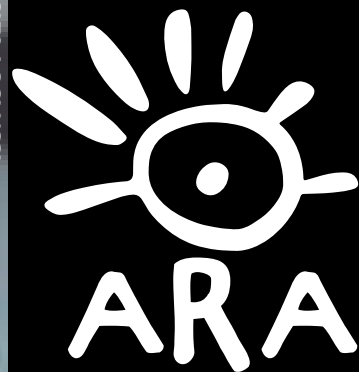


ISSN 1984-6215



AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

**DOSSIÊ EM HOMENAGEM À
DENISE PAHL SCHAAN**

VOLUME 13 | NÚMERO 1 | JULHO 2021



AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

VOLUME 13 | NÚMERO 1 | JULHO 2021

Publicada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil. AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) é um periódico científico internacional, voltado a promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas nos quatro campos da antropologia. ARA pretende ser um fórum de debates para integrar cientistas que atuam nos diversos países, de forma a romper as barreiras nacionais que têm mantido suas produções científicas isoladas e dificultado o diálogo.

Incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar e resultados de pesquisas que envolvam equipes interinstitucionais e transnacionais. São aceitos artigos em português, inglês, espanhol e francês.

A revista publica artigos originais inéditos, relatórios de pesquisa, notícias de pesquisas em andamento, resenhas, traduções, resumos de teses e ensaios fotográficos.

Com periodicidade semestral, publicada em março e setembro.

Para envio de originais e acesso às normas de publicação, acesse o site <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>

Published by the Graduate Program in Anthropology (PPGA), Federal University of Pará, Belém, Brazil.

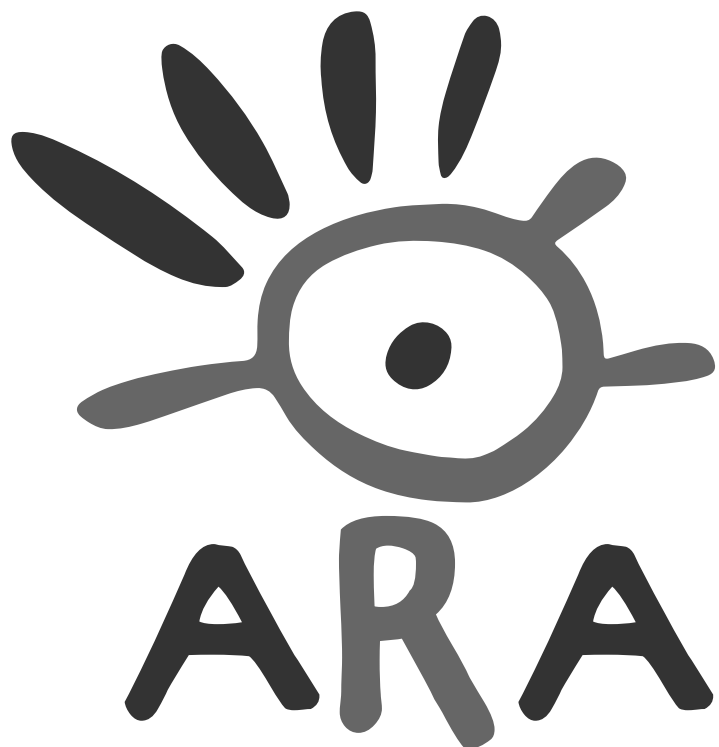
AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ARA) is an international journal committed to encouraging the debate, construction of knowledge, and sharing of results of scientific research in the four fields of anthropology. ARA is designed to be a forum for discussions that bring together scientists who work in various countries in order to diminish the national barriers that have tended to isolate our scientific work and hobble the free exchange of data and experience.

Articles in Portuguese, English, Spanish and French are accepted. The journal publishes original articles, research reports, current research news, reviews, translations, thesis summaries, and photographic essays.

Periodicity twice a year, published in March and September.

For articles submission and editorial norms go to: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>





AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

VOLUME 13 | NÚMERO 1 | PÁGINA 1 - 1248 | JULHO 2021 | ISSN 1984-6215

ARA - AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Editoras | *Editors*

- Daiana Travassos Alves, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Júlia Oteros dos Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editora Assistente | *Assistant Editor*

- Brenda Bandeira de Azevedo, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editora Tradutora | *Translator Editor*

- Diana Trujillo, Universidade Federal do Pará, Brasil

Editores de Seção | *Section Editors*

- Beatriz de Almeida Matos, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Edna Ferreira Alencar, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Eliane Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Hilton P. da Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Katiane Silva, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Pedro José Tótora da Glória, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Flávio Bezerra Barros, Universidade Federal do Pará, Brasil

Conselho Editorial | *Editorial Board*

- Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Anna Curtenius Roosevelt, University of Illinois, Estados Unidos;
- Antonio Carlos de Souza Lima, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil;
- Carlos Coimbra, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Cristóbal Gnecco, Universidad del Cauca, Índia;
- Diogo Menezes Costa, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Eduardo Viveiros de Castro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil;

- Eglé Barone Visigalli, Université des Antilles et de la Guyane, França;
- Érica Quinaglia Silva, Universidade de Brasília, Brasil;
- Fabíola Andrea Silva, Universidade de São Paulo, Brasil;
- Gaspar Morcote-Ríos, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia;
- Gustavo Politis, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina;
- Jane Felipe Beltrão, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Klaus Peter Kristian Hilbert, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil;
- Maria Luíza Garnelo Pereira, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Michael Heckenberger, University of Florida, Estados Unidos;
- Rafael Gassón, Universidad de los Andes, Colômbia;
- Robert Carneiro, Columbia University, Estados Unidos;
- Roque de Barros Laraia, Universidade de Brasília, Brasil;
- Rosa Elizabeth Acevedo Marín, Universidade Federal do Pará, Brasil;
- Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil;
- Walter Alves Neves, Universidade de São Paulo, Brasil.

Capa desta edição | *Cover image*

Foto: André dos Santos (2017).

Projeto gráfico e diagramação | *Graphic design and typesetting*

Ione Sena

EDITORIAL

A Amazônica: Revista de Antropologia (ARA) é um periódico científico internacional voltado a promover o debate, a construção do conhecimento e a veiculação de resultados de pesquisas científicas atinentes aos quatro campos da Antropologia: o sociocultural, o arqueológico, o biológico e o linguístico.

A revista possui cinco seções: artigos originais, traduções, resumos de teses e dissertações, resenhas de livros e ensaios fotográficos. Em cada uma delas são aceitos trabalhos originais em português, inglês, espanhol e francês.

A ARA é semestral, mas pode receber edições especiais durante o ano, incluindo dossiês. Todos os artigos são revisados por pares, na forma de revisão cega. Qualquer pesquisador/a/e interessado/a/e em partilhar sua pesquisa com o público acadêmico, não só da Amazônia, pode submeter artigos. Todos os artigos devem ser submetidos pelo site da revista, hospedado no portal de periódicos da UFPA, no endereço: <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

A revista possui 25 edições desde que foi lançada em 2009. Atualmente, a revista encontra-se no volume 13, número 1, de 2021. Segundo a última avaliação da Capes, a ARA encontra-se com Qualis B1. Além do Qualis da Capes, também estamos

trabalhando ativamente para a indexação mais condizente em outros indexadores, como o Scielo.

A revista tem como editoras-chefes Daiana Travassos Alves e Júlia Oteros dos Santos, professoras da Universidade Federal do Pará. Brenda Bandeira de Azevedo, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, é editora assistente. Diana Trujillo e Maurício Borba Filho, vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, compõem a equipe editorial como editores tradutores.

Ademais, os seguintes professores da Universidade Federal do Pará atuam como editores de seção: Beatriz de Almeida Matos, Edna Alencar, Hilton Pereira da Silva, Katiane Silva e Pedro José Tótora da Glória, editores de artigos; Eliane Costa, editora de resumos de dissertações e teses e de resenhas de livros ou teses; Flávio Bezerra Barros, editor de ensaios fotográficos.

Do corpo editorial fazem parte, ainda, Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professora da Universidade Federal do Pará; Anna Curtenius Roosevelt, professora da University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Carlos Coimbra, pesquisador da Fundação Oswaldo

Cruz; Cristóbal Gnecco, professor da Universidad del Cauca; Diogo Menezes Costa, professor da Universidade Federal do Pará; Eduardo Viveiros de Castro, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professora da Université des Antilles et de la Guyane; Érica Quinaglia Silva, professora da Universidade de Brasília; Fabíola Andrea Silva, professora da Universidade de São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor da Universidad Nacional de Colombia; Gustavo Politis, professor da Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professora da Universidade Federal do Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor da Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz; Michael Heckenberger, professor da University of Florida; Rafael Gassón, professor da Universidad de los Andes; Roque de Barros Laraia, professor da Universidade de Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professora da Universidade Federal do Pará; Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, pesquisadora da

Fundação Oswaldo Cruz; e Walter Alves Neves, professor da Universidade de São Paulo. As editoras-chefes agradecem a disponibilidade e a dedicação de toda a equipe da revista.

Este número apresenta um dossiê em homenagem à Denise Pahl Schaan, uma das fundadoras da ARA e do PPGA/UFGA, falecida em 2018. Organizado por Daiana Travassos Alves, Márcia Bezerra e Renata de Godoy, o dossiê reúne artigos escritos por seus colaboradores em diversas pesquisas que desenvolveu na Amazônia, incluindo alguns ex-orientados. Integram também este número cinco artigos avulsos, que a ARA recebeu em fluxo contínuo. Além disso, há um relatório de pesquisa, uma tradução e três ensaios fotográficos.

É com prazer que compartilhamos com leitoras e leitores brasileiras/os/es e internacionais este novo número da ARA. Desejamos a todas/os/es ótimas leituras e reflexões!

Daiana Travassos Alves e
Júlia Otero dos Santos
Editoras-chefes

EDITORIAL

ARA is an international scientific journal, aimed to promote debate, construction of knowledge and dissemination of scientific research results related to the four fields of Anthropology - sociocultural, archaeological, biological and linguistic.

The journal has five sections: original articles, translations, theses and dissertations summaries, book reviews and photo essays. In each of them, we accept original pieces in Portuguese, English, Spanish and French.

ARA is semi-annual, but we can receive special editions during the year, including dossiers. All articles are peer-reviewed, in the form of blind review. Any researcher interested in sharing his/her research with the academic public from Amazonica can submit articles. All articles must be submitted via the journal's website, hosted in the UFPA journals portal, at <http://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica>.

The journal has 25 issues since its release in 2009. Currently, the journal is in volume 13 number 1 of 2021. According to the last evaluation of Capes, ARA has a Qualis B1. In addition to Qualis Capes, we are also actively working for the most appropriate indexing in other indexes such as Scielo.

The journal's responsible editors are Daiana Travassos Alves and Julia Otero dos Santos,

professors at the Federal University of Pará. The assistant editor is Brenda Bandeira de Azevedo, associated with the Anthropology Graduate Program at the Federal University of Pará. Diana Trujillo and Maurício, associated with the Anthropology Graduate Program Anthropology at the Federal University of Pará, make up the translation editors.

In addition, the following professors at the Federal University of Pará act as section editors: Beatriz de Almeida Matos, Edna Alencar, Hilton Pereira da Silva, Katiane Silva and Pedro José Tótora da Glória, articles editors; Eliane Costa, editor of theses and dissertations summaries and book reviews; and Flávio Bezerra Barros, editor of photographic essays.

The editorial board also includes Ândrea Kely Campos Ribeiro dos Santos, professor at the Federal University of Pará; Anna Curtenius Roosevelt, professor at the University of Illinois; Antonio Carlos de Souza Lima, professor at the Federal University of Rio de Janeiro; Carlos Coimbra, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; Cristóbal Gnecco, professor at the University of Cauca; Diogo Menezes Costa, professor at the Federal University of Pará; Eduardo Viveiros de Castro, professor at the Federal University of Rio de Janeiro; Eglé Barone Visigalli, professor at

the Université des Antilles et de la Guyane; Érica Quinaglia Silva, professor at the University of Brasília; Fabíola Andrea Silva, professor at the University of São Paulo; Gaspar Morcote-Ríos, professor at the National University of Colombia; Gustavo Politis, professor at the National University of the Center of the Province of Buenos Aires; Jane Felipe Beltrão, professor at the Federal University of Pará; Klaus Peter Kristian Hilbert, professor at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul; Maria Luíza Garnelo Pereira, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; Michael Heckenberger, professor at the University of Florida; Rafael Gassón, professor at the University of the Andes; Robert Carneiro, professor at the Columbia University; Roque de Barros Laraia, professor at the University of Brasília; Rosa Elizabeth Acevedo Marín, professor at the Federal University of Pará; Sheila Maria Ferraz Mendonça de Souza, researcher at the Oswaldo Cruz Foundation; and Walter Alves

Neves, professor at the University of São Paulo.

The responsible editors appreciate the availability and dedication of the entire journal staff.

This issue features a dossier in honour of Denise Pahl Schaan, one of the founders of ARA and PPGA, deceased in 2018. Organized by Daiana Travassos Alves, Márcia Bezerra and Renata de Godoy, the dossier brings together articles written by her collaborators in various research studies developed in the Amazon, including some former mentees. This issue also includes five separate articles, which ARA receives in a continuous flow. In addition, there is a research report, a translation and three photo essays.

We are pleased to share this new ARA number with Brazilian and international readers. We wish you all the best readings!

