha novos lugares de circulação, como os museus, possibilidade que se abriu por duas vias: (1) pelos colecionadores, viajantes e antropólogos; e (2) pelos próprios *inỹ* que veem no Museu um novo destino possível ao *obi*. Nesse sentido, o movimento que assume o *obi* enquanto ente estaria manifestado nesses dois “mundos”: o *obi-no-museu* e o *obi-no-mundo-inỹ*.

Seguindo essas reflexões, voltamos então para a questão das coleções etnográficas. O contexto de pesquisa no Museu Nacional e o contato com a coleção de William Lipkind, em primeiro momento, foram vistos a partir da instituição, que parece retirar toda essa complexidade que envolve essas *coisas*, como as apresentadas até aqui. Certamente, fazendo agora outro caminho de análise, esses *objetos* de coleção não são tão *objetos* quanto parecem, inertes ou inanimados. Se mudarmos o foco da visão, esses “itens” colecionados são *coisas* que circulam no cosmo. Da mesma maneira que circulam *coisas* e conhecimentos entre os planos cosmológicos (como foi discutido), essas *coisas* colecionadas estão circulando em meio a essa “nova” alteridade – os *tori*. Em uma referência cósmica, esse mundo não indígena seria mais um ponto em meio a esse “caldo espesso” que constitui o cosmo *inỹ*. Nesse sentido, a análise a qual me dedicarei no capítulo seguinte, volta ao ponto de partida que teve esse estudo: Museus e coleções.

IV - A circulação das coisas no mundo dos *tori*

O colecionismo ocidental e as coleções Karajá

Em sua análise sobre o colecionismo ocidental, James Clifford remonta os pressupostos históricos que originaram as coleções. Baseado, sobretudo, na necessidade possessiva ocidental, o autor explica que “A partir da virada do século, os objetos coletados têm sido classificados em duas grandes categorias: como artefatos culturais (categoria científica) ou como obras de arte (categoria estética)” (CLIFFORD, 1994, p. 74). Apesar de haver um trânsito entre as duas categorias, a formação das coleções etnográficas e os acervos de museus etnográficos estão ancorados na primeira definição: artefatos culturais (categoria científica).

Essas coleções ocupam as reservas técnicas dos museus etnográficos e de etnologia atuais e são, em ampla maioria, marcadas por um passado colonial. As pesquisas desenvolvidas por antropólogos e naturalistas, até a primeira metade do século XX, estavam pareadas às expedições de expansão das fronteiras coloniais. Tais intelectuais eram treinados para mapear dados científicos e coletar *objetos*, a fim de compor os relatórios que foram, para além dos fins acadêmicos, o respaldo científico para continuidade da colonização.

Os colecionadores eram movidos pelo ideal científico da salvaguarda de culturas que estavam à beira da extinção. Mas o faziam também por retorno financeiro, como aponta João Pacheco de Olivera (1987) sobre os viajantes que arcavam os custos de suas expedições com a venda de coleções aos museus, colecionadores particulares e instituições de pesquisa europeias. Ironicamente, naquele pensamento guiado pelas pesquisas no Ocidente, conservavam-se *objetos* enquanto pereciam as pessoas, consoante à ideologia da modernidade que marca a eternidade da matéria ante a perenidade da vida.

Os *objetos* indígenas retirados de seu contexto, formando as coleções de museus e outras instituições de pesquisa, passavam a constituir a representação que tínhamos dos *outros*, não ocidentais, por meio de coleções elaboradas e analisadas sob o discurso de uma história unilateral (evolucionista), que dizem mais a respeito do Ocidente do que às populações ameríndias, por exemplo. Como alertou James Clifford (1994, p. 71), “No ocidente, o colecionamento, por longo tempo, tem sido uma estratégia para a distribuição de um eu, uma cultura e uma autenticidade possessivas”. Retomando os conceitos, essa identidade possessiva e necessidade de acumulação – além do que já foi discutido – está

ancorada no processo de objetificação cultural, como analisa Reginaldo Gonçalves ao fazer uma leitura de Whorf e Handler:

A “objetificação” é determinada por uma lógica embutida nas línguas e culturas ocidentais. Por esse viés, ela tenderia a ser vista como um processo que ocorreria independentemente de ações humanas contingentes e dotadas de propósito. Em outras palavras, a própria objetificação seria objetificada como a atualização automática de uma “lógica” linguística e cultural. O que nos parece unilateral, na medida em que deixamos de lado questões complementares tais como: quem objetiva?; o que é objetificado?; como isso é feito?; com quais propósitos?. (GONÇALVES, 1996, p. 13-14, grifo do autor).

O olhar dos colecionadores sobre as *coisas* era fundamentalmente a visão ocidental de *objeto*, sendo um exercício comum, amplamente difundido pelo discurso cientificista e pela filosofia positivista, da “objetificação do mundo”. As mesmas linhas teóricas levaram ao posicionamento evolucionista que classificava sociedades não ocidentais como “primitivas” ou “atrasadas”.

Os viajantes ou pesquisadores legitimavam, por essas mesmas ideias, as atitudes violentas empregadas na aquisição de “exemplares” rituais ou mágicos de grupos autóctones. Em muitos casos, esses *objetos* guardavam segredos ou velavam por tabus fundamentais à organização social desses grupos. Distantes de serem as inertes e inanimadas peças de coleção, como os via os viajantes, eram *coisas* em pleno fluxo (INGOLD, 2012), marcando relações e compondo a vida social das populações com as quais os colecionadores se deparavam. Contudo, não era impedimento para os pioneiros formadores dos Museus a serviço da expansão do conhecimento humano – leia-se ocidental.

A constituição da antropologia como disciplina acompanhou os mesmos pressupostos, já que se fundou como ciência natural. Conforme discutido no início do primeiro capítulo, no caso do Museu Nacional, a antropologia foi amplamente exercida por médicos e era disciplina das ciências naturais. Mesmo a ascensão de uma antropologia social ou cultural diferente de uma antropologia biológica (como veio a ser conhecida aquela antropologia exercida pelos médicos), ainda foi estruturada pelos mesmos preceitos da ciência moderna. Durkheim (2007), um dos precursores na constituição de um campo de análise social e cultural, defendia no final do século XIX a aplicação dessas estruturas de conhecimento quando definiu aspectos e práticas sociais como *fatos*, seguindo a cartilha científica tomando esses *fatos sociais* como *objeto* (de estudo).

No mesmo momento histórico se fortaleciam os museus etnográficos – instituições de pesquisa que deram suporte e apoio ao movimento científico e coadunaram

como processo de objetificação cultural, o que, atualmente, reservadas as proporções, ainda está presente em muitas ações dessas instituições, conforme assinala João Pacheco de Oliveira:

Os nativos não comparecem enquanto pessoas reais e em contextos vivos, mas como representações – isto é, como objetos, imagens e gravações realizadas por terceiros. À semelhança de animais empalhados, previamente destripados, descarnados e totalmente refeitos, os “nativos” são decantados e transformados literalmente em peças de museu (“museificados”). Algumas vezes são estetizados e glorificados, outras, postos como testemunhos da primitividade. De qualquer maneira, cuidadosamente despojados de suas propriedades efetivas e potencialmente letais, não representam mais um perigo real. (OLIVEIRA, 2012, p. 201, grifo do autor).