Daiana Travassos Alves and
Julia Otero dos Santos
Responsible editors

SUMÁRIO

DOSSIÊ

Lendo iconografias e paisagens: a trajetória de Denise Schaan na Arqueologia

Daiana Travassos Alves, Marcia Bezerra e Renata de Godoy 11

Denise Pahl Schaan, a parceira acadêmica

Jane Felipe Beltrão, Tallyta Suenny Araújo da Silva, Rhuan Carlos dos Santos Lopes 33

Notas arqueológicas sobre o uso de drogas alucinógenas na cultura marajoara, baixo Amazonas

Klaus Hilbert, Peter Paul Hilbert (In memoriam) 49

Levantamento arqueológico nas margens do Rio alto Trombetas II: o sítio Faisal, Pará

Lílian Rebellato, Luiz Alexandre da Silva Barbosa (In memoriam) 75

Um muiraquitã em seu contexto arqueológico no lendário amazônico

Marcondes Lima da Costa, Renato Kipnis, Glayce Jholy Souza da Silva, Tallyta Suenny Araújo Silva, Suyanne Flávia Santos Rodrigues, Denise Pahl Schaan (In memoriam) 101

Towards an understanding of the socio-political organization of the Tapajó during late precolonial times, Lower Amazon

Joanna Troufflard 121

Refining the chronology and occupation dynamics of the mound villages of south-eastern Acre, Brazil

José Iriarte, Jonas Gregório de Souza, Mark Edward Robinson, Antônia Damasceno Barbosa, Franciele da Silva 153

Tequinho Geoglyph Site and Early Polychrome Horizon 300 BC-AD 300/500 in the Brazilian State of Acre

Martti Pärssinen 177

ARTIGOS ORIGINAIS

B?njadjwyr Nirex: categorias de liderança das Nirex Mebengokré

Maria Alice Costa de Oliveira 223

Ka'aguy heté reguá: criações naturais originárias de uso comum e sua relação com o território guarani no litoral do Rio Grande do Sul, Brasil

Rafaela Biehl Printes, Gabriela Peixoto Coelho-de-Souza 253

Etnografia sensorial e experiência sensível: experienciando a carne do mundo	
Marina Ramos Neves de Castro	289
Uma cidade não tão no ‘meio do mundo’ assim... Paisagens e identidades em Macapá, Amapá	
Newan Acacio Oliveira de Souza	311
Mudanças nos meios de vida dos ribeirinhos a partir da ressignificação econômica do açaí (Euterpe oleracea Mart.): um estudo em Igarapé-Miri, Pará	
Suany Machado da Silva, Alair Ferreira de Freitas	345
RELATÓRIOS	
Levantamento histórico das comunidades de remanescentes de quilombos Santa Quitéria e Itacoãzinho, Acará, Pará, Brasil	
Kamilla Sastre da Costa, Wagner Fernando da Veiga e Silva, Felipe Carlos Damasceno e Silva	377
TRADUÇÃO	
Texto e Performance na África	
Karin Barber	
Traduzido por Yves Marcel Seraphin	401
ENSAIOS FOTOGRÁFICOS	
Arte Pará em fotos (2012 a 2015)	
John Fletcher	421
Comunidade Paraíso	
Luís Paulo dos Santos de Castro	439
Farinha, tradição alimentar dos povos da floresta	
Érico Silva Alves Muniz, Edson Gabriel Dias	447



DOSSIÊ



LENDO ICONOGRAFIAS E PAISAGENS: A TRAJETÓRIA DE DENISE SCHAAN NA ARQUEOLOGIA

Daiana Travassos Alves  

Universidade Federal do Pará - FCS/PPGA/IFCH

Marcia Bezerra  

Universidade Federal do Pará - FAV/ICA/PPGA/IFCH

Renata de Godoy  

Universidade Federal do Pará - FCS/PPGA/PPGAU

submissão: 20/06/2021 | aprovação: 20/08/2021

Este dossiê em homenagem à Denise Pahl Schaan foi pensado como uma forma de dar continuidade ao seu legado e prestigiar sua memória ao destacar suas contribuições ao estudo das sociedades humanas do passado em múltiplas perspectivas. A *Amazônica: revista de Antropologia (ARA)* é um dos muitos frutos da dedicação de Denise à Arqueologia e Antropologia amazônicas. Somam-se à revista, as diversas parcerias em projetos de pesquisa no âmbito das referidas áreas de conhecimento e a formação de pesquisadores, não restrita, mas reforçada pela criação do

Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), ao qual vincula-se a *Amazônica*. O PPGA se dedica à formação de pesquisadores em Antropologia com base no modelo de quatro campos (Balée 2009), com foco na região amazônica, e comemorou 10 anos de sua fundação em 2020. Entendemos que a organização deste dossiê contribui para divulgar ainda mais o excepcional patrimônio acadêmico construído por Schaan ao longo de sua trajetória profissional e que ultrapassa sua presença na UFPA.



Figura 1 - Denise em mesa no Antropologia em Foco III do PPGA, em maio de 2013.
Foto: André dos Santos.

Denise Pahl Schaan nasceu em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, em 17 de abril de 1962. Sua carreira universitária teve início na graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1982-1987), em seguida, ela cursou mestrado na mesma área na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1993-1996) e obteve o título de Ph.D. em Antropologia Social (Arqueologia) pela Universidade de Pittsburgh (1999-2004) nos Estados Unidos. Denise foi pesquisadora colaboradora do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) por mais de uma década (Gabas Jr. 2018), curadora das coleções arqueológicas do *O Museu do Marajó* e tornou-se docente da UFPA em 2005. Ela coordenou mais de 20 projetos de pesquisa financiados por agências brasileiras e estrangeiras, orientou aproximadamente 50 estudantes de graduação e pós-graduação e produziu 14 livros, mais de 40 artigos nas principais revistas científicas nacionais e internacionais da área, além de 40 capítulos de livros.

Buscando renovar a visão sobre a complexidade das sociedades que habitaram a Amazônia antes da invasão europeia, confrontando a influência do imaginário europeu sobre como pensamos essas populações com dados arqueológicos (Schaan 2009a), Denise dedicou-se com afinco à pesquisa arqueológica na Amazônia, onde desenvolveu projetos na Ilha de Marajó (Schaan 2009b, Schaan & Martins 2010, Schaan & Marques 2012), baixo

Amazonas: Santarém e Belterra (Schaan & Amaral 2013, Schaan & Alves 2015, Stenborg et al. 2014, Schaan 2016), Transamazônica (Schaan 2013), Serra Leste (PA) (Schaan & Lima 2012) e na região oriental do estado do Acre (Schaan, Ranzi & Pärssinen 2008, Schaan, Bueno & Ranzi 2010), nos quais estabeleceu redes de colaboração interdisciplinares e multinacionais.

Igualmente, diversas foram as temáticas abordadas em suas pesquisas, desde investigações e discussões sobre sociedades complexas até as pesquisas em Etnografia audiovisual. Conhecida por sua abordagem inovadora das cerâmicas e dos contextos arqueológicos da cultura marajoara, suas contribuições abarcavam discussões de gênero, identidade e etnicidade, simbolismo da cultura material e das paisagens, arte e patrimônio cultural relacionadas a estudos de coleções. Além disso, o referencial da Arqueologia da Paisagem embasou suas reflexões acerca do sistema de subsistência de sociedades amazônicas pré-colombianas hierárquicas à base do manejo da pesca; já as perspectivas da Arqueologia da Paisagem, da Ecologia Histórica e da Arqueologia Pública orientaram outro destaque dentre as pesquisas que liderou: os estudos dos geoglifos na Amazônia ocidental. Fora esses trabalhos de peso na Amazônia, contribuiu vivamente para a Arqueologia brasileira, tendo presidido a Sociedade

de Arqueologia Brasileira (SAB) entre 2007 e 2009 (Schaan & Bezerra 2009).

Denise iniciou sua trajetória na Arqueologia amazônica com um estudo iconográfico da cerâmica marajoara (1997), apresentando um enfoque estrutural da iconografia marajoara, categorizando os grafismos na cerâmica como uma linguagem iconográfica que funcionava como um repositório sobre a história e a cultura marajoaras, cujos grafismos reproduziam elementos da fauna do Marajó e expressavam o sistema de pensamento dos povos que ocuparam a região no período pré-colonial. Sua pesquisa inaugurou uma linhagem de estudos, especialmente, voltados para a iconografia da cerâmica marajoara. De acordo com Oliveira, Nobre e Barreto (2020), tais trabalhos abriram caminho para “uma nova compreensão da relação entre identidade e cultura material”. Discutindo a expansão da cultura marajoara na Ilha de Marajó desde uma perspectiva regional, Schaan (2004; Schaan & Silva 2004) demonstrou que as práticas culturais eram seguidas mais rigorosamente nos grandes centros e inversamente proporcionais nos sítios mais periféricos, assim como identificou evidências de que mudanças sociopolíticas ocorreram no Marajó em torno de 200 anos antes da invasão europeia, argumentando que os marajoara não “desapareceram”, mas se transformaram (Schaan 2000a).

Em diversos trabalhos, Denise discutiu as representações de gênero na cerâmica marajoara, tanto em reflexões sobre a natureza sagrada de objetos produzidos para festejos e rituais (Schaan 2001a), por exemplo, em estatuetas quebradas no pescoço e interpretadas como objetos usados em curas rituais pelos pajés e descartadas (Schaan 2001b), quanto sobre práticas funerárias e sua parafernália associada aos gêneros feminino e masculino (Schaan 2003a). Desde uma perspectiva de Arqueologia do Corpo, retomou a temática das representações de gênero na cerâmica marajoara, tapajônica e maracá (Schaan 2012a). Suas reflexões acerca dos estudos de gênero e sexualidade na Arqueologia e de sua atuação como arqueóloga e mulher na Arqueologia amazônica foram publicadas em diversas revistas e livros (Schaan 2001b, 2003b, 2006a, 2009c, Gontijo & Schaan 2017).

Posteriormente, em sua pesquisa de doutorado, ela detalhou aspectos sociopolíticos da população pré-colonial que habitou o Marajó, ressaltando o desenvolvimento local da cultura marajoara, apresentando elementos da indústria cerâmica e dos padrões de assentamento das ocupações anteriores presentes na forma de habitar da cultura marajoara (Schaan 2004, 2006b; Schaan 2007a). Sua tese sobre o sistema de subsistência não agrícola, mas sim pesqueira das sociedades marajoaras, persiste como uma extraordinária

contribuição à Arqueologia amazônica (Schaan 2004, Schaan 2008). A prática da pesca intensiva pelos povos marajoara também foi usada para explicar a formação de terra preta em sítios do rio Anajás (Schaan, Kern & Frazão 2009), mais uma vez destacando contextos não agrícolas associados a um fenômeno pan-amazônico.

Com base em seus conhecimentos sobre a cultura Marajoara, Schaan (2007a) também fez contribuições teóricas para a Arqueologia amazônica problematizando a classificação artefactual em fases e tradições e as equivalências entre cultura material e grupos étnicos, o que, em sua percepção, perdia de vista os processos históricos de mudança sociocultural. Igualmente, em sua crítica ao emprego pouco debatido e não elaborado para os contextos amazônicos do conceito de cacicado (Schaan 2010), ela retoma seu incômodo sobre o amplo uso de fases e tradições cerâmicas sem as reflexões sobre os modos de vida das pessoas que as produziram, suas crenças, ritos, paisagens e como se organizavam socialmente, tema particularmente caro a ela (Schaan 2007a).

Em meados dos anos 2000, no período de sua atuação junto ao MPEG, Denise Schaan coordenou os trabalhos de mapeamento dos sítios arqueológicos situados na costa atlântica amazônica (Gabas Jr. 2018). O trabalho inserido no âmbito do projeto *Potenciais Impactos Ambientais*

do Transporte de Petróleo e Derivados na Zona Costeira Amazônica (PIATAM-Mar) foi conduzido em parceria com colegas da instituição com quem a pesquisadora estabeleceu colaborações em projetos e publicações (Silveira & Schaan 2005, Schaan & Marques 2012).

Denise tinha particular preocupação com a socialização do conhecimento produzido no âmbito da Arqueologia amazônica. A atenção dada a esse tema se desdobrou em artigos (Schaan 2006c, 2007b), livros (2009b), projetos (Schaan, Pacheco & Beltrão 2011, Bezerra, Schaan & Caromano 2012) e apresentações em congressos (Schaan 2014). A partir da perspectiva de Arqueologia pública, ela refletiu sobre os usos contemporâneos da arte marajoara no artesanato (Schaan 2006c, 2007b), tanto em réplicas como em hibridismos, e sobre as relações dos paraenses com a cultura marajoara (Schaan 2012b). As suas pesquisas na Ilha de Marajó também envolveram atividades de divulgação do conhecimento produzido pela Arqueologia nas escolas e o envolvimento das comunidades, inclusive propondo uma “gestão compartilhada do patrimônio arqueológico” com as populações que moram nas proximidades de sítios arqueológicos (Schaan 2007c).

Ao longo de sua carreira, Denise fomentou a realização de inúmeras ações de Educação Patrimonial no âmbito de seus projetos. Entre

2008 e 2011, a arqueóloga coordenou o projeto *Popularização do conhecimento sobre a História e a Arqueologia da Ilha de Marajó*, que tinha como objetivo socializar a história e a arqueologia do Marajó, com a participação efetiva de docentes das escolas públicas do arquipélago. O projeto resultou na elaboração de dois livros didáticos que reúnem textos produzidos por docentes do Marajó (Schaan, Pacheco & Beltrão 2011, Pacheco, Schaan & Beltrão 2012). Ainda participou de cursos oferecidos para docentes do ensino básico, apoiou a organização de exposições de Arqueologia locais e a criação de materiais para fins didáticos (Bezerra, Schaan

& Caromano 2012).

Fazer uma síntese da contribuição científica de uma pesquisadora tão atuante, produtiva e envolvida nos diversos aspectos que constituem a vida acadêmica, como foi Denise Schaan, é uma tarefa desafiadora e que não poderia ser realizada sem a participação de pessoas que partilharam com ela ideias, projetos, trabalhos de campo e de laboratório. Assim sendo, os textos deste dossiê consideram temas inaugurados e/ou explorados por ela ao longo de sua trajetória profissional e prestam uma homenagem à arqueóloga por parte de colaboradores.



Figura 2 - Equipe interdisciplinar, com vários professores do PPGA/UFPA no sítio geoglifo Tequinho, 2012.
Foto: André dos Santos.

O texto que abre o dossiê, de autoria de Jane Beltrão, Tallyta Silva e Rhuan Lopes, traz um panorama da trajetória profissional de Denise, norteador pelos impactos da atuação da pesquisadora ao longo de sua caminhada acadêmica. Tomando por base o texto introdutório do seu currículo Lattes como forma de explorar a autorrepresentação da arqueóloga, o que ela destacava em sua carreira, para em seguida detalhar a diversidade de suas pesquisas orientadas, desde os planos de trabalhos de iniciação científica até as teses de doutorado, tanto na Arqueologia como na Antropologia.

Chama atenção também seus múltiplos projetos, que abarcavam o tripé pesquisa, ensino

e extensão, que foram a base prática da formação daqueles que orientou, profissionais atuantes na Arqueologia e Antropologia amazônicas. O texto acentua a ausência de conclusão, pois Denise deixou “espaços de continuidade em aberto” ao estabelecer o campo da Arqueologia na UFPA.

Em seguida, Klaus Hilbert explora a temática da ritualidade marajoara a partir da análise artefactual e revisão bibliográfica. Seu artigo apresenta dados originais de artefatos da fase Marajoara, interpretados como inaladores de rapé ou “colheres de paricá”. O autor revisa textos etnográficos e literários sobre o uso de entorpecentes inalados e a parafernália utilizada, chamando atenção para as parcas informações arqueológicas sobre o tema.



Figura 3 - Denise em prática de campo do PPGA, em 2013, no sítio Tucumã, Melgaço, Marajó.
Foto: André dos Santos.

A partir de informações etnográficas, é apontado o alcaloide dimetilriptamina (DMT) como substância básica de psicoativos usados por diversos grupos indígenas na Amazônia, bem como as plantas leguminosas utilizadas, métodos de processamento e os materiais utilizados para inalação, como carapaças de caracóis, ossos de pássaros e cabaças. Da literatura são compilados registros de usos de substância psicoativas dentre grupos indígenas, desde os textos do contato ao relato de Davi Kopenawa. Por fim, são descritas e classificadas as “colheres de paricá” da fase Marajoara e divididas em dois grupos a partir de aspectos formais: um grupo de recipientes em formato hemisférico e de decoração mais simples, outro composto de objetos zoomorfos e com decoração mais elaborada. Hilbert conclui reforçando sua interpretação desses artefatos como inaladores de substâncias psicoativas e assinalando que essa hipótese havia sido anteriormente aventada por Peter Hilbert e Henry Wassén.

As investigações de Denise em Santarém contribuíram para as pesquisas nessa região em duas principais frentes: os estudos meticulosos do sítio Porto de Santarém (2007-2014) e o levantamento sistemático de sítios arqueológicos no platô de Belterra (Schaan & Amaral 2013). As pesquisas no sítio Porto (Schaan & Alves

2015) permitiram o refinamento cronológico da ocupação deste local, a identificação de áreas de atividades (por exemplo: áreas de enterramentos, de manufatura cerâmica e lítica, de descartes domésticos e rituais), análises tipológicas das indústrias cerâmicas (Silva 2016) e líticas (Araújo da Silva 2016) de artefatos coletados em contexto arqueológico, análises arqueobotânicas e caracterização geoquímica (Alves 2017). Um dos focos das pesquisas eram os bolsões evidenciados em vários contextos arqueológicos da Amazônia e interpretados de diferentes modos (Gomes 2010, Barreto 2014, Neves 2014).

Os estudos dos processos formativos e conteúdos dos bolsões, comumente concebidos como lixeiras rituais, demonstraram variabilidades significativas nos artefatos descartados nessas estruturas: desde numerosas lascas de debitagem e fragmentos de cerâmica simples a objetos mais singulares, como estatuetas inteiras e fragmentadas, fragmentos dos elaborados vasos de cariátides e de gargalo, lâminas de machado, alargador, pingentes líticos e um muiraquitã, cuja análise é apresentada por Costa et al. neste dossiê. Todos esses dados, conjuntamente, levaram a interpretações dos bolsões como espaços ritualizados (Cardoso da Silva 2016, Araújo da Silva 2016), aprofundando a compreensão sobre as práticas cerimoniais dos Tapajó.



Figura 4 - Denise em campo no sítio Porto de Santarém, 2014.
Foto: André dos Santos.

Tomados como um centro importante da ocupação Tapajó na região (Schaan 2016), o sítio Porto (89,1 ha) forma com o sítio Aldeia (121,6 ha), o maior sítio arqueológico da região e um dos maiores da Amazônia. A área de cemitério e análise das urnas funerárias daí retiradas indicaram que se tratava de um local de enterramentos secundários, prática comum entre elites amazônicas pré-coloniais (Schaan & Alves 2015). O padrão funerário Tapajó, com a deposição secundária de ossos pequenos, inicialmente pensado como

exclusivo do Porto, é retomado neste dossiê por Joanna Troufflard, em seu estudo comparativo entre as ocupações dos sítios Porto e Cedro.

Partindo de uma perspectiva da Arqueologia da Paisagem, as prospecções de sítios na região Santarém-Belterra, tanto ao longo da Transamazônica quanto pelos diversos ramais do platô, que haviam sido anteriormente trilhados por Curt Nimuendajú, resultaram no reconhecimento de 113 sítios arqueológicos, na definição do sistema de assentamento dos Tapajó (Stenborg, Schaan &

Amaral 2012) e estimativa cronológica do processo de assentamento no baixo Tapajós (Schaan 2016). A longa distância de dezenas destes sítios em relação ao rio Tapajós mais uma vez colocou Denise Schaan diante do manejo de águas, dessa vez, por meio do aproveitamento de depressões naturais cavadas para formar poços que acumulavam água de chuva (Stenborg, Schaan & Amaral 2012).

A distribuição regional dos sítios, incluindo alguns agrupamentos, levaram-na a sugerir que a organização dos Tapajó tratava-se de um conjunto de núcleos articulados compartilhando a mesma cultura, ao invés de um cacicado centralizador e hierárquico (Schaan 2012c), hipótese que explorou posteriormente com base na distribuição espacial e tamanho dos sítios e na análise das cerâmicas provenientes de 58 sítios de Santarém-Belterra, concluindo que os vínculos entre os Tapajó se constituíam a partir de seu ambiente construído e de uma história cultural comum, com a partilha de rituais religiosos e participação em redes de trocas internas e externas de bens produzidos nas vilas economicamente especializadas (e.g. pesca, cultivo, produção de tecidos) (Schaan 2016). As temáticas das redes de trocas, dos contextos deposicionais, atividades rituais e da organização sociopolítica dos Tapajó são abordados por seus colaboradores em três textos deste dossiê.

Rebellato e Barbosa (*in memoriam*) apresentam dados preliminares da pesquisa geoarqueológica desenvolvida no sítio de terra preta Faisal, localizado na comunidade quilombola Juquirizinho, região do Trombetas/Nhamundá. O artigo divulga resultados assentados em informações etnográficas e etno-históricas como referencial interpretativo, de um estudo cerâmico executado por Barbosa, antes de sua morte precoce em junho de 2020.

A análise tem em vista as recorrentes críticas de pesquisadores da Arqueologia amazônica, como Schaan (2007a), a associações diretas entre cultura material e etnia, assim como suas proposições acerca dos significados sociopolíticos das variações estilísticas na cerâmica, o que refletem sobre o significado da contemporaneidade entre diferentes indústrias cerâmicas no sítio Faisal, propondo que essas materialidades distintas indicariam relações interculturais e multiétnicas possivelmente suprarregionais entre Amazônia Central, baixo Amazonas e as Guianas. Os resultados apresentados no artigo apontam ainda que futuras investigações comparativas podem testar essa hipótese e explorar a fluidez das redes de trocas entre os povos do Norte da América do Sul e o baixo Amazonas.

A temática das redes de troca entre o baixo Amazonas e a Costa Atlântica também é explorada no artigo de Costa et al., que mostra os resultados das análises químico-mineralógicas do primeiro

muiraquitã coletado em contexto arqueológico no baixo Amazonas, durante a pesquisa de Denise no sítio Porto de Santarém. A prática metodológica de Schaan permeia todo este trabalho, desde a exploração de uma anomalia geofísica que resultou na identificação da feição de coleta do muiraquitã, um bolsão caracterizado por artefatos da cultura Santarém e datado em seu ápice (540 A.P.), até as definições iniciais das análises laboratoriais do objeto batraquimorfo. A falta de elaboração do muiraquitã do sítio Porto, comparado aos artefatos de coleções museológicas, em conjunto com a matéria-prima local é interpretada como indício de produção para consumo interno, enquanto os mais elaborados seriam manufaturados para uma rede de trocas com outras partes do continente.

Ainda na região do Tapajós, Troufflard apresenta resultados de sua pesquisa de doutorado vinculada aos projetos de Schaan no platô de Belterra. O estudo comparativo entre os sítios Porto e Cedro discute a organização sociopolítica dos Tapajó, revisando os modelos explicativos de fundo hierárquico e heterárquico propostos em trabalhos anteriores. Comparando os contextos de deposição e indústrias cerâmicas dos dois sítios, Troufflard identifica semelhanças contextuais e no padrão deposicional, mas aspectos formativos distintos, apontando também similaridades iconográficas e morfológicas, com variações

tecnológicas na parafernália doméstica e ritual dos sítios. Apoiando-se no modelo heterárquico proposto por Schaan (2016), a autora propõe uma organização sociopolítica regional dos Tapajó, de caráter não centralizado com uma base cosmológica compartilhada.

Em 2005, Denise iniciou os estudos sobre os geoglifos quando assumiu a coordenação de projetos de pesquisa no Acre, onde esteve à frente de equipes multidisciplinares até seu falecimento em 2018. Ela e sua equipe localizaram inúmeros geoglifos e promoveram a divulgação internacional dessas impressionantes construções geométricas em terra conhecidas na Arqueologia brasileira desde os anos 1970 (Dias & Carvalho 1988, 2008) e ainda hoje estudadas por equipes de Arqueologia (Saunaluoma et al. 2020).

Os estudos dos geoglifos lhe deram destaque internacional e trouxeram inovações metodológicas para a Arqueologia amazônica, como o emprego de sensoriamento remoto por meio de imagens de satélite para a identificação dos sítios (Schaan 2017) e para abordar os padrões de assentamento em vilas monticulares posteriores à construção dos geoglifos (Iriarte et al. 2020). Incluiu ainda estudos arqueobotânicos para entender qual era a paisagem durante o período da construção dos geoglifos e os impactos na paisagem da região (Watling et al. 2017).



Figura 5 - Denise em campo em sítio geoglifo no Acre.
Foto: © MAURÍCIO DE PAIVA/FotoArqueologia.

Nos 13 anos de execução de diversos projetos, Schaan e colegas mapearam centenas de geoglifos na região fronteira entre Acre, Rondônia, Amazonas e Bolívia (Schaan, Ranzi & Pärssinen 2008, Schaan 2017). Nas suas diversas publicações ampliaram a cronologia (Schaan et al. 2012), os padrões de distribuição espacial dos geoglifos (Saunaluoma & Virtanen 2015) e os processos de formação desses sítios (Saunaluoma & Schaan 2012). Testando sua hipótese inicial de que as construções teriam funções defensivas e se confrontando com os dados obtidos em escavações, os quais não indicavam o uso desses locais como moradia, Saunaluoma e Schaan (2012) argumentaram que se tratavam de centros cerimoniais.

A continuidade das pesquisas possibilitou que essa interpretação fosse elaborada. Uma vez estabelecida que a construção arquitetônica de estruturas de terra se iniciou cerca de 2.000 anos atrás, mas com a construção intensiva de geoglifos entre 200 a.C. e 900 a.D., Schaan e colegas categorizaram as estruturas de terra em geoglifos e vilas monticulares (circulares e quadrangulares). Sendo os primeiros ainda interpretados como centros cerimoniais e as segundas como locais de habitação (Saunaluoma et al. 2018).

A rede de colaboradores de Denise nas pesquisas dos geoglifos do Acre traz dados inéditos das pesquisas em sítios monticulares associados a geoglifos no Sul do Acre. Iriarte e colegas refinam

a cronologia e a interpretação dos processos construtivos das vilas monticulares, desde uma abordagem bayesiana cruzando datações por C¹⁴ (que localiza esses sítios ca. 1000-1650 a.D.) e dados estratigráficos. Os padrões de organização espacial, tamanho e forma dos sítios e suas estruturas monticulares, a interconectividade dos sítios por uma rede de estradas, eventos de construção e habitação e a contemporaneidade apontada são interpretados pelos autores como evidências de um sistema regionalmente integrado.