Muitas coleções Karajá foram elaboradas sob esses ideais, o que proporcionou um vasto acervo para estudiosos desenvolverem seus trabalhos futuros, contribuindo para a consolidação de várias disciplinas acadêmicas e possibilitando novas abordagens. Mas quero chamar atenção para o outro lado que dá forma às coleções, que longe de ser neutro, assume uma postura agressiva no que tange ao modo como foram coletadas as peças e destaca o efeito negativo desse rigor científico. O que igualmente está impresso nas representações elaboradas por meio dos indígenas “museificados”.

Krause (1940/44) aponta inúmeras vezes em seu trabalho como conseguiu compor sua coleção etnográfica. Em seu diário, relatou que levou consigo grande quantidade de miçangas, ferramentas e utensílios comuns como: espelhos, pentes, tecidos e facas com o objetivo de ofertá-los em troca de objetos indígenas. Se tais tipos de troca, à primeira vista, possam não parecer tão agressivas – já que aparentemente podem ser apenas uma permuta de objetos comuns ao encontro de culturas distintas – é notável que quando não era possível a negociação prevalecia a vontade e a necessidade da prova material que tinha o pesquisador, como mostra o relato de Krause:

[...] estamos agora sem acompanhamento de índios, de sorte que poderei levar a urna sem causar escândalo. Dentro em pouco, arribamos perto do cemitério. Está fazendo um calor exorbitante. Descalços, como estamos, galgamos a encosta escarpada, de areia fina; é quase impossível subir, tal o calor e a ingremidade do morro. A areia nos foge continuamente sob os pés e é tão quente que nós temos que sentar frequentemente, expondo, por algum tempo, ao ar as plantas nuas dos pés. Por pouco, o calor solar refletido pelo solo não nos tolhe a respiração. Finalmente estamos no alto. Está tudo ainda como há quatro meses. A urna mortuária no entanto é demasiado grande para a cesta; seria muito difícil transportá-la nas mulas. Além disso, o crânio e os ossos estão de tal modo deteriorados que não aguentariam mais o transporte. Na proximidade, há uma urna menor, meio enterrada no chão; tem as mesmas formas da outra; levo, pois, esta. (KRAUSE, 1940a, p. 232, grifo meu).

A narrativa de Krause conta em detalhes seu árduo esforço em busca de uma urna funerária em um cemitério *inyĩ*. Sua atitude não é ingênua, no início de sua descrição está explícito que tal ato não seria bem visto pelos indígenas. Para falar em valores universais, seria pouco provável um povo que não se rebelaria diante da violação da cova de seus mortos. Mas isso não impediu a necessidade do *objeto* como prova para ciência. Com o mesmo rigor que descreve Krause a sua odisseia em busca da urna, eu diria que lhe faltou perceber os problemas que seus atos porventura causariam.

As obrigações que têm os *inyĩ* para com os *worosy* – seus parentes falecidos – como a alimentação e o cuidado para que seus túmulos não sejam violados por algum *hyri* em busca de vestígios do morto para fins de feitiçaria, foram fatores que Krause sequer levou em conta. A urna, como objeto de coleção, era o mais importante naquele momento, peça comum em acervos museais. O que suscita a dúvida: haveria um meio pelo qual urnas com ossadas de parentes mortos fossem entregues de livre e espontânea vontade? Qual povo entrega corpos de falecidos parentes a estranhos em troca de miçangas ou ferramentas?

Há também os artefatos coletados em escavações de cemitérios, exercício arqueológico que era comumente praticado por pesquisadores no final do século XIX e início do século XX. Mais uma prática científica do passado que pouco problematizava sobre a profanação de um lugar fundamental para o *corpus* social da maioria dos povos, quiçá todas as populações humanas. Nesse sentido, incluo a coleção Lipkind composta por *objetos* arqueológicos. Ele relata em seu artigo sobre os Karajá, que realizou uma escavação no cemitério da aldeia Fontoura (LIPKIND, 1948).

As escavações renderam ao antropólogo o total de 26 objetos, que estão registrados na documentação museológica como: “Encontrado na escavação de um cemitério em Fountoura”. Dessas peças, 14 estão catalogadas como “vaso” e 12 como “tembetá”. No levantamento realizado por Cécilia Ewbank (2014) e Maria Gripp (2016), essas peças estão sob a guarda da Arqueologia no Museu Nacional. Contudo, uma delas (a peça de número 30705) foi encontrada na Seção de Etnologia e Etnografias e corresponde a um “vaso” coletado na escavação do cemitério de Fontoura (prancha XI, A.).

No filme *Ritxoko* (BORGES, 2011), produzido como componente para o pleito do modo de fazer as bonecas Karajá como patrimônio cultural brasileiro, Renan Haburunatu Wassuri, da aldeia *Buridina* em Aruanã (GO), levanta uma discussão sobre as práticas de profanação dos cemitérios. Sua fala (que transcrevo abaixo) se destaca, pelo convite reflexivo dirigido aos não indígenas.

Bom, aqui é o nosso cemitério *inyĩ*. Onde estão os mais velhos. Os passados estão todos aqui, nos cemitérios. Só que tem um guia de barco em cima do nosso cemitério. Aí a gente tem uma pergunta a fazer: Será que a gente fazendo uma obra, uma cabana, em cima de um cemitério não índio, será que isso é válido? [Fala de Renan Haburunatu Wassuri no filme *Ritxoko* (BORGES, 2011)].

Na cena, Renan está no lugar que restou do antigo cemitério *inyĩ* no extremo norte da aldeia *Buridina* em Aruanã (GO). A aldeia foi envolvida no processo de expansão da cidade, que também foi o motivo do estrago causado no cemitério mencionado. Na construção da Avenida Caio Pacheco, na década de 1970, grande parte do cemitério foi destruído pelas máquinas de pavimentação, no processo as ossadas e painéis de cerâmica foram atiradas ao rio (LIMA FILHO, 2005).

Os casos relatados: a urna “coletada” por Krause, as escavações de Lipkind e a destruição do cemitério de *Buridina* apontam duas direções distintas dadas às *coisas* pelos não indígenas. Ao mesmo tempo em que buscam os *objetos* para serem salvaguardados, o expansionismo e o desenvolvimento os “atira ao rio”. O que une os casos é o princípio estruturante da objetificação cultural, tornando até mesmo os “mortos” meros *objetos*. Princípio que permite colecionar e salvaguardar com a mesma facilidade que lança ao rio os restos mortais dos ancestrais *inyĩ*. O estatuto de *objeto* das *coisas* é que justifica o não indígena descartar ou colecionar “os passados” (como na fala de Renan) que deveriam ter permanecido em seu lugar – o cemitério.