Outro colaborador de Denise nas pesquisas dos geoglifos, Pärssinen, apresenta os resultados de uma análise da indústria cerâmica do sítio geoglifo Tequinho. Retomando a proposta de Schaan (2012) sobre o uso do conceito de horizonte para abordar “fenômenos arqueológicos em uma perspectiva regional e cronológica mais ampla”, o autor propõe que, dividido em dois períodos cronológicos (Horizonte Policromo Inicial e Tardio), esse conceito pode ser uma ferramenta útil para estudos na escala da grande Amazônia. Após uma revisão de Horizonte como categoria analítica e dos trabalhos sobre cerâmica policroma na Amazônia, o autor apresenta dados contextuais, estratigráficos e cronológicos, bem como a caracterização tecnomorfológica básica da cerâmica cerimonial do sítio Tequinho, a fim de sustentar a sua argumentação em favor do

emprego do conceito de Horizonte.

A perspectiva comparativa sobre as formações sociais na Amazônia pré-colonial, apresentada por Schaan em seu livro monográfico *Sacred Geographies of Ancient Amazonia* (Schaan 2012c) demonstra os rumos que sua pesquisa tomaria na abordagem dos antigos povos amazônicos nos anos vindouros, assentada na tese sobre o pleno desenvolvimento e crescimento demográfico dessas populações quando da invasão europeia. Observando o manejo das águas e da terra, tanto em estruturas monumentais no Marajó e no Acre ou em menor escala em Santarém (igualmente transformadoras da paisagem), e apoiando-se na Ecologia Histórica, Denise argumentou que o manejo das paisagens fez parte de elaboradas e eficientes estratégias de produção de alimentos, após a interação milenar com os ambientes tropicais das sociedades pré-colombianas.

Em sua conclusão, ela discute a importância da divulgação científica desses conhecimentos, bem como seu uso em políticas públicas informadas por essa história de longa duração da experiência humana na Amazônia, aproveitando e incrementando a biodiversidade sem a destruição ambiental que testemunhou em suas pesquisas.

Um de seus legados que persiste e perdura é o *Laboratório de Arqueologia Denise Pahl Schaan (LADS)*, que acaba de ser criado na UFPA, uma

das muitas conquistas que poderíamos relacionar à passagem dela pela instituição. Associada ao laboratório, que foi inicialmente criado por Denise no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH/UFGA), existe ainda a Reserva Técnica de Arqueologia, e ambos são vinculados ao Laboratório de Antropologia Napoleão Figueiredo (LAANF). As coleções provenientes de pesquisas relacionadas a cerca de 13 projetos desenvolvidos em diversas regiões amazônicas, compõem hoje o acervo de vestígios arqueológicos da instituição. Um acervo pequeno, mas significativo, com artefatos de extrema singularidade, como um muiraquitã encontrado em contexto e vasilhas cerâmicas inteiras, inclusive urnas com ossos humanos.

Denise era muito boa em contar histórias. Assim, contribuía de maneira ímpar para desvendarmos histórias que poucos conhecem. E esse dom extrapolou a Arqueologia. Nos últimos tempos notamos que a arqueóloga tentava se afastar da disciplina que fez dela uma referência, indicava que queria se dedicar a uma atividade que a acompanhou ao longo de sua carreira profissional, mas pouco conhecida pelos pares. Foi seu amor pela iconografia, e pelo audiovisual, que ironicamente a aproximou da Arqueologia ainda no Rio Grande do Sul.

A partir de 2013, Denise enveredou de vez pelos caminhos da fotografia e produção de filmes

documentais e etnográficos. Em parceria com Artur Arias Dutra e André dos Santos, da Lamparina Filmes (lamparinafilmes.com.br), foi contemplada em editais e recebeu prêmios mesmo em sua curtíssima carreira no campo do audiovisual. Nesse ramo, Denise atuou como produtora executiva, assistente de direção, seleção de elenco, roteiro, fotografia *still, making of*, além de consultora na área de Arqueologia e Antropologia. Em seu portfólio encontram-se diversos filmes, tais como *Samba de Cacete: alvorada quilombola*, que recebeu prêmio de melhor documentário curta-metragem no XIV Festival Internacional do Film Panafricain de Cannes (França, 2017); *Mina Dois Irmãos: raiz; tambor e fé*, *Marambiré*, *Calibre* (Sonora Pará), *Limiar*, *Sou(L) Kilariô*, dentre outras produções.

Como antropóloga, seja por meio da Arqueologia ou de seus documentários, seguiu uma trajetória consistente e brilhante. Sua personalidade forte e de sorriso tímido não era admirada unanimemente. No entanto, sua genialidade e sua contribuição ímpar para a Arqueologia na Amazônia é inquestionável. Na Universidade Federal do Pará, hoje, somos um grupo de quatro arqueólogas e três arqueólogos, e Denise foi grande responsável pelo fomento da disciplina nesta instituição. Sua influência pode ser percebida não apenas pelo que ela fez no passado, mas também pelas sementes que plantou na Amazônia, seja pelos pesquisadores



Figura 6 - Denise em campo de Etnografia Audiovisual em Belém.

Foto: André dos Santos.

que ela formou, ou por colegas que mantêm viva a Arqueologia nesta instituição. Por tudo isso, pelas saudades, e pela reverência que ela merece, fazemos aqui uma justa homenagem. Sobre sua inigualável contribuição à Arqueologia amazônica, ninguém melhor que José Proenza Brochado, seu orientador no mestrado, para antecipar o que estava por vir. Já dizia ele, há mais de vinte anos:

Ao final, sua dissertação foi defendida com êxito e recebeu a mais alta graduação por unanimidade da banca examinadora. Um dos aspectos mais importantes de seu trabalho foi estabelecer que muitos dos desenhos ou motivos decorativos ditos

“geométricos” e interpretados muitas vezes como não-representativos, que teriam unicamente a função de preencher os espaços entre as representações naturalistas (*fillers*), realmente eram estilizações de animais ou seres míticos, representando conceitos com significado social importante. (Brochado 1997).

Denise dizia que “o mundo precisa de bons contadores de histórias” e reconhecia que alguns deles podiam ser arqueólogos (Schaan 2009c: 99). Denise Pahl Schaan foi uma extraordinária contadora das muitas histórias que formam o passado, o presente e o futuro da Amazônia.

REFERÊNCIAS

- Alves, D. T. 2017. Dark Earth plant management in the Lower Tapajós. Tese de Doutorado, Departamento de Arqueologia, Universidade de Exeter, GB.
- Araújo da Silva, T. S. 2016. Banquete lapidoso: tecnologia lítica em contextos festivos no Sítio Porto de Santarém, Baixo Amazonas. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, BR.
- Balée, W. 2009 The Four-Field Model of Anthropology in the United States. *Amazônica - Revista de Antropologia* 1 (1): 28-53.
- Barreto, C. 2014. Modos de figurar o corpo na Amazônia pré-colonial, in *Antes de Orellana: Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Editado por S. Rostain, pp. 123-131. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Bezerra, M.; Schaan, D. P., e Caromano, C.F., Organizadores. 2012. in *Arqueologia e Educação Patrimonial em Serra Leste, Curionópolis, Pará*. Belém: GKNoronha.
- Dias, O. F., Carvalho, E.T. 2008. As estruturas de terra na arqueologia do Acre, in *Arqueologia da Amazônia Ocidental: os Geoglifos do Acre*. Editado por D.P. Schaan, A. Ranzi, e M. Pärssinen, pp. 45-56. Belém: EDUFPA; Rio Branco: Biblioteca da Floresta Ministra Marina Silva.
- Gabas Jr., N., 2018. Em memória de Denise Pahl Schaan (1962-2018). <https://www.museu-goeldi.br/noticias/em-memoria-de-denise-pahl-schaan-1962-2018-3>. (Acessado em 29 junho de 2021).
- Gomes, D. 2010. Os contextos e os significados da arte cerâmica dos Tapajó, in *Arqueologia Amazônica*. Editado por E. Pereira, e V. L. C. Guapindaia, v. 1, pp. 213-234. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/SECULT/IPHAN.
- Gontijo, F.S., e D. P. Schaan. 2017. Sexualidade e Teoria Queer: apontamentos para a Arqueologia e para a Antropologia brasileiras. *Revista de Arqueologia* 30 (2): 51-70.

- Iriarte, J. et al. 2020. Geometry by Design: Contribution of Lidar to the Understanding of Settlement Patterns of the Mound Villages in SW Amazonia. *Journal of Computer Applications in Archaeology* 3(1): 151-169.
- Neves, E. G. et al. 2014. A Tradição Pocó-Açutuba e os primeiros sinais visíveis de modificações de paisagens na Calha do Amazonas, in *Antes de Orellana: actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Editado por S. Rostain, pp. 137-156. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Oliveira, E., Nobre, E., e Barreto, C. 2020. Arte, Arqueologia e agência na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 15 (3): e20200111.
- Pacheco, A. S., D. P. Schaan, e J. F. Beltrão. Organizadores. 2012. *Remando por campos e florestas: patrimônios marajoaras em narrativas e vivências*. Belém: GKNoronha.
- Saunaluoma S., e D. P. Schaan. 2012. Monumentality in western Amazonian formative societies: Geometric ditched enclosures in the Brazilian state of Acre. *Antiqua* 2(1), e1.
- Saunaluoma S., e P. K. Virtanen. 2015. Variable models for organization of earthworking communities in Upper Purus, southwestern Amazonia: Archaeological and ethno- graphic perspectives. *Tipiti Journal of the Society for the Anthropology of Lowland of South America* 13(1): 23-43.
- Saunaluoma, S., M. Pärssinen, e D. P. Schaan. 2018. Diversity of Pre-Colonial Earthworks in the Brazilian State of Acre, Southwestern Amazonia. *Journal of Field Archaeology* 43: 362-379.
- Saunaluoma, S., J. Moat, F. Pugliese, e E. Neves. 2020. Patterned Villagescapes and Road Networks in Ancient Southwestern Amazonia. *Latin American Antiquity* 32(1): 173-187.
- Schaan, D. P. 1997. *A linguagem iconográfica da cerâmica marajoara*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Schaan, D. P. 2000a. Evidências para a permanência da cultura marajoara à época do contato europeu. *Revista de Arqueologia* 12/13:23-42.
- Schaan, D. P. 2000b. Recent Investigations on Marajoara Culture, Marajo Island, Brazil. *Antiquity* 74: 469-470.

Schaan, D. P. 2001a. Into the labyrinths of Marajoara pottery: status and cultural identity in an Amazonian complex society, in *The unknown Amazon: nature in culture in ancient Brazil*. Editado por C. McEwan, C. Barreto, e E. Neves, pp. 108-133. Londres: British Museum Press.

Schaan, D. P. 2001b. Estatuetas antropomorfas marajoara: o simbolismo de identidades de gênero em uma sociedade complexa amazônica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 17(2):437-477.

Schaan, D. P. 2003a. A ceramista, seu pote e sua tanga: identidade e papéis sociais em um cacicado marajoara. *Revista de Arqueologia* 16: 31-45.

Schaan, D. P. 2003b. Investigating Gender in Prehistoric Amazonia. *Women's Studies Newsletter*.

Schaan, D. P. 2004. The Camutins Chiefdom: Rise and Development of Social Complexity on Marajo Island. Tese de Doutorado, Universidade de Pittsburgh, EUA.

Schaan, D. P. 2006a. Is there a need to (un)gender the past?, in *Gender and the Local/Global Nexus: Theory, Research and Action*. Editado por V. Demos, e M. T. Segal, pp. 47-64. Oxford: Elsevier.

Schaan, D. P. 2006b. Manejo Ecológico e o Desenvolvimento de Sociedades Complexas na Ilha de Marajó, Brasil, in *Pueblos y Paisajes Antiguos de la Selva Tropical Amazónica*. Editado por G. Morcote, S. Mora, e C. Franky, pp. 349-365. Washington: Taraxacum.

Schaan, D.P. 2006c. Arqueologia, público e comodificação da herança cultural: o caso da cultura marajoara. *Revista Arqueologia Pública* 1: 31-48.

Schaan, D.P. 2007a. Uma janela para a história pré-colonial da Amazônia: olhando além - e apesar - das fases e tradições. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 2 (1): 77-89.

Schaan, D.P., M. Bueno, e A. Ranzi. 2010. Geoglifos do Acre: novos desafios para a arqueologia amazônica, in *Amaz'hommes. Sciences de l'Homme et sciences de la nature en Amazonie*. Editado por E. B. Visigalli, e A. Roosevelt, pp. 45-58. Matoury: Ibis Rouge Éditions.