Outro exemplo da prática ofensiva na constituição das coleções Karajá foi a busca pelas máscaras dos *ijasó*. Como foi discutido no segundo capítulo, os *ijasó* integram um complexo ciclo ritual em que sua dança – das máscaras – é parte fundamental do segredo dos homens e tem ressonância em toda a organização social *inyĩ*. Garantem – ao serem transmitidos pela lógica de parentesco patrilinear – a circularidade das coisas e as trocas de alimentos entre as famílias; bem como está atrelado ao desenvolvimento saudável das crianças e à manutenção da política de boas relações entre os entes do cosmo, garantida pelos *hyri* que, em contato com os *ijasó*, podem ter a dimensão da disponibilidade dos recursos a serem coletados: como a pesca e a caça.

A centralidade e a recorrência da presença desses visitantes – *ijasó* – na aldeia não eram desconhecidas pelos pesquisadores de outrora. É tão latente e visível a problemática que envolve a profanação da casa dos homens que os tais colecionadores planejavam, em detalhes, a maneira como adquirir essas máscaras. Mesmo cientes das restrições – sendo auxiliados por algum *inyĩ* ou não – esses colecionadores estavam conscientes de que agiam sem o

conhecimento ou a permissão coletiva da aldeia para levar as máscaras. Ehrenreich esclarece essa conduta em seus relatos sobre os métodos que usou para conseguir os *ijasó*:

Foi graças à ajuda do chefe Pedro Manco que pude trazer felizmente algumas das máscaras mais interessantes. Sem a intercessão dele, dificilmente se teria vencido a supersticiosa desconfiança dos membros da tribo, pois uma série de viajantes, sobretudo o próprio Spínola, haviam cometido a imprudência de profanar êsses objetos sagrados. [...]. (EHRENREICH, 1948, p. 77).

Na sequência do texto, o autor desenvolve toda a problemática em torno das máscaras no contexto *inyã* como: o segredo dos homens e os mitos sobre o fim da sociedade relacionados à revelação do segredo. Em seguida, continua explicando suas estratégias para conseguir finalmente os “exemplares”:

[...] Não obstante, não nos permitiram levar sem mais nem menos as máscaras encontradas na mata, porque julgavam haver mulheres na proximidade. Para transportar as máscaras ao nosso acampamento, foi preciso que os nossos camaradas as trajassem especialmente para êste fim. (EHRENREICH, 1948, p. 77).

Como foi descrito, Ehrenreich estava mais do que esclarecido do problema em torno das máscaras. Primeiro se vangloria pela negociação bem sucedida, que o levou a ter as máscaras por meio de uma liderança da aldeia, ao invés de recorrer à invasão – literalmente – da casa dos homens para conseguir os *ijasó*, como fez Aristides Spínola⁴⁹. Ademais, demonstra ter total conhecimento de que sua atitude não era bem vista pelos Karajá, incorrendo consequências severas, o que se faz notável em sua própria descrição sobre as consequências da profanação da casa dos homens. Essa postura, como veremos mais adiante, de fato teve reverberações cerca de cem anos depois, o que também foi analisado por Lima Filho (2015).

Tendo em vista que a maioria das coleções etnográficas, em matéria de povos indígenas, foram – em alguma medida – norteadas pela perspectiva colonial, seria plausível dizer que há *ijasó* espalhados pelo mundo, em museus ou em coleções particulares. André Toral, ao apontar as particularidades que envolvem a dança dos *ijasó*, alerta para a presença dessas máscaras em museus e a maneira duvidosa que foram “coletadas”:

Antropólogos e coletores etnográficos profissionais, ansiosos por adquirirem tais máscaras, conseguiram-nas historicamente em operações furtivas, com máscaras envoltas em cobertas sendo embarcadas de noite e em segredo na canoa dos compradores. Foi assim que procederam os alemães Paul Ehrenreich e Fritz Krause e o americano Francis Gow-Smith, que conseguiram tais máscaras em 1888, 1908 e 1925, respectivamente, para museus de Berlim, Leipzig e Nova York. Ignoro como

⁴⁹ Ehrenreich se refere a Aristides de Souza Spínola, Presidente da Província de Goyaz de 1879 a 1880. Spínola realizou uma expedição no rio Araguaia em 1879. Na ocasião, teve contato com várias aldeias Karajá, nas quais coletou vários *objetos* de coleção dentre eles as máscaras (JARDIM, 1880).

foram obtidos os *ijasò* também existentes em museus de Genebra, São Paulo (Acervo Plínio Ayrosa da Universidade de São Paulo) e Rio de Janeiro (Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro). (TORAL, 1992, p. 163).

Entre as máscaras do Museu Nacional sobre as quais Toral não sabe precisar a procedência, estão as da coleção Lipkind. Na documentação da coleção estão dezenove *ijasó* de origem Javaé, e uma das máscaras não resistiu às intempéries do tempo e está listada como “restos de máscaras”⁵⁰. Foram coletadas por Lipkind quando esteve entre os Javaé que – ironicamente – foi o grupo o qual lhe concedeu o status de *hyri*, fato noticiado em jornais da época, assinalado anteriormente.

A matéria de jornal – datada de 15 de novembro de 1939 – fala sobre Lipkind, em Belém (PA), que naquele momento acabara de retornar de sua pesquisa de campo (prancha XI, B.). O texto inicia da seguinte maneira:

De volta a civilização, depois de haver vivido dois anos entre os índios do coração do Brasil, o Dr. William Lipkind, do departamento de Antrhopologia da Universidade de Columbia, em Nova York, conta que foi investido das funções de “Pagé” da tribu dos Javahés. (BRASIL, 1939)

O acontecimento parece ser ainda mais grave do que os casos dos naturalistas alemães. Aqueles pesquisadores – como Ehrenreich e Krause – estavam em busca de interpretações gerais. Durante o trabalho de campo, faziam paradas rápidas nas aldeias ao longo do médio Araguaia e não se detinham em análises específicas, ainda assim tinham conhecimento sobre a problemática das máscaras. Lipkind, por sua vez, teve amplo acesso aos conhecimentos xamânicos – *hyri* –, sendo inclusive iniciado, e mesmo assim não foi o suficiente para fazê-lo ponderar melhor sobre a violência que seria levar as máscaras consigo⁵¹.

⁵⁰ Por razões óbvias não há fotos das peças, mesmo porque nem sequer foram fotografadas no decorrer do trabalho, seguindo os preceitos *iny* de não expor qualquer imagem dos *ijasó* em público. As máscaras são a parte fundamental do segredo dos homens que é compartilhado apenas após a iniciação masculina dos jovens e é vedado às crianças e mulheres da aldeia. A exposição das máscaras inanimadas ao público tem sido motivo de grande alarde para os Karajá nos últimos anos, quando tiveram maior acesso aos meios de comunicação e notaram que haviam *ijasó* sendo expostos em museus e suas fotografias divulgadas na internet.