- Schaan, D.P. 2007b. A arte da cerâmica Marajoara: encontros entre o passado e o presente. *Habitus* 5(1): 99-117.
- Schaan, D.P. 2007c. Múltiplas vozes, histórias e memórias: por uma gestão compartilhada do patrimônio arqueológico da Amazônia. *Revista do Patrimônio: Arqueologia*. Organizado por T. A. Lima, pp. 19-35. Rio de Janeiro: IPHAN.
- Schaan, D.P. 2008. The Non-Agricultural Chiefdoms of Marajo Island, in *Handbook of South American Archaeology*. Editado por H. Silverman, e W. Isbell, pp. 339-357. New York: Springer.
- Schaan, D.P. 2009a. A Amazônia em 1491. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas* 11/12 (20-21): 55-82. Dossiê Arqueologia.
- Schaan, D.P. 2009b. *Cultura Marajoara*. Rio de Janeiro: Senac Nacional.
- Schaan, D.P. 2009c. Reflexões de uma arqueóloga e mulher na Amazônia, in *Desafios da Arqueologia: Depoimentos*. Organizado por L. Domínguez, P.P. Funari, A.V. Carvalho, e G. B. Rodrigues, pp. 89-99. Eremchim: Habilis.
- Schaan, D. P. 2010. Sobre os cacicados amazônicos: sua vida breve e sua morte anunciada. *Jangwa Pana* 9: 45-64.
- Schaan, D. 2012a. Una comparación entre iconografía de genero y complejidad social en tres sociedades amazónicas precolombinas, in *Somos de piedra, somos de barro: Arqueología del cuerpo en America Latina*. Editado por C. E. Vilalonga, e R. Navarrete, pp. 139-156. Saarbrücken: Editorial Acadêmica Espanhola.
- Schaan, D. 2012b. Entre a tradição e a pós-modernidade: a cerâmica marajoara como símbolo da identidade paraense, in *Diálogos Antropológicos: diversidades, patrimônios, memórias*. Organizado por H. R. Maués, e M. E. Maciel, pp. 35-68. Belém: L & A Editora.
- Schaan, D. P. 2012c. *Sacred Geographies of Ancient Amazonia*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Schaan, D.P. Organizadora. 2013. *Arqueologia, patrimônio e multiculturalismo na beira da estrada: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônia e Santarém-Cuiabá*. Belém: GKNoronha.

Schaan, D.P. 2014. Local knowledge, local voices: many ways for decolonizing archaeological practice in Amazonia, in *79th Annual Meeting of the Society for American Archaeology*, Austin, TX.

Schaan, D.P. 2016. Discussing centre-periphery relations within the Tapajó domain, lower Amazon, in *Beyond Waters: Archaeology and Environmental History of the Amazonian Inland*. Editado por P. Stenborg, pp. 23-36. Gothenburg: University de Gotenburgo.

Schaan, D.P. 2017. Las zanjas circundantes (geoglifos) de la Amazonia, in *Las siete maravillas de la Amazonía Precolombina*. Editado por S. Rostain, e C. J. Betancourt, pp. 119-136. La Paz: Plural Editores.

Schaan D.P. et al. 2012. New radiometric dates for pre-Columbian (2000-700 B.P.) earthworks in western Amazonia, Brazil. *Journal of Field Archaeology* 37(2): 132-142.

Schaan, D.P., e M. Amaral. 2013. A grande expansão geográfica dos Tapajó, in *Arqueologia, Patrimônio e Multiculturalismo na Beira da Estrada: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá*. Organizado por D. P. Schaan, pp. 17-36. Belém: GK Noronha.

Schaan, D.P., e Lima, A. P. 2012. Ocupação antiga da Amazônia: a história de Serra Leste contada pela arqueologia, in *Arqueologia e Educação Patrimonial em Serra Leste, Curionópolis, Pará*. Organizado por M. Bezerra, D.P. Schaan, e C. F. Caromano. Belém: GKNoronha.

Schaan, D.P., A. Ranzi, e M. Pärssinen. Organizadores. 2008. *Arqueologia da Amazônia Ocidental: os geoglifos do Acre*. Belém: EDUFPA.

Schaan, D. P., A. S. Pacheco, e J.F. Beltrão. Organizadores. 2011. *Remando por campos e florestas: memórias e paisagens dos Marajós*. Rio Branco: GKNoronha.

Schaan, D. P., e C. P. Martins. Organizadores. 2010. *Muito além dos campos: Arqueologia e história na Amazônia marajoara*. Belém: GKNoronha.

Schaan, D. P., F. L. Marques. 2012. Por que não um filho de Joanes? Arqueologia e comunidades locais em Joanes, Ilha de Marajó. *Revista de Arqueologia* 25 (1): 106-123.

Schaan, D. P., e M. Bezerra. Organizadores. 2009. *Construindo a Arqueologia no Brasil: a trajetória da Sociedade de Arqueologia Brasileira*. Belém: GKNoronha/Sociedade de Arqueologia Brasileira.

Schaan, D. P., W.F. Silva. 2004. O povo das águas e sua expansão territorial: uma abordagem regional de sociedades pré-coloniais na ilha de Marajó. *Revista de Arqueologia* 17:13-32.

Kern, D., e J. Frazão. 2009. The cultural practices behind the formation (or not) of Amazonian Dark Earths on Marajo island archaeological sites, in *Amazonian Dark Earths: Wim Sombroek's Vision*. Editado por Woods, W. et al., pp. 127-142.

Silva, A. B. C. 2016. Do luxo ao lixo: um estudo arqueológico do material cerâmico dos bolsões do sítio Porto de Santarém, Baixo Amazonas. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, BR.

Silveira, M. I., e D.P. Schaan. 2005. Onde a Amazônia encontra o mar: estudando os sambaquis do Pará. *Revista de Arqueologia* 18: 67-79.

Stenberg, P., D. P. Schaan, e M. Amaral. 2012. Pre-Columbian land use and settlement pattern in the Santarém Region, Lower Amazon. *Amazônica* 4 (1): 222-250.

Stenberg, P. et al. 2014. The cultivated wilderness project? Hinterland archaeology in the Belterra Region, Pará, Brasil, in *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Editado por S. Rostain, pp. 149-155. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Watling, J. et al. 2017. Impact of pre-Columbian “geoglyph” builders on Amazonian forests. *Proceedings of the National Academy of Science USA* 114 (8): 1868-1873.

DENISE PAHL SCHAAN, A PARCEIRA ACADÊMICA

Jane Felipe Beltrão



PPGA-UFC/UNILAB

Bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nível 1B

Rhuan Carlos dos Santos Lopes



PPGA-UFC/UNILAB

Tallyta Suenny Araújo da Silva



Doutora em Antropologia (UFPA)

submissão: 14/04/2021 | aprovação: 06/08/2021

RESUMO

O artigo se constitui em um esforço narrativo sobre a importância do legado de Denise Pahl Schaan, arqueóloga e antropóloga, parceira acadêmica que permaneceu associada à Universidade Federal do Pará (UFPA) de 2004, quando ingressa na instituição, a 2018, quando veio a falecer. Dá-se ênfase à contribuição acadêmica da autora e ao seu legado de qualidade impar relativo à constituição do campo da Arqueologia na UFPA. Foram 14 anos de intenso trabalho, que resultou em inúmeras ações, dentre elas contabilizam-se uma revista, um programa de pós-graduação e a formação de muitas profissionais.

Palavras-chave: Amazônia; Arqueologia; Antropologia; Denise Pahl Schaan.

DENISE PAHL SCHAAN, THE ACADEMIC PARTNER

DENISE PAHL SCHAAN LA SOCIA ACADÉMICA

ABSTRACT

The article is a narrative effort about the importance of the legacy of Denise Pahl Schaan, an archaeologist and anthropologist, an academic partner who remained associated with the Federal University of Pará between 2004, when she joined the institution, and 2018, when she died. Emphasis is placed on the author's academic contribution and her legacy of unique quality regarding the constitution of the field of Archeology at the University. There were 14 years of intense work that resulted in countless actions. Among them are a magazine, a graduate program and the training of many professionals.

RESUMEN

El artículo constituye un esfuerzo narrativo sobre la importancia del legado de Denise Pahl Schaan, arqueóloga y antropóloga, socia académica que permaneció asociada a la Universidad Federal de Pará entre 2004 cuando ingresó a la institución y 2018 cuando falleció. Se enfatiza la contribución académica de la autora y su legado de extraña calidad en cuanto a la constitución del campo de la Arqueología en la Universidad. Fueron 14 años de intenso trabajo que resultaron en innumerables acciones. Entre ellos se encuentran una revista, un programa de posgrado y la formación de muchos profesionales.

Keywords: Amazonia; Archeology; Anthropology; Denise Pahl Schaan.

Palabras clave: Amazonia; Arqueología; Antropología; Denise Pahl Schaan.

DA PROSA INICIAL

Conhecemos Denise Pahl Schaan em momentos diferentes de nossas trajetórias, mas por certo a convivência acadêmica com ela marcou indelevelmente nossas carreiras. Eu, como docente e parceira em muitos projetos dentre os quais destaco (i) a *Amazônica – Revista de Antropologia*, cujo primeiro número veio a lume em março de 2009; e (ii) o Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), aprovado pela Capes, em agosto de 2009, que iniciou em agosto de 2010 e, ainda hoje, é o único programa no Brasil que mantém os quatro campos da Antropologia em seu horizonte.

Com o ingresso de Denise na Universidade Federal do Pará (UFPA) em 2004, e posteriormente com a abertura do PPGA/UFPA, chegaram os muitos discentes que ela auxiliou a “forjar” academicamente. Eles foram muitos/as, aqui escrevo com Rhuan Carlos dos Santos Lopes e Tallyta Suenny Araújo da Silva, pois eles chegam à Antropologia quase ao mesmo tempo, o primeiro como ingresso no mestrado e a segunda como bolsista de iniciação científica.

Escrevo com Rhuan e Tallyta para conseguir forças e não esquecer de Denise como a pessoa que implantou a Arqueologia na UFPA, sem descurar da Antropologia Social que considerava a possibilidade de enraizamento e sustentação dos

demais campos de atuação de antropólogos/as. Sua formação era multifacetada e isso foi a pedra de toque de muitos de seus projetos.

DENISE PAHL SCHAAN SOB SUA PRÓPRIA ÓTICA

No resumo do *Curriculum Vitae* de Denise, inscrito na Plataforma Lattes, ela se apresenta como “[I]licenciada em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1987). E prossegue: “[m]estre em História/Arqueologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1996) e Ph.D. em Antropologia Social (Arqueologia) pela Universidade de Pittsburgh (2004)”. Tendo realizado “estágio pós-doutoral junto ao PPGAS-Museu Nacional do Rio de Janeiro, sob a supervisão de Antonio Carlos de Souza Lima.”

Ao nos deixar, ela informava no CV Lattes ser professora associada I da UFPA, junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), atuando no PPGA/UFPA, que contempla as áreas de concentração em Arqueologia, Antropologia Sociocultural e Bioantropologia. Àquela altura, ela lecionava na Faculdade de Artes Visuais (FAV/UFPA), na graduação em Cinema e Audiovisual.

Como pesquisadora, dedicava-se “... à pesquisa antropológica na Amazônia, atuando principalmente nas seguintes áreas: sociedades complexas, ecologia histórica, arqueologia da

paisagem, antropologia sonora e visual, etnografia audiovisual, gênero, patrimônio cultural e arte.”.

Desenvolveu “... projeto de pesquisa com geoglifos no Acre e em etnografia audiovisual”. Trabalhou “... na produção de filmes documentais e roteiros para audiovisual”. Foi membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), membro da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB), a qual chegou a presidir, e foi ainda membro da *Society for the Anthropology of Lowland South America* (SALSA).

Dizemos nós, sem medo de errar, que a descrição deixada na Plataforma Lattes por nossa parceira de Academia é modesta e, sem exageros, tentaremos informar aos/as leitores/as sobre a sua contribuição ao mundo da Antropologia.

PESQUISA E DIVERSIDADE

As pesquisas orientadas por Denise Schaan se desdobram por múltiplos caminhos abertos, algumas vezes, de forma pioneira nos espaços amazônicos compreendendo estudos cerâmicos e líticos; de paisagem; e de etno-história. Na Arqueologia, ela percorreu da chamada Arqueologia Pública, passando pela Arqueologia Contemporânea, sem descuidar da Arqueologia Histórica, da Regional, e a de Assentamentos. Trabalhou a Teoria Arqueológica como fundamento de seus projetos e pela possibilidade de sedimentar

as análises que fez, dentre outros assuntos que mereceram sua atenção.

Suas primeiras orientações em instituições de pesquisa na Amazônia ocorreram no Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). No ano de 1998, Marinalva Alves e Julice Pimentel pesquisaram, respectivamente, sobre representações antropomórficas e zoomórficas na cerâmica Marajoara. Outros estudos envolveram as tangas cerâmicas marajoaras, como a realizada por Mariana Ximenes Ponte; as representações gráficas da cerâmica Marajoara, estudadas por Tayane Gama; além de pesquisas documentais e bibliográficas, como a produzida por Mário Martins Júnior sobre o Museu do Marajó; e a de Alam Lima sobre os sítios arqueológicos do Arquipélago do Marajó.

Ao chegar à UFPA, Denise Schaan, orientou pesquisas de graduação, iniciação científica, especialização, mestrado, doutorado, afora a supervisão de pós-doc. Muitos foram os temas dessas pesquisas, pois nossa parceira sempre enfrentou desafios, assim sendo, a Teoria Arqueológica, os grafismos rupestres, a Arqueologia Pública, o Turismo Arqueológico, a Arqueologia de Assentamentos, passando pela Arqueologia Contemporânea, a Arqueologia da Paisagem, a cultura material, o patrimônio, a Arqueologia Funerária, a tecnologia cerâmica e

lítica, além de trabalhos na área de Antropologia Social.

Denise tinha vasta experiência na Arqueologia de algumas regiões, como no Arquipélago do Marajó, no baixo Amazonas, no Tapajós e no Acre. E algumas de suas orientações e coorientações estiveram relacionadas às pesquisas nesses espaços. Ela agregava pessoas e transformava seus projetos em laboratórios de colaboração e aprendizado.

Para a área do Marajó, compulsamos as pesquisas desenvolvidas por Tayane Gama, Margareth Dias, Paulo Israel, Eliana Rodrigues, Giovana Pampolha e Daiana Alves. Tayane Gama pesquisou a iconografia e os grafismos da cerâmica marajoara; Margareth Dias analisou as cerâmicas de um sítio marajoara no rio Goiapi; enquanto Paulo Israel explorou a relação entre Turismo e Arqueologia na região Leste do Marajó; Giovana Pampolha analisou a cerâmica de um sítio sambaqui localizado no atual município de Melgaço (PA); enquanto Daiana Alves pesquisou sobre os bancos marajoaras e sobre a ocupação humana no curso superior do rio Goiapi; enquanto Eliana Rodrigues realizou pesquisa antropológica que versava sobre o uso da terra e dos recursos no Arquipélago do Marajó pensando as questões de identidade e conflitos, temas especialmente caros nas Amazônias.

No Acre, muitos/as foram os/as parceiros/as, e Antônia Damasceno Barbosa, sem dúvida, foi a maior das colaboradoras, sendo assistente de pesquisa de Denise. Sem seu inestimável auxílio, muito da logística e dos diversos campos feitos no Acre teriam sido inviáveis. Elas - Denise e Antonia - se entendiam muito bem.

Outros/as pesquisadores/as estiveram associados/as aos projetos liderados por Denise no Acre, é o caso de Franciele Silva, Rubens Souza, Wagner Silva, Allana Rodrigues, Flora Braga, Maria Ronízia Gonçalves, Ivandra Galberto e Barbara Souza. As pesquisas envolveram análises espaciais e da paisagem entre os sítios geoglifos, como as de Antônia Damasceno, Rubens Souza, Ivandra Galberto e Wagner Silva; da cultura material, como de Barbara Souza e Allana Rodrigues; e dos usos recentes, percepções e relações das pessoas com os locais onde se localizam os sítios geoglifos, a exemplo de Flora Braga, Maria Ronízia Gonçalves e Franciele Silva.

No caso do Acre e dos geoglifos chegamos a realizar programa de educação patrimonial envolvendo as escolas de ensino fundamental e médio, o qual contou com a colaboração de colegas da UFPA, no caso, Agenor Sarraf, Flávio Barros e Jane Beltrão. Contamos, também, com o concurso de Clarisse Jacques, àquela altura doutoranda e orientanda da nossa parceira. Trabalhamos com

estudantes de diversas faixas etárias que, na condição de moradores de áreas próximas aos geoglifos, poderiam atuar como guardiões/ãs do patrimônio. Reunimos muito material, faríamos um filme e um paradidático, além de escrever artigos científicos. O trabalho foi interrompido quando ela deixou a estrada da vida, em 3 de março de 2018. E assim se passaram três anos.

Na região do Tapajós e redondezas têm-se os estudos sobre o sítio Porto de Santarém apresentados por Anna Barbara Silva, Daiana Travassos, Laércio Vaz e Tallyta Suenny. Outros sítios da região foram pesquisados por Aiezer Duarte, Arenildo Silva, Brenda Bandeira, Cristiane Martins, Diego Barros, Joanna Troufflard, Ricardo Rodrigues e Jheuren Costa de Souza.

Sobre o sítio Porto de Santarém, Anna Barbara analisou o material cerâmico de três feições arqueológicas do tipo bolsão encontradas em uma das áreas do sítio. Laércio Vaz pesquisou a cerâmica doméstica e cerimonial. Daiana Travassos analisou o material cerâmico presente em uma das áreas do sítio, que já tinha sido anteriormente reportada por Anna Roosevelt por conter datações antigas para o período formativo do baixo Amazonas. Por fim, Tallyta Suenny analisou o material lítico encontrado nessa área.

Nas redondezas, Aiezer Filho percorreu rotas por rios e igarapés menores entre o Nhamundá e

o Trombetas, observando a dispersão do material cerâmico e a circulação dos indivíduos no passado pré-colonial. Cristiane Martins, em suas pesquisas, analisou dois sítios localizados no atual município de Itaituba, observando o material cerâmico e refletindo sobre a ocupação humana na periferia do domínio tapajônico. Joana Troufflard analisou as modificações produzidas por povos indígenas nas paisagens da região do rio Tapajós, como poços, montículos e caminhos. Diego Barros pesquisou as práticas funerárias para o sítio Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, no atual município de Itaituba. Arenildo realizou um trabalho de Arqueologia Pública, no qual analisou as relações das pessoas com as pinturas rupestres de Monte Alegre, a partir das narrativas que possuem sobre esse patrimônio. Ricardo Rodrigues, Jheuren Costa de Souza e Brenda Bandeira analisaram o material cerâmico encontrado no sítio Cedro, localizado no atual município de Belterra.

Outras regiões do Pará também foram investigadas a partir de trabalhos orientados por Denise Schaan. Além de pesquisas orientadas tendo como objeto de estudo sítios localizados em outros estados da região amazônica.

Para a Serra dos Carajás, Tallyta Suenny e Ângelo Pessoa abordaram a ocupação humana e as paisagens de sítios arqueológicos, respectivamente, na Serra Leste e na Serra Norte. Uma arqueologia

da paisagem de Carajás foi abordada por Carlos Augusto Barbosa, que analisou as escolhas e os usos que as pessoas fizeram ao utilizar as cavidades naturais na região serrana do Sul do Pará.

Para a região do rio Tocantins, ainda no Sul do Pará, a pesquisa de Ana Betânia Pimentel voltou-se para a Arqueologia de Assentamento, verificando os padrões existentes entre sítios do médio curso do rio Tocantins, no atual município de Marabá, já a pesquisa de Marlon Prado fez uma análise tecnológica da cerâmica tupiguarani do sítio Bom Jesus 2, as duas merecem registro.

Na área do rio Xingu, há pesquisas sobre a cultura material de sítios da região feitas por Heitor Vitor Alvaro, que analisou a tecnologia lítica do sítio Praia do Pepino. Sobre o material cerâmico presente no mesmo sítio, Eliane Faria dialogou, em sua pesquisa, com as memórias e histórias dos grupos indígenas *Xipaya* e *Kuruaya*, além dos relatos etno-históricos existentes para a região e que deram origem à sua tese de doutoramento.

Dentre os outros estudos de cultura material na região, Raquel Ramos abordou a cerâmica do sítio São José, atual município de Anapu, por meio de uma análise da cadeia operatória de produção da indústria cerâmica. Laurenia Rodrigues também conduziu uma análise do material cerâmico do sítio Jacupi, localizado no baixo Xingu, no atual município de Gurupá. Enquanto Glenda

Consuelo analisou as narrativas sobre o patrimônio arqueológico e a diversidade cultural presentes no atual município de Altamira. Outro legado importante de Denise Schaan no médio Xingu foi o laboratório de Arqueologia agregado ao curso de Etnodesenvolvimento que, mais tarde, deu origem à Casa da Cultura de Altamira, hoje dirigida por Eliane Faria.

Para a capital paraense, no bairro do Guamá, há as pesquisas de Alexandra Borba e Brenda Bandeira sobre a cultura material do sítio Guamá, localizado em parte do *campus* 3 da Cidade Universitária Prof. José da Silveira Netto. Ainda em Belém, a pesquisa de Ney Gomes sobre o patrimônio e a paisagem urbana nas redondezas do Ver-o-Peso comporá sua tese de doutoramento.

Trabalhando a relação das pessoas com o patrimônio arqueológico e as repercussões para o turismo no caso dessas relações, a hoje docente do PPGA/UFPa, Renata Godoy, teve como objeto de estudo de seu pós-doutorado, diferentes pontos turísticos na cidade de Belém abrangendo do patrimônio edificado a objetos da cultura material, históricos e pré-coloniais, e contou com Denise na supervisão de suas atividades acadêmicas. Essas relações contemporâneas com o passado arqueológico envolvem agentes sociais institucionalizados e “leigos” que estabelecem diferentes tipos de laços e difundem as informações

sobre o passado de modos variados. Ainda no debate de Arqueologia Contemporânea e Patrimônio, há a pesquisa de Waléria Barros, que trabalhou metodologias de ensino-aprendizagem da educação patrimonial em escolas do Pará, por meio do levantamento de pesquisas e projetos já desenvolvidos sobre essa temática, dentre eles o projeto Conheça o seu município, desenvolvido pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura (SEMEC/PMB) e a UFPA.

Para o Nordeste paraense, no atual município de Igarapé-Açu, Rhuan Lopes analisou os diferentes momentos de uso do espaço na vila de Santo Antônio do Prata, analisando a cultura material, a arquitetura e as narrativas sobre essa paisagem em seus diferentes momentos de ocupação. No Prata, trabalhamos em equipe: Denise, André Gonçalves, Rhuan Lopes e Jane Beltrão. Os estudos do Prata associaram Antropologia Social e Arqueologia guiadas pelas memórias dos Tembê/Tenetehara e dos quilombolas desalojados de seus territórios originais pelo esbulho territorial praticado pelo Estado em associação com as missões religiosas. Inúmeras foram as dissertações e as teses produzidas sobre o Prata e seu entorno pelos discentes do PPGA/UFPA.

Para o estado do Amapá, Denise orientou pesquisas na área de Arqueologia Contemporânea, Arqueologia Pública, Arqueologia da Paisagem e

tecnologia lítica. Clarisse Jacques debateu sobre a prática da Arqueologia em comunidades locais, tendo como local de pesquisa a comunidade quilombola de Cinco Chagas do Matapi, visando abarcar não apenas os interesses da Arqueologia com a cultura material do passado mais remoto, mas também considerando as histórias, memórias, experiências e diversidade cultural das pessoas que habitam em áreas de sítios arqueológicos. Fabrício Ferreira pesquisou a produção das louças de cerâmica na comunidade Maruanum, no Amapá, e o cotidiano das louceiras, observando as ontologias que permeiam essas práticas. Kleber Souza analisou a cadeia operatória lítica e os usos dos espaços e da paisagem em dois sítios arqueológicos localizados na área da zona costeira do Amapá.

Em Rondônia, Cliverson Pessoa da Silva pesquisou sobre os contextos da ocupação Jaturana no alto rio Madeira, investigando a variabilidade tecnológica, a espacialidade e as mudanças culturais nessa subtradição cerâmica, a partir do material coletado nos sítios Ilha de Santo Antônio e Novo Engenho Velho.

Além dos trabalhos contextuais, Denise orientou ainda pesquisas que versavam sobre teoria e produção de conhecimento arqueológico, como os trabalhos de Mauro Barreto, que resultaram no livro *Abordando o passado: uma introdução à*

Arqueologia, publicado em 2010; e a pesquisa de Iniciação Científica de Luiz Henrique de Carvalho, que realizou uma análise crítica sobre a produção científica arqueológica no Brasil.

Na área da Antropologia, Denise orientou o trabalho de conclusão de curso de Carlos Eduardo Campos voltado à análise das restrições culturais que permeiam as atividades de caça e os tabus alimentares dos *Matsigenka*; coorientou com Jane Beltrão a tese de doutorado de Luiza Mastop-Lima, que estudou os processos de construção de identidade entre os povos indígenas *Aikewára* e dos agricultores do Projeto de Assentamento Belo Horizonte, no Sudeste paraense, abordando questões como etnodesenvolvimento, diversidade e identidade cultural, políticas públicas e privadas. E, ainda, orientou em conjunto com Rosa Acevedo, Eliana Teles Rodrigues, que também abordou o tema identidade, nesse caso, a identidade de quilombolas no Noroeste do Arquipélago do Marajó e suas relações sociais, conhecimentos tradicionais, cosmovisões e embates com o agronegócio.

SÍTIOS-ESCOLA, PROJETOS DE PESQUISA E FORMAÇÃO DE ARQUEÓLOGOS

Depois de mencionar os espaços estudados e os/as pesquisadores/as que cruzaram o caminho de Denise Schaan, vamos nos debruçar sobre a

sua expertise em associar pesquisa ao ensino e à extensão no campo da Antropologia.

Sabe-se que a instituição de sítios-escola permite aos estudantes de Arqueologia o exercício de técnicas de pesquisa *in situ*, além de viabilizar reflexões entre a teoria e prática da disciplina. As atividades desse tipo coordenadas por Denise Schaan foram direcionadas a diferentes níveis de formação acadêmica, incorporando discentes de cursos de graduação e na formação de pós-graduação, para os/as discentes das diversas especializações em Arqueologia ou Patrimônio Arqueológico na Amazônia, fato que permite o diálogo entre estudantes de diferentes níveis de ensino e carreira em busca da profissionalização. No caso específico do PPGA/UFPA, essa experiência incorporou discentes das áreas de concentração do Programa, permitindo o exercício de diálogo entre os quatro campos propostos pelo curso. Frequentemente, os sítios-escola estavam relacionados a projetos de pesquisa - acadêmicos - e voltados ao licenciamento ambiental - e possibilitaram a produção de trabalhos monográficos pelos/as orientandos/as de Denise Schaan e algumas de suas colegas de trabalho, caso de Marcia Bezerra e Jane Beltrão.