⁵¹ Como conclui Lima Filho, as máscaras, bem como toda a coleção de Lipkind, foram confiscadas pelo Museu Nacional, ao contrário do acordo estabelecido que previa apenas o depósito das duplicadas da coleção. Heloísa Torres, diretora do Museu na época, confiscou a coleção por Lipkind não ter enviado o relatório de suas atividades em solo brasileiro (LIMA FILHO, 2015).

Prancha XI - O colecionismo e as práticas coloniais



A. "Vaso" coletado por Lipkind na escavação do cemitério de Fontoura, peça número 30705. Coleção William Lipkind/Museu Nacional - UFRJ. Foto: Cecília Ewbank, Rio de Janeiro (RJ), 2014.



B. Recorte do Jornal O Globo do Rio de Janeiro, com a notícia sobre o retorno do campo de William Lipkind. Arquivo Museu de Astronomia e Ciências Afins (BRASIL, 1939)

Ele manteve residência, durante o campo, entre os Karajá por alguns meses e só depois seguiu para os Javaé onde também permaneceu por um período significativo. Como indica a reportagem, o “pagé” Lipkind, teve tempo suficiente para a fracassada tarefa de fazer nutrir em si a significância dos *ijasó* para a aldeia. Em busca das provas materiais o antropólogo estadunidense não hesitou em encontrar meios para conseguir as máscaras ironicamente entre aqueles que lhe confiaram segredos e conhecimentos concernentes aos *ijasó*. Da mesma etnia que lhe “fez *hyri*”, Lipkind retira um dos elementos mais emblemáticos e imbricados à figura do *hyri*, permeados – as máscaras – de uma problemática que envolve todo o *corpus* social Javaé.

A circulação da informação, que hoje é alcançada pelos meios de comunicação de massa (sobretudo a internet), tem dado conhecimento aos *inỹ* da existência desses *ijasó* em museus espalhados pelo mundo. Tem sido discutido entre os *inỹ*, há algum tempo, o fato de máscaras rituais – que representam entes com os quais lidam com cautela – estarem expostas em vitrines e ainda terem suas fotografias amplamente divulgadas em redes sociais ou *websites*. Esse movimento reflexivo, sobre os efeitos dessa exposição não autorizada, vem ganhando força nos debates internos do grupo.

O primeiro caso que tive conhecimento sobre a questão das máscaras nos museus serem alvo de discussão entre os *inỹ*, foi na época em que se deu a abertura da exposição temporária “Os Karajá: Plumária e Etnografia” do Museu Nacional, em março de 2012. Naquela ocasião, havia cinco *ijasó* expostas em uma das vitrines. Das cinco máscaras, pude notar que ao menos duas eram da coleção Lipkind, documentadas sob as numerações 30908 e 30909. Na ocasião, foram convidados alguns *inỹ*, mulheres e homens, para assistirem a abertura da exposição. Os *inỹ* e Manuel Lima Filho, que os acompanhava na ocasião, ao entrarem na sala ficaram surpresos ao ver as máscaras expostas, como relata Lima Filho:

[...] Sem saber que algumas máscaras estavam na [exposição] o homem, acompanhado por duas mulheres, ficou surpreso e preocupado. Ele explicou que as mulheres não podiam ver as máscaras e no passado as máscaras de alguns Aruanãs foram retiradas de sua aldeia o que causou muita consternação entre os Karajá e, de modo especial, os xamãs. Ele insistiu com voz baixa que as mulheres não podiam ver as máscaras e, assim, foi iniciado um processo de interlocução com o Museu Nacional a fim de se retirar as máscaras da exposição. (LIMA FILHO, 2015, p. 30-31).

Nos anos que se seguiram, os *inỹ* ficaram ainda mais alertas quanto às fotos das máscaras divulgadas na internet. Lima Filho continua o relato envolvendo dessa vez o sítio do Museu Nacional:

[...] outro homem Karajá, que era um adolescente na época da minha pesquisa de campo em 1989, contou-me, por e-mail, que ele ia entrar com uma ação contra o

Museu Nacional, porque viu no site o folder da Mostra Plumária Karajá que continha uma foto de uma das máscaras de Aruanã. Ele me advertiu que na internet as mulheres tinham acesso livre e que a máscara fora exposta. Eu disse então que o fato aconteceu pela falta de conhecimento por parte do Museu Nacional sobre esse aspecto restritivo da cultura Karajá e foi garantida a retirada do folder e das máscaras da exposição, o que de fato aconteceu. (LIMA FILHO, 2015, p. 31).

No segundo semestre de 2015, foi realizada uma reunião dos *hyri inỹ* para discutir assuntos de grande relevância, como o caso dos suicídios entre os jovens. Nessa mesma reunião de pautas urgentes, discutiu-se sobre quais providências deveriam ser tomadas para com esses *ijasó*⁵² em posse dos *tori*. Como conta Isarire, que participou da reunião, os *inỹ* foram assessorados por um procurador da república. Daí pode-se notar a dimensão que vem tomando a guarda e exposição dessas máscaras⁵³.

Alguns apontamentos sobre os usos contemporâneos das coleções etnográficas: o caso da coleção Lipkind.

Dedicar ao tema do *obi* me fez notar a complexidade que envolve o conceito e ao menos duvidar do ímpeto pela matéria física como detentora do conhecimento objetivado, notando, então, que o *obi*, como objeto de coleção, carrega mais significado nosso do que do *outro*. Não pude deixar de me inquietar com toda a gama de peças que são alvos de coleções e estão sob a guarda de museus etnográficos. Dotadas de significados que extrapolam o controle e a necessidade possessiva da guarda dessas *coisas*.

Apesar de ainda não conseguirmos nos distanciar o suficiente dessa lógica que norteia a objetificação, têm surgido entre os teóricos algumas respostas às questões sugeridas por Reginaldo Gonçalves (1996, p. 14): “quem objetifica?; o que é objetificado?; como isso é feito?; com quais propósitos?”. Há autores que vêm se dedicando a romper com a visão estancada do mundo objetificado, desvelando a *vida social das coisas* como é debatido na coletânea organizada por Arjun Appadurai (2008). Autores como Igor Kopytoff (2008) nos provocam a seguir a biografia das *coisas*, remontando os caminhos percorridos por elas e

⁵² Outro caso envolvendo máscaras foi citado por Renato Athias (2016) sobre as Máscaras Jurupari expostas em museus na França e Itália. Inclusive o autor menciona que os indígenas exigiram que essas máscaras nos museus europeus fossem destruídas, pois, as máscaras *inỹ* são queimadas depois de finalizado o ciclo ritual para o qual são construídas.