A partir da vinculação de Denise Schaan com a UFPA, uma das experiências iniciais de sítios-escola foi realizada no contexto do projeto

Diagnóstico Arqueológico: Parque de Ciências e Tecnologia do Guamá da Universidade Federal do Pará, em Belém no ano de 2008, na qual foi incluída a realização de trabalho de campo de uma turma de estudantes de graduação em História da UFPA. A pesquisa teve continuidade, em laboratório, com duas bolsistas de iniciação científica do curso de Ciências Sociais, nos anos de 2009 e 2017, com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), cujos resultados foram referidos anteriormente ao serem apontados os estudos feitos em Belém, Pará. Foi esse projeto que proporcionou suporte para os espaços do laboratório de Arqueologia que hoje leva o nome de nossa saudosa colega.

Em Santarém, as pesquisas no sítio Porto de Santarém, antes referenciadas, foram desenvolvidas em diferentes etapas ao longo de cinco anos, possibilitando a caracterização de padrões de ocupação da paisagem referentes aos períodos de ocupação do Formativo (3500-2800 AP) e a ocupação Santarém (900-1400 a.D.) (Schaan 2010). Vinculado a esse projeto de licenciamento, estudantes de graduação em Ciências Sociais da UFPA, no ano de 2010, participaram do trabalho

de campo. No ano anterior, e vinculado ao mesmo projeto, os/as 11 discentes da Especialização em Arqueologia da UFPA realizaram atividades práticas no mesmo sítio, sob coordenação de campo das arqueólogas Maura Imazio da Silveira e Anna C. Roosevelt (Schaan 2012b). Como Denise não descurava das áreas de concentração do PPGA/UFPA, uma equipe de pesquisa associada à área de Antropologia Social, liderada por Jane Felipe Beltrão, trabalhou com os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns (Beltrão 2015), que nossa parceira identificou com importante por associar-se a outros tantos e dizia ela, naquela altura, cheia de esperança: "... gerando preciosos frutos, muitos dos quais ainda estão por vir." (Schaan 2015) na apresentação do livro organizado por Jane Beltrão.

No estado do Acre, a execução do projeto *Musealização do Geoglifo Tequinho: arqueologia comunitária no Acre*, no município de Senador José Guiomar, possibilitou a realização de trabalho de campo de uma turma de Especialização em Gestão e Estudo do Patrimônio Arqueológico, ofertada pela UFPA e desenvolvida na capital Rio Branco. O projeto possuía subsídios da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB) e da Petrobras.

Os discentes puderam tanto observar a relevância para o debate sobre as transformações na paisagem da Amazônia pré-colonial, quanto refletir sobre a Arqueologia Comunitária junto aos coletivos humanos que (res)significam o sítio do Tequinho (Beltrão & Lopes 2018).

No ano de 2012, no contexto pedagógico do PPGA/UFPA, houve a realização da disciplina *Tópicos Especiais em Arqueologia: da paisagem ao estudo intra-sítio – Teoria e Método*. As atividades teóricas, sem sala de aula, foram conjugadas com práticas de laboratório, na UFPA, e de campo, no sítio Tucumã, localizado no município de Melgaço, no Arquipélago do Marajó. Discentes de graduação e pós-graduação participaram das atividades e, em laboratório, houve continuidade com a pesquisa de iniciação científica Giovana Pampolha de Carvalho intitulada *Estudo do sítio sambaqui Tucumã, Melgaço, PA*, de 2014.

As atividades de campo, contudo, não estiveram restritas aos sítios-escola. Nos diversos projetos de pesquisa e consultoria técnica, Denise Schaan incorporava os discentes vinculados ao Núcleo de Pesquisa e Ensino em Arqueologia (NPEA) e ao PPGA/UFPA. Os produtos resultantes desses

trabalhos, como livros e artigos, demonstram esse seu perfil docente (Martins, Schaan, Veiga e Silva 2010; Schaan 2012a; Schaan e Alves 2015; e Schaan, Ranzi, e Barbosa 2010).

Além disso, a arqueóloga promovia a pesquisa por meio de submissão de projetos a editais das agências de fomento brasileiras, tais como a Capes e o CNPq. Para citar um exemplo, associado a Rhuan Lopes, refere-se à chamada MCTI/CNPq/MEC/CAPES n 43/2013, que apoiou seu projeto *Tempos, espaços e cultura material no Prata-Arqueologia Tembé/Tenetebara*, oferecendo subsídios para a sua tese de doutoramento defendida no PPGA/UFPA a partir de artigos. Em associação a outros projetos coordenados por Jane Beltrão, ambos com financiamento da Capes e do CNPq, viabilizou-se as pesquisas de campo, com participação de ambas as professoras do PPGA (Lopes 2017).

Abaixo, elaboramos um quadro com as orientações levadas a termo por Denise Pahl Schaan no PPGA em oito anos. Os trabalhos defendidos encontram-se no site do programa, que por sua vez, também, foi organizado por ela quando da fundação do PPGA.

Profissionais orientados/as por Denise Pahl Schaan entre 2010 e 2018 no PPGA/UFGA			
Ano de defesa	Dissertação/Tese	Discente	Linha de Pesquisa
2012	<i>Arqueologia do baixo Tapajós: ocupação humana na periferia do domínio tapajônico</i>	Cristiane Maria Pires Martins	Indústrias Cerâmicas/ Mudanças Culturais
2012	<i>Ocupação indígena na foz do rio Tapajós (3260 - 960 AP): estudo do sítio Porto de Santarém, baixo Amazonas</i>	Daiana Travassos Alves	Indústrias Cerâmicas/ Mudanças Culturais
2013	<i>Até onde vão as cicatrizes deixadas pelo tempo? A ocupação humana nos sítios MMX 09 e MMX 11 a partir da análise das peças líticas</i>	Kleber de Oliveira Souza	Indústrias Líticas/ Arqueologia da Paisagem
2013	<i>As cavidades, as fontes minerais e as pessoas nos platôs da serra Norte de Carajás durante o Holoceno</i>	Ângelo Pessoa Lima	Indústrias Líticas/ Arqueologia da Paisagem
2014	<i>Pelas trilhas dos filhos do sol e da lua: memórias das pinturas rupestres de Monte Alegre, Pará, Amazônia, Brasil</i>	Arenildo dos Santos Silva	Arqueologia Pública/Patrimônio Arqueológico
2014	<i>Análise espacial dos sítios monumentais do Leste da Amazônia Ocidental</i>	Antônia Damasceno Barbosa	Arqueologia da Paisagem/Arqueologia de Assentamentos
2014	<i>A gente faz a varja: territorialidade, estratégias de uso de recursos, identidade e conflitos na Ilha de Marajó</i>	Eliana Teles Rodrigues	Antropologia Social/ Territorialidade
2015	<i>Identidade em movimento: a luta de índios e agricultores por direitos no Território Sudeste Paraense</i>	Luiza de Nazaré Mastop-Lima	Antropologia Social/ Agricultura familiar

2015	<i>Aqui já morou muita gente: Arqueologia e prática de pesquisa na comunidade quilombola de Cinco Chagas do Matapi</i>	Clarisse Callegari Jacques	Arqueologia Pública/Patrimônio Arqueológico
2015	<i>Os contextos arqueológicos e a variabilidade artefactual da ocupação Jatuarana no alto rio Madeira</i>	Cliverson Gilvan Pessoa da Silva	Indústrias Cerâmicas/ Mudanças Culturais
2015	<i>Estudo de práticas funerárias no contexto amazônico</i>	Diego Barros Fonseca	Arqueologia Funerária
2016	<i>Viagem etno-histórica e arqueológica ao médio Xingu: memória e história indígena na Amazônia</i>	Eliane da Silva Sousa Farias	Arqueologia Pública/ Etno-Arqueologia
2016	<i>Do luxo ao lixo: um estudo arqueológico do material cerâmico dos bolsões do sítio Porto de Santarém no baixo Amazonas</i>	Anna Barbara Cardoso da Silva	Indústrias Cerâmicas/ Formação do registro arqueológico
2016	<i>Desde que me entendi: tecendo saberes e fazeres relativos à louca da comunidade do Maruanum, Amapá/PA</i>	Fabício Costa Ferreira	Arqueologia Pública/ Patrimônio arqueológico
2017	<i>Tempos, espaços e cultura material na Vila Santo Antônio do Prata: Arqueologia em uma instituição total amazônica</i>	Rhuan Carlos dos Santos Lopes	Arqueologia História/ Arqueologia da Repressão e da Resistência
Profissionais cuja orientação foi abruptamente interrompida quando Denise Pahl Schaan faleceu em 3 de março da 2018			
2015	<i>Estudo arqueométrico da cerâmica de sítios tipo geoglifo</i>	Antônia Damasceno Barbosa	Arqueologia da Paisagem/Arqueometria
2016	<i>Escolhas e usos de cavidades naturais na Amazônia: o caso das regiões de Maracá (AP), Monte Alegre e Carajás (PA), Brasil</i>	Carlos Augusto Palheta Barbosa	Arqueologia da Paisagem/Arqueologia de Assentamentos
2016	<i>Riquezas da terra: paisagens e ocupações na Serra Leste de Carajás</i>	Tallyta Suenny Araújo da Silva	Arqueologia da Paisagem/Cultura material
2017	<i>Para além da Arquitetura, a construção da paisagem através dos olhares e usos do Ver-o-Peso: uma etnografia visual do patrimônio</i>	Raimundo Ney Gomes	Arqueologia da Paisagem/Arqueologia Pública

CONCLUSÃO EM ABERTO

Nosso esforço de relembrar a parceira que foi Denise Pahl Schaan diz respeito tanto aos afetos que nutrimos por ela, como corresponde também ao esforço de registrar seu legado para a UFPA, o qual é ímpar. Quando dizemos da singularidade do legado, nos referimos à implementação da Arqueologia em nossa instituição.

Na UFPA, desde os/as docentes pioneiros/as na Antropologia, o desejo de fazer florescer a Arqueologia sempre foi acalentado e nutrido pelos/as antropólogos/as que estão de algum modo relacionados/as ao Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo, o qual leva o nome daquele que instituiu o campo da Antropologia entre nós.

No momento da constituição da Antropologia, Napoleão Figueiredo utilizava de um expediente de colaboração com o MPEG, a partir do qual Eduardo Galvão, Mário Simões, Protázio Frikel e ele constituíram muitas das coleções etnológicas e arqueológicas de ambas as instituições.

Denise Pahl Schaan implantou a Arqueologia na UFPA sem descuidar das conexões tão necessárias e deixando formados/as muitos/as arqueólogos/as que hoje se espalham por instituições localizadas em diversos pontos do país e fora do país. Profissionais capazes que, a

partir da sua formação, galgaram novos espaços pela capacidade que adquiriram. Rhuan Lopes foi o último doutorando que Denise coordenou a defesa de tese, Jane Beltrão estava na banca e Tallyta Suenny na plateia.

Quando Denise partiu, Tallyta ficou sem orientadora e passou a ser orientada por Jane Beltrão, juntas realizamos o trabalho com desvelo e *in memoriam* da parceira de muitas lutas e sonhos em comum.

Daiana Travassos, hoje docente do PPGA, é uma das pessoas que Denise acompanhou da iniciação científica ao doutorado, a Arqueologia feita na UFPA possui as mãos da nossa parceira, razão pela qual não há conclusão possível, pois ela soube deixar os espaços de continuidade em aberto.

Referimo-no, para finalizar, ao trabalho de pós-doc que Denise Pahl Schaan não teve oportunidade de deixar como legado, pois estava analisando os dados coletados sobre *Ciência e Estado na institucionalização da Arqueologia Brasileira (1900-1950)*, investigação que tinha por foco a análise crítica de documentos primários e fontes secundárias relativas à História da Arqueologia no período entre 1900-1950. No qual ela tentaria aproximar, com ênfase nas articulações entre Arqueologia e Etnologia, nos contextos sociopolíticos da primeira República e do Estado Novo.

Ela pretendia oferecer especial atenção à prática científica e suas relações com a sociedade e o Estado, buscando compreender como se construiu a imagem sobre o passado do país e os povos indígenas a partir da Arqueologia e da Etnologia. Projeto que ela justificou pela importância da articulação feita a partir da disciplina História do Pensamento Antropológico (HPA), obrigatória para os discentes do PPGA/UFGA. Denise afirmara em seu projeto de pós-doc, que durante os cinco anos em que lecionou a disciplina observou a carência de literatura que abordasse de maneira mais analítica as articulações entre Arqueologia e os demais campos antropológicos na primeira metade do século XX. Uma vez que a Antropologia se institucionalizou nas instituições universitárias e a Arqueologia a partir de museus, fato que talvez tenha contribuído para se acreditar que a pesquisa arqueológica acadêmica ou científica se inicia realmente somente a partir de meados do século XX (Schaan 2015). Uma vez mais, Denise Schaan se preocupava com o referencial acadêmico necessário à formação de novos profissionais na área da Antropologia para atuar na Amazônia tão reverenciada pela gaúcha que se estabeleceu no Norte e que, ao partir, nos deixou sem a parceria de quase 20 anos.