⁵³ Um documento oficial foi redigido após o encontro dos *hyri inỹ* e encaminhado às autoridades federais e estaduais (presidência e ministérios federais e governo e secretarias estaduais do Tocantins). No documento final não foi elencado o tema das máscaras que, como disse Isarire, mesmo após a reunião ainda é um tema complexo que carece de mais discussão entre os *hyri*. O principal foco do documento foi o suicídio entre os *inỹ*. A situação tem tomado proporções alarmantes desde 2010. Segundo o documento, assinado pelas lideranças e profissionais da saúde, nos últimos cinco anos foram registrados pelo DSEI – Araguaia 33 suicídios. Só no ano de 2012, o mesmo órgão registrou 8 suicídios e 130 tentativas.

delineando o emaranhado de relações que as envolvem. Essas teorias agora propõem outra perspectiva de abordagem e dão às *coisas* o devido movimento que têm no mundo e a dinâmica que as circundam. Em meio ao nosso pretenciosismo, que a tudo objetifica, é que somos surpreendidos pelo fluxo comum à vida.

É seguindo essa linha de raciocínio que podemos pensar as coleções de museus agora sobre outros paradigmas, que atentam para a necessidade de revisitar os acervos e rediscutir as condições em que foram elaborados e as implicações que podem ter a manutenção dessas coleções. Percebe-se então, que ao retirar a *coisa* de seu contexto e vê-la como *objeto*, tem-se a ilusão de que é possível esvaziá-la de todos os sentidos e relações que as envolvem e guardá-la numa reserva técnica, onde estará inerte.

Esse algo mais que extrapola a “inércia dos objetos” é a própria dinâmica da vida. As *coisas* ocultadas nos acervos de museus, no momento em que se tornam públicas, ganham a possibilidade de serem acionadas novamente pelos grupos de onde foram extraídas e ampliam, dessa forma, as possibilidades de se construir uma nova versão da história, que agora pode ir além daquela versão unilateral do Ocidente “civilizado”. No caso *inỹ* das máscaras, tem urgência essa “nova” representação histórica devido ao potencial ofensivo do “mau” uso desses *ijasó*. É necessário meditar sobre a situação para evitar a continuidade da violência simbólica que já estava impressa no ato de coletar as máscaras.

É possível relativizar a questão da “coleta” dessas máscaras sabendo que alguns indígenas colaboraram com os pesquisadores para que elas fossem retiradas da aldeia. Contudo, parece-me não ser difícil despender esforços para que se reflita, no âmbito dessas instituições que guardam tais máscaras, sobre os efeitos e a necessidade de guardá-las. Mas ressalto que o próprio movimento que tem ganhado força entre os *inỹ*, como foi indicado acima, poderá despertar essa necessidade reflexiva nas instituições ocidentais que abrigam hoje os *ijasó*.

O caso das máscaras é importante para que se pense sobre essa problemática que envolve museus, pesquisadores e curadores. Mas ele está longe de encerrar o assunto sobre as relações que têm estabelecido essas instituições com os indígenas atualmente.

No caso do *obi*, como foi exposto (sendo também aplicável a boa parte das coisas indígenas musealizadas), há um contexto próprio da dinâmica *inỹ* que tem possibilitado esses novos fins para a *coisa*, como por exemplo, ser entregue ao estrangeiro não indígena para compor coleções. Essa possibilidade surge ante ao processo já previsto de que o *obi* deixa de *ser-obi-no-mundo-inỹ* na medida em que não é mais “ocupado” pelos *aõni* do *hyri*, nesse

caso, é queimado justamente por não *ser* mais o que era. Apesar disso, o *tori* inaugura uma nova possibilidade para além da queima, pois para este, a *forma* da *coisa* pode ser “preenchida” por outro conteúdo que dialoga em seu próprio *mundo-ambiente* dando o contorno ao *obi-no-museu*. Heidegger medita sobre a ordem desses movimentos das *coisas* indicando como são pensados sempre em relação ao mundo-ambiente em que se inserem:

A “descrição” do imediato mundo-ambiente, por exemplo, do mundo de trabalho do artesão resultou em que com o instrumento que se encontra no trabalho “vêm-de-encontro ao mesmo tempo” os outros aos quais a “obra” se destina. [...]. Outros assim “vêm-de-encontro” na conexão-instrumental utilizável do-mundo-ambiente, aos quais não são como que acrescentados pelo pensamento a algo que de pronto só subsistisse, mas essas “coisas” vêm-de-encontro a partir do mundo em que são utilizáveis para os outros, mundo que de antemão já é sempre também o meu. (HEIDEGGER, 2012 p. 341-343, grifo do autor).

Na nova possibilidade que assume *obi*, ele passa de um mundo-ambiente onde é o *obi-no-mundo-iny*, para estar em um mundo-ambiente dos *tori* que, entre outros destinos, o tomam como representação do *iny* e usa os signos comuns a seu mundo para formular tal representação aos olhos do Ocidente. Entretanto, há ainda outro fator que é a consciência que têm os *iny* desse movimento, que sabiamente tem dominado o uso desse novo “preenchimento” do *obi* como meio para dialogar nesse outro componente do seu cosmo: o mundo dos *tori*.

Notei essa questão em campo quando Ixysé – enquanto confeccionava o novo *obi* de Sokrowé – me disse que tinha guardado o *obi* de seu pai – Maluaré – até pouco tempo com a intenção de entregá-lo ao Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás, esperando que fosse exposto na exposição permanente do Museu: Lavras e Louvores. Por motivos que desconheço, ela decidiu não levá-lo e deu sequência ao destino comum, queimando o *obi* junto às demais coisas de seu pai⁵⁴. O museu se revelava para Ixysé como uma esfera possível para uma das *coisas* que seu pai usava enquanto era vivo.

Ixysé como filha de Maluaré e Kaymoti, conviveu em meio à agitada vida política de seus pais. Como foi discutido anteriormente, Maluaré recebeu muitos pesquisadores em sua casa, foi interlocutor em várias pesquisas e acumulou, no decorrer de sua vida, conhecimentos sobre essa esfera acadêmica do mundo não indígena. Kaymoti, por sua vez, mora na mesma casa que Ixysé e exerce forte influência sobre a filha em relação às decisões políticas, prática que Kaymoti aperfeiçoou ao lado de Maluaré, enquanto era vivo. Além

⁵⁴ O ritual funerário *Iny* prevê o sepultamento do falecido com alguns de seus pertences e/ou a queima de outros pertences, como é o caso do *obi* ao se tratar dos *hyri*. Essas práticas estão presentes em outras etnias ameríndias e foram estudadas por Liliane Brum Ribeiro (2002)

disso, Kaymoti é uma importante ceramista interlocutora no processo de registro do modo de fazer as bonecas Karajá como Patrimônio Cultural Brasileiro pelo IPHAN. O projeto foi executado em colaboração com a UFG, encampado pelo Museu Antropológico, o que intensificou ainda mais o trânsito dos *inỹ* no referido Museu, inclusive Kaymoti.

Os projetos acadêmicos e institucionais como este da patrimonialização do modo de fazer as *ritxo(k)o* é um dos meios pelos quais o conhecimento sobre os usos e significados que atribuem os *tori* às coisas *inỹ* que têm circulado nas aldeias. O processo de patrimonialização das *ritxo(k)o*, com a intermediação dos professores e pesquisadores da UFG, além de realizar trabalhos nas aldeias, levou ceramistas e lideranças *inỹ* em visitas ao Rio de Janeiro, no Museu Nacional (UFRJ) e Museu do Índio (RJ).

O acesso ao conhecimento acadêmico por meio dos projetos é ampliado ainda pela formação de indígenas em cursos de graduação e pós-graduação, o acesso aos cursos interculturais e a ocupação de cargos públicos. Toda essa situação demonstra como Ixysé, ao mencionar o Museu como um lugar possível para o *obi* de seu pai, tem a dimensão de que é uma esfera importante a se manter relações políticas tendo em vista o lugar que sua família ocupa.

Manuel Lima Filho me relatou ainda outro caso, mais recuado no tempo, que nos leva a perceber a outra possibilidade que tem o *obi* de ocupar outros lugares, ao invés de ser queimado. Durante seu campo – entre 1989 e 1990 – Karirama, pai de Sokrowé, lhe deu um *obi*. Maluaré quando avistou Manuel carregando o *obi* nas mãos o parou imediatamente e pediu para inspecionar o *obi* questionando quem o havia lhe dado. Manuel respondeu que foi um presente de Karirama e entregou o *obi* para que Maluaré o analisasse. Depois de olhar com cuidado Maluaré disse para Manuel que não havia problema, podia levá-lo. Como tudo indica, Maluaré estava se certificando que os *aõni* haviam deixado o *obi*. Este *obi* foi doado por Manuel ao Centro cultural Jesco Von Puttkamer, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e permaneceu por longo período na primeira exposição permanente da instituição.

Os exemplos citados nos levam a pensar para além das interpretações sobre a relação museus e povos indígenas, que em suma ficam reduzidas a dois pontos de vista extremos, que oscilam entre: (1) a ingenuidade dos indígenas, incapazes de perceber as desvantagens nas relações com os não indígenas; ou (2) a violência do Ocidente que se impõe em práticas colonialistas. Acredito que há um meio termo entre as duas interpretações, pois mesmo sob a violência colonial (como o caso das máscaras *inỹ*) ambos os atores – indígenas e colecionadores – estavam conscientes de suas ações. Ou seja, os *inỹ* que entregaram as

máscaras aos pesquisadores sabiam o risco que corriam, inclusive faziam tudo às escondidas. Isarire explicou que as consequências dos atos desses *hyri* – que permitiram a retirada das máscaras – recairão sobre eles, já que a morte é a continuidade da pessoa em outros lugares do cosmo.

A ação consciente, possível dentro do leque de opções que lhe é acessível (agência), pode ser notada nos casos atuais em que há a participação e/ou interesse dos indígenas nos processos de elaboração de representações museais sobre si mesmos. Regina Abreu (2012, p. 302) cita as experiências de auto-representação dos “nativos”, entre elas a autora aponta: o Museu Maguta (inaugurado em dezembro de 2001); as exposições sobre (e dos) Wajãpi no Museu do Índio no início dos anos 2000; e uma exposição de longa duração, também no Museu do Índio, de nome: “A presença do Invisível: a vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque” que levou a fundação do Museu Kuahi em 2007, tendo à frente as lideranças indígenas e a antropóloga Lux Vidal do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP). Segundo Regina Abreu:

Estas foram algumas das experiências pioneiras de contato dos povos indígenas com os museus no Brasil. Posteriormente, elas se multiplicaram inspiradas na tendência da museologia social relacionada a estratégias de afirmação da identidade étnica, construção da auto-estima e valorização do conhecimento tradicional. No Ceará, por exemplo, foram criados museus indígenas no bojo de um movimento de afirmação da identidade étnica dos “índios do Nordeste”, considerados “não índios” ou “índios misturados”. (ABREU, 2012, p. 310, grifo da autora).

Outra experiência importante que envolve os povos indígenas do nordeste foi desenvolvida na exposição “os primeiros brasileiros”. A exposição intercala representações do passado com acontecimentos presentes, a fim de levar o público a uma reflexão sobre a realidade indígena da costa atlântica e do sertão da região nordeste do Brasil. A exposição contou ainda com a colaboração da Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Norte de Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), contando com a participação de “lideranças políticas locais ligadas à luta pela terra e por direitos, que desempenharam um papel fundamental na definição do que poderia ser mostrado” (OLIVEIRA & SANTOS, 2016, p. 51).

Há ainda outro exemplo que une a experiência etnográfica e as coleções de museus, ao mesmo tempo em que traz para a instituição os indígenas, de maneira a pensar juntos soluções para o problema da representação museal. Como foi a experiência de Fabíola Silva e Cesar Gordon com os Xikrin, que tiveram como objetivo:

[...] as potencialidades das relações entre antropólogos, povos indígenas e museus, especialmente, no que se refere ao estudo antropológico das coleções etnográficas, tanto em termos da compreensão dos objetos (e de seus múltiplos níveis de

significação para os diferentes sujeitos que deles se apropriam), quanto em termos do entendimento da formação e preservação das coleções etnográficas (com suas múltiplas motivações e contextos). (SILVA and GORDON, 2013, p. 425).

Os autores continuam descrevendo como se deu esse processo de “trazer para o museu” os xikrim, construindo um conhecimento junto com o *outro* ao invés de representações unilaterais sobre o *outro*. São nesses reencontros, agora sob outros paradigmas, com as coleções e os colecionadores que as produziram, que surgem no horizonte novas possibilidades de uso desses *objetos de coleção*, concatenadas com as necessidades urgentes dos povos “tradicionais”.

Como o caso de Fabíola Silva e os demais já apresentados, é possível notar abertura política por parte das instituições museais, se apresentando como lugares para um possível diálogo e, de alguma maneira, um meio de acesso, que têm as populações “tradicionais”, a certas esferas da sociedade nacional. Todavia, uma abertura deve ser pensada por essas instituições, levando em consideração uma perspectiva política que tem a dimensão das demandas dos povos que representam. Como defende João Pacheco de Oliveira:

É importante atentar não só para o contexto de produção dos objetos e margens que compõem a etnografia, explicitando a relação colonial que frequentemente ali se expressa, como também para o resgate da polifonia, dando voz – e não apenas valor estético – aos membros daquelas coletividades (que em geral são apenas observadas pelo público e traduzidas pelo etnólogo). Avançar por esses novos caminhos exige rupturas teóricas (com o abandono de velhos paradigmas) e também um compromisso político (em tornar o público melhor informado e mais crítico). (OLIVEIRA, 2007, p. 97).

Estabelecendo, dessa maneira, a proximidade com esses que são *outros* (povos tradicionais) em relação a *nós* ditos “civilizados”. As coleções carecem do estudo focado nas *coisas* que a compõem como condição para elaborar um conhecimento que seja condizente com a realidade e o contexto do grupo de onde foram retiradas. O que será possível na medida em que esses acervos etnográficos são revisitados, tanto pelos pesquisadores, quanto por aqueles que estão representados neles.

Revisitar essas coleções e torná-las acessíveis passa a ser uma opção para escapar do rastro colonial que carregam muitas delas. Contudo, faz-se necessário um estudo que seja conduzido junto aos povos de onde originaram as coleções, elaborando um conhecimento conjunto. Segundo João Pacheco de Oliveira, é preciso que se faça reflexões que estejam em consonância com as demandas que a própria história reivindica:

O estudo das coleções deve ser combinado com a etnografia e a pesquisa de fontes históricas, devendo tais produtos vir a ser expostos aos olhos e à voz das populações atuais, que descendem daquelas de que tais matérias falam. Devemos lançar mão dos recursos de que possuímos para que as populações observadas possam exercitar suas

memórias e conhecimentos, publicizando assim as “outras histórias” que constroem. Esse é o compromisso político que antropólogos, curadores e museólogos devem adotar. (OLIVEIRA, 2007, p. 98, grifo do autor).

O projeto Kanaxywe tem sido mais um exemplo – entre os já mencionados – dessa tentativa de aliar a etnografia e o estudo das coleções. A coleção Lipkind havia sido mencionada em raras ocasiões por antropólogos que trabalharam com os *inỹ*. Ela só veio à tona, de maneira expressiva, depois da exposição temporária: “Os Karajá: plumária e etnografia”, com o acontecimento das máscaras. A proposta do projeto incluiu essas novas demandas, a primeira ação foi localizar as peças no acervo do SEE-MN. A museóloga Cecília Ewbank realizou a pesquisa documental, investigou o acervo localizando as peças que compunham a coleção e ainda produziu uma nova ficha de documentação museológica que serviu de modelo para o uso interno do SEE-MN (EWBANK, 2014). O trabalho delicado e extenso de localização das coisas da coleção, a catalogação, classificação e registro fotográfico foram conduzidos pela equipe do projeto e subsidiou o reencontro dos *inỹ* com essa coleção até então desconhecida por eles.

A experiência no projeto Kanaxywe e os temas discutidos nesta dissertação pontuam as novas perspectivas que têm assumido pesquisadores, antropólogos e povos indígenas, no sentido de usar coleções elaboradas em contextos coloniais sob uma nova política. Em síntese, essas novas abordagens indicam saídas para a elaboração de um conhecimento conjunto, uma linha de representação histórica que diminua a distância temporal que foi, por muito tempo, estabelecida entre “civilizados” e “primitivos”, por essas instituições e pela antropologia (FABIAN, 2013).

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.
- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- ATAÍDES, Jézuz Marco de (Org.). Documenta indígena do Brasil Central. Goiânia: Ed. da UCG, 2001.
- ATHIAS, Renato. Objetos Secretos de Índios em Museus: temas e problemas sobre a patrimonialização. In.: ABREU, R.; ATHIAS, R.; LIMA FILHO, M.: *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas*. [no prelo] Brasília: ABA, 2016
- BARLEY, Nigel. *El antropólogo inocente: notas desde una choza de barro*. 9º ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996.
- BATESON, G. e MEAD, M. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. The New Academy of Sciences: USA. 1962.
- BORGES, Neto. *Ritxoko*. Direção de Neto Borges. OLHO Filmes, 2011. DVD.
- BRASIL. Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas. Certificado N. 17\39 de 18 de abril de 1939. In MAST. Arquivo História da Ciência. Dossiê William Lipkind. 1939.
- BRASIL. DNN 6676. Brasília: Presidência da República, 2016. Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/Anterior%20a%202000/1998/Dnn6676.htm. Acesso em: 25 de Jan. de 2016.
- BRASIL. *Censo Demográfico 2010. Características gerais dos indígenas. Resultados do universo*. Brasília: Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*4 (1): 7-22, 1998.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*.Org. José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- _____. Colecionando arte e cultura. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 23, p. 69-89, 1994.
- CRITELLI, Dulce. Martin Heidegger e a essência da técnica. *Revista Margem*. São Paulo, v. 16, 2002.

DAVIS, Irvine. Comparative Jê phonology. *Estudos Lingüísticos: Revista Brasileira de Lingüística Teórica e Aplicada*, 1:2.10-24, 1966.

DIETSCHY, Hans. Cultura como sistema psico-higiênico. Em. SCHADEN, E. (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

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.

DURKHEIM, É. *As Regras do Método Sociológico*, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

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

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

EWBANK, Cecilia de Oliveira. *Documentação museológica da Coleção William Lipkind (1938-1939), Museu Nacional-UFRJ*. [manuscrito]. Relatório Técnico de Pesquisa CNPq, 2014.

_____. Rastreado Lipkind: levantamento e conservação de uma coleção Karajá. In.: *Anais do II Seminário NEAP - O trabalho da memória e processos de patrimonialização*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2015.

FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FORTUNE, David Lee.. Gramática Karajá: um estudo preliminar em forma transformacional. *Série Lingüística SIL*, vol. 1.,1973.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. Índios-soldados a GRIN e a militarização da política indigenista brasileira. [Tese de Doutorado] São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História Social - USP, 1999.

GONCALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

GRIPP, Maria Pierro. *Relato de ações desenvolvidas: Pesquisa Kanaxywe e o mundo das coisas karajá: patrimônios, museus e estudo etnográfico da coleção William Lipkind do Museu Nacional (RJ)*. [manuscrito, relatório interno]. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2016.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. In.: _____. (Org.). *Trabalho de campo e subjetividade*. Florianópolis: UFSC, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida. *Revista Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

JARDIM, Joaquim R. de Moraes. *O rio Araguaya. Relatório de sua exploração pelo Major d'Engenheiros Joaquim R. de Moraes Jardim, precedido de um resumo histórico sobre sua navegação pelo Tenente-Coronel d'Engenheiros Jerônimo R. de Moraes Jardim, e seguido de um estudo sobre os índios que habitam suas margens, pelo Dr. Aristides de Souza Spinola, Presidente de Goyaz*. Goyaz: Tyographia Rovincial, 1880.

KOPYTOFF, Igor. *A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo*. In: APPADURAI, A. (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

Krause, Fritz. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.69: 213-232. 1940a [1911]

_____. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.70: 135-158. 1940b [1911].

_____. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.71: 113-128. 1940c [1911].

_____. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.74: 299-319. 1941a [1911].

_____. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.76: 249-262. 1941b [1911].

_____. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.78: 233-256. 1941c [1911].

_____. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.79: 261-279. 1941d [1911].

_____. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.80: 187-207. 1941e [1911].

_____. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.81: 283-298. 1942a [1911].

_____. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.89: 157-172. 1942b [1911].

_____. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.84: 173-158. 1942c [1911].

_____. "Nos sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.85: 159-174. 1942d [1911]

_____. “Nos sertões do Brasil”. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.88: 183-205. 1943a [1911].

_____. “Nos sertões do Brasil”. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.90: 179-193. 1943b [1911].

_____. “Nos sertões do Brasil”. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.91: 167-180. 1943c [1911].

_____. “Nos sertões do Brasil”. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo* v.95: 70-80. 1944 [1911].

LEITÃO, Rosani Moreira. *Educação e tradição: o significado da educação escolar para o povo Karajá de Santa Isabel do Morro, Ilha do Bananal – TO*. [Dissertação de Mestrado] Goiânia: Faculdade de Educação – UFG, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LEWIS, Oscar. *Antropología de la pobreza: cinco familias*. México: FCE, 1961.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Hetohoky: um rito karajá*. Goiânia: Editora UCG, 1994.

_____. *O (des)encanto do oeste: memória e identidade social no médio Araguaia*. Goiânia: Ed. da UCG, 2001.

_____. "Entre a paixão e a técnica: reflexões sobre o processo de identificação e demarcação das terras dos Karajá de Aruanã (GO)". In: *Antropologia e Identificação*, v.1. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.

_____. *Kanaxywe e o mundo das coisas Karajá Patrimônios, museus e estudo etnográfico da coleção William Lipkind do Museu Nacional, (RJ)*. [manuscrito] Projeto de pesquisa. Goiânia: NEAP - UFG, 2012.

_____. *William Lipkind e as trilhas de uma coleção Karajá: memória, atores e agência*. [manuscrito]. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2015.

LIMA FILHO, M. F.; SILVEIRA, F. L. A. da. Por uma antropologia do objeto documental: entre a “alma das coisas” e a coisificação do objeto. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre. Ano 11, n. 23, p. 37-50, jan/jun, 2005.

LIMA FILHO, M. F.; LIMA, Nei C. de; LEITÃO, R. M.; SILVA, T. C. da. *Bonecas Karajá: arte, memória e identidade indígena no Araguaia*. Goiânia: IPHAN, 2011.

LIPKIND, William. Carajá Cosmography. In.: *The journal of the American Floklöre*, v. 53, n. 210. 1940.

_____. The Carajá. In.: *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Washinton, 1948

LOURENÇO, Sonia Regina. *Brincadeiras de aruanã: performances, mito, música e dança entre os Javaé da Ilha do Bananal (TO)*. [Tese de Doutorado] Florianópolis: PPGAS - Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

MALINOWSKI, B. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Um Diário no Sentido Estrito do Termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEMORIAVIVA. *De Cabral a JK: Bananal volta ao Brasil*. Texto de Ubiratan de Lemos. Fotos de Indalécio Wanderley. Sessão O Cruzeiro online, reportagem de 1960. Disponível em: http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro/04061960/040660_2.htm. Acessado em: 21 de fev. de 2016.

NUNES, Eduardo Soares. *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. [Dissertação de Mestrado] Brasília: DAN – Universidade de Brasília, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Elementos para uma sociologia dos viajantes”. Em: Oliveira, J. P. de (org.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. RJ: UFRJ, Ed. Marco Zero, 1987.

_____. O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. In: *Tempo*, v. 12, n. 23, p. 73-99, 2007.

_____. A refundação do Museu Magüta: etnografia e um protagonismo indígena. In.: Aline Montenegro Magalhães e Rafael Zamorano Bezerra (orgs.), *Coleções e colecionadores: a polissemia das práticas*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de Cássia Melo. Descolonizando a ilusão museal - etnografia de uma proposta expositiva. In.: ABREU, R.; ATHIAS, R.; LIMA FILHO, M.: *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas*. [no prelo] Brasília: ABA, 2016

PÉTESCH, Nathalie. A trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum jê-tupi. Em: Eduardo B. Viveiros de Castro & Manuela M. Carneiro da Cunha. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 1993.

_____. *La pirogue de sable: pérennité cosmique et mutation sociale chez les Karajá du Brésil central*. Vol. 8. Peeters Publishers, 2000.

PORTO, José Justino. *Missão adventista entre os Karajá de Santa Izabel do Morro: 1980 a 2000*. [Dissertação de Mestrado]. Goiânia: PUC-GO, 2009.

PRELAZIA. *Histórico e outras informações/Mapa*. Disponível em: <http://www.prelaziasaofelixdoaraguaia.org.br/quemsomos/index.html>. Acesso em: 14 de mar. de 2016.

RIBEIRO, Berta Gleizer. *Dicionário do Artesanato Indígena*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1988.

RIBEIRO, Eduardo Rivail. *A grammar of Karajá*. [Tese de Doutorado]. Chicago, Illinois: University of Chicago, 2012.

RIBEIRO, Liliane Brum. *Limpendo ossos e expulsando mortos: estudo comparativo de rituais funerários em culturas indígenas brasileiras através de uma revisão bibliográfica*. [Dissertação de Mestrado]. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

RODRIGUES, Aryon Dall' Igna. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 2002.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *A caminhada de Tanÿxiwè: uma teoria Javaé da História*. [Tese de Doutorado] Chicago, Illinois: Universidade de Chicago, 2008.

_____. *O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da ilha do Bananal*. [Dissertação de Mestrado] Brasília: DAN-UNB, 1993.

SÁ, Magali Romero; DOMINGUES, Heloísa Maria Bertol. O Museu Nacional e o ensino das ciências naturais no Brasil no século XIX. *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, v. 15, p. 79-88, 1996.

SAHLINS, Marshall David. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2008.

SEMEAR, Sessão de Memória e Arquivo. MN. Antropologia/Etnologia. Classe s/n. Caixa 15 * Etnologia: *pastas 121 a 170*, procedência 31/08/2005.

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.

SILVA, Helio R. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009.

SILVA, Maria do S. Pimentel; ROCHA, Leandro Mendes. (Orgs.). *Linguagem especializada: mitologia Karajá*. Goiânia: Ed. da UCG, 2006.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. “Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade”. In: Carlos Lessa (org.), *Enciclopédia da brasilidade: auto-estima em verde amarelo*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2005.

STOCKING JR., George W. (org.). *Franz Boas: a formação da antropologia americana 1883-1911*. RJ Contraponto Editora/ UFRJ, 2004

TAVEIRA, Edna Luísa de Melo. *Etnografia da cesta Karajá*. 2.ed. Goiânia: Editora UFG, 2012.

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

_____. Arte, cultura e história. In: VIDAL, L. *Grafismo indígena: estudo de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel; FAPESP, Editora da Universidade de São Paulo, 1992b.

VELOSO JÚNIOR, Crenivaldo Regis. *Os “curiosos da natureza”: Freire Allemão e as práticas etnográficas no Brasil do século XIX*. [Dissertação de Mestrado]. Niterói: Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.