REFERÊNCIAS

- Beltrão, J. F. Organizadora. 2015. *Povos Indígenas nos rios Tapajós e Arapiuns*. Belém: Supercores.
- Beltrão, J. F., R. C. D. S. Lopes. 2018. Teorias/teses nativas e arqueológicas sobre os Geoglifos no Acre. *Revista Memória em Rede* 10(18):4-21.
- Lopes, R. C. D. S. Tempos, espaços e cultura material na Vila Santo Antônio do Prata, Pará – Arqueologia em uma instituição total amazônica. 2017. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Brasil.
- Martins, C. M. P., D. P. Schaan, W. Veiga, e E. Silva. 2010. *Muito além dos campos - Arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. Belém: GK Noronha.
- Schaan, D. P. 2015. Apresentação, in *Povos Indígenas nos rios Tapajós e Arapiuns*. Organizado por J. F. Beltrão, pp. 1-34. Belém: Supercores.
- Schaan, D. P. 2010. *Salvamento Arqueológico do Sítio PA-ST-42: Porto de Santarém*. UFPA/CDP. Relatório Final.
- Schaan, D. P. 2012a. *Arqueologia, patrimônio e multiculturalismo na beira da estrada: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá, Pará*. Belém: GKNoronha.
- Schaan, D.P. 2012b. *Salvamento arqueológico do sítio PA-ST-42: porto de Santarém – ano 2*. UFPA/CDP. Relatório Final. v. 2.
- Schaan, D.P., e D.T. Alves. 2015. *Um porto, muitas histórias: Arqueologia em Santarém*. Belém: Gráfica Supercores.
- Schaan, D. P., A. Ranzi, e A. D. Barbosa. 2010. *Geoglifos, paisagens da Amazônia Ocidental*. Rio Branco: GKNoronha.

NOTAS ARQUEOLÓGICAS SOBRE O USO DE SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS NA CULTURA MARAJOARA, BAIXO AMAZONAS

Klaus Hilbert  

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PPGHIS

Peter Paul Hilbert  

In memoriam (1914-1989)

submissão: 14/04/2021 | aprovação: 11/08/2021

RESUMO

O uso de substâncias psicoativas, como mostram referências etnográficas, é comum nas Américas do Sul e Central. Evidências arqueológicas da cultura material das terras baixas amazônicas, entretanto, têm recebido pouca atenção ou não foram reconhecidas como tal. Desse modo, pequenos recipientes de cerâmica com bicos atribuídos à fase Marajoara, alguns como representações zoomórficas que foram associados ao uso de “colheres”, interpretamos como artefatos para o armazenamento do “paricá” ou aplicados, diretamente, como inaladores dessas substâncias psicoativas. Imaginamos o uso da “colher de paricá” da seguinte maneira: o bico curto do recipiente, cheio de pó de rapé, é inserido em uma narina, a outra é fechada com o polegar. A abertura do recipiente é tampada com os dedos ou com a palma da outra mão. A inspiração cria um vácuo no interior do recipiente. A abertura repentina e a inalação simultânea sugam o rapé para o interior do nariz. Aqui, nove exemplares, que fazem parte da Coleção de Arqueologia do Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém, são apresentados e descritos.

Palavras-Chave: Arqueologia; Cultura Marajoara; Substâncias psicoativas; “Paricá”.

ARCHAEOLOGICAL NOTES ON THE USE OF PSYCHOACTIVE DRUGS IN THE MARAJOARA

CULTURE, LOWER AMAZON

ABSTRACT

The use of psychoactive substances, as evidenced by ethnographic data, is quite common throughout South and Central America. Archaeological evidences of material culture of such practices from the Amazonian lowlands, however, have received little attention or have not been significantly recognized. For example, the small ceramic vases with spouts from the Marajoara phase, some with zoomorphic designs, have traditionally been associated with their use as an eating utensil or a “spoon”. We propose their true purpose was to serve as containers for snuff storage or directly as inhalers of psychoactive substances, such as the “paricá-powder”. The “snuff spoon” spout of the container, filled with “paricá”, would be inserted into one nostril, the other being closed with the thumb. The opening of the container would be covered with the fingers or the palm of the other hand. Inhalation creates a vacuum inside the container and the sudden opening and simultaneous inhalation sucks the snuff into the user’s nose. Here, nine specimens, which are part of the archaeology collection at the Museu Paraense Emílio Goeldi in Belém, are presented and described.

Keywords: Archaeology; Marajoara culture; Psychoactive substances; “Parica”.

NOTAS ARQUEOLÓGICAS SOBRE EL USO DE SUBSTANCIAS PSICOATIVAS EN LA CULTURA

MARAJOARA, BAJO AMAZONAS

RESUMEN

El uso de sustancias psicoactivas, como lo demuestran los datos etnográficos, es común en América del Sur y Central. Sin embargo, evidencias arqueológicas de la cultura material de las tierras bajas amazónicas han recibido poca atención o no ha sido reconocida como tal. De esta forma, pequeños recipientes de cerámica con boquillas de la cultura Marajoara, algunos como representaciones zoomorfas, se asociaron con el uso de “cucharas” y no como artefactos para almacenamiento del rapé o aplicados directamente como inhaladores de sustancias psicoactivas, como el “paricá”. Imaginamos el uso de la “cuchara para paricá” de la siguiente manera: el pico corto del recipiente, lleno de “paricá”, se inserta en una fosa nasal, la otra se cierra con el pulgar. La apertura del recipiente se cubre con los dedos o la palma de la otra mano. La inhalación produce un vacío dentro del recipiente. La apertura repentina y la inhalación simultánea succionan el rapé por la nariz. Aquí se presentan y describen nueve ejemplares, que forman parte de la Colección de Arqueología del Museu Paraense Emílio Goeldi en Belém.

Palabras-clave: Arqueología; cultura Marajoara; sustancias psicoactivas; “Paricá”.

1. REGISTROS ETNOGRÁFICOS

Para muitos grupos indígenas das florestas tropicais americanas, agentes narcóticos e estimulantes desempenham um papel importante nas relações sociais e culturais. A inalação de substâncias psicoativas em forma de rapé, por exemplo, é comum no Oeste e no Noroeste da Amazônia, na Guiana, no Caribe, na Amazônia média e baixa, no Gran Chaco e também nas regiões andinas (Nordenskiöld 1930, Wassén 1967, Holmstedt & Lindgren 1967, Nuñez 1967-68, Furst 1972, Zerries 1980, Llagostera et al. 1988, 2006, Rátsch 2005, De Smet 2019).

1.1 INFORMAÇÕES ETNOBOTÂNICAS RELACIONADAS AO RAPÉ

A substância básica para a preparação de psicoativos em forma de rapé é obtida de várias plantas que contêm alcaloides. A maioria das informações está disponível relacionada a uma espécie de leguminosa: *Anadenanthera peregrina* var. *peregrina* ou *Mimosa acacioides* ou *Piptadenia peregrina* (Lewin 1964, Emboden 1980, De Smet 2019). O pó que é obtido a partir das sementes dessa planta, torradas e trituradas, é denominado de “paricá” (língua geral). Outros nomes de diferentes regiões da América do Sul e de outras parcialidades indígenas para a mesma substância são, por exemplo, “mori” (Kaxinawá), “niopo” (na

Venezuela), “curupa” (Omágua) e “cohoba” (no Haiti) (Baldus 1950, Frickel 1961, Sangirardi 1983, Wilbert 1987, De Smet & Rivier 1987, Knobloch 2000, Torres 2007).

Uma substância psicoativa semelhante ao rapé é feita de folhas ou das cascas de plantas da família da noz-moscada, a *Myristicaceae* e duas espécies do gênero *Virola*, que os Waiká chamam de “epena” e os Ye’kwana de “hakúdufha” (Koch-Grünberg 1917, Seitz 1967). Ambas as substâncias psicoativas contêm os alcaloides *dimetiltriptamina* (DMT), também presente na ayahuasca, e a *bufotenina*. Estudos têm mostrado que a composição dos alcaloides dentro da planta pode variar, dependendo se as folhas ou a casca foram usadas para produzir o “epena”. Na *Virola theidora*, por exemplo, a concentração principal de alcaloides está na casca, enquanto na *Virola calophylla*, o DMT, foi encontrado exclusivamente nas folhas (Aguirell, Holmstedt, Lindgren, Schultes 1969).

Frequentemente, além das substâncias químico-botânicas básicas conhecidas nas preparações de *Anadenanthera* e *Virola*, outras plantas são adicionadas. Por exemplo, “substância perfumadas”, como a *Justicia pectoralis* var. *stenphylla* e a *Elizabetha princeps* ou cinzas finamente moídas a partir da casca do cacau selvagem, *Theobroma subincanum* (Wassén 1971).

Acima de tudo, o uso de tabaco (*Nicotina tabacum*) é amplamente utilizado como aditivo (Lévi-Strauss 1948, Nimuendajú 1948a, 1948b, 1952, Agurell, Holmstedt, Lindgren, Schultes 1969, Hartmann 1981). Muitas vezes, a inalação do pó de tabaco (rapé) não pode ser claramente separada da inalação de substâncias psicotrópicas, mesmo regionalmente. Dos Tukano, Nimuendajú (1952) relatou que as substâncias inaláveis usadas não continham “paricá”, mas consistia em fumo torrado em pó.

Essa diversidade no seu modo de preparo, nas variações dos ingredientes, nas práticas e no uso do rapé, pode estar relacionada com a diversidade ambiental, mas também com a dinâmica dos contatos entre as diversas parcialidades indígenas. Desse modo, a presença de diversas plantas que pertencem a diferentes e distantes sistemas ecológicos da América do Sul sugere que plantas e/ou partes delas contendo substâncias psicotrópicas circularam através de uma rede de intercâmbio por todo continente, entre as regiões andinas centrais e litorâneas, entre as áreas tropicais amazônicas e subtropicais (Ogalde et al. 2017).

Fora do foco principal, mas dentro do contexto das substâncias que provocam alucinações entópticas, não se pode ignorar o consumo do chá de ayahuasca (Rivier & Lindgren 1972). Por sua grande importância simbólica e religiosa, não

só entre as parcialidades indígenas americanas no passado e contemporâneas, mas por sua popularidade em uma escala quase mundial. Em um levantamento efetuado por Labate, Santos, de Rose, Anderson (2007), por exemplo, mais de 450 títulos bibliográficos sobre o chá de ayahuasca foram coletados, publicados em dinamarquês, holandês, inglês, francês, alemão, italiano, norueguês, português e espanhol. Esse estudo foi aprofundado e interpretado de acordo com seu impacto na comunidade acadêmica por Antunes (2011). Outro indicativo da importância de ayahuasca está relacionado com uma nova compreensão dos consumidores do chá enteógeno, não como “usuários de drogas”, mas como devotos de uma prática religiosa e cultural, está no pedido do registro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) da ayahuasca ser reconhecida como patrimônio imaterial brasileiro (Neves 2017).

1.2 CONJUNTO DE PARAFERNÁLIA PARA O USO DO “PARICÁ”

Os dispositivos usados para cheirar entorpecentes são semelhantes, apesar das diferenças regionais e culturais. Miller et al. (2019) relatam a descoberta de um conjunto de artefatos muito bem preservados por causa das condições climáticas áridas, relacionados ao uso de

substâncias psicoativas, encontrados na “Cueva del Chileno” no Sudoeste da Bolívia. Análises químicas comprovaram a existência tanto de *harmine* quanto de *dimetiltryptamina* (DMT), principais ingredientes de ayahuasca, bem como do “paricá”. A tralha xamânica de mil anos de idade consistia em uma bolsa grande de couro, dois tabuleiros de madeira, com uma cavidade central para o depósito do pó psicoativo, adornados com duas figuras humanas, um tubo antropomórfico para cheirar com duas tranças de cabelo humano presas a ele, uma pequena bolsa feita da pele costurada de três focinhos de raposas, duas espátulas de osso de camelídeos, dois pequenos pedaços de material vegetal seco preso a cordas de lã e fibra vegetal e uma faixa para a cabeça, uma testeira, em tecido policromado.

Baseado na ilustração de Alexandre Rodrigues Ferreira (1885-1888), mostra-se outro conjunto completo para o uso de substâncias psicoativas inaláveis dos Maué, composto por um pilão de madeira para esmagar as sementes, uma pequena escova, um recipiente para armazenar o pó de rapé pronto para o consumo, feito de um grande caracol terrestre *Strophocheilus* sp., um tabuleiro para depositar o rapé, um banquinho para sentar e vários tipos de tubos para cheirar, feitos de ossos de animais ou de taquara (Valle Cabral 1886-1878, De Smet & Rivier 1987). Em vez de uma concha

de caracol, cuja abertura é geralmente selada com um espelho de vidro, uma pequena cabaça com um bico de osso ou um recipiente feito de bambu são usados para proteger o rapé da umidade. O bico dos recipientes é bem fechado com um tampão feito de madeira leve ou uma folha seca enrolada (Koch-Grünberg 1921). O tubo para cheirar pode ser também feito de um osso de pássaro, de um tubo comprido de taquara ou de uma folha enrolada.

O rapé é despejado do recipiente, diretamente na palma da mão, em uma folha ou em uma tábua de rapé. As tábuas de rapé dos Maué, conhecidos como notórios “cheiradores”, podiam ser ricamente decoradas com madrepérola (Rodrigues Ferreira 1885-88). Na extremidade, essas tábuas eram frequentemente decoradas com cabeças de cobras, jacarés ou com símbolos de borboletas (Serrano 1941, Wassén 1967). O pó psicoativo podia ser soprado no nariz do consumidor por um assistente ou ele mesmo podia inalá-lo através de dois tubos de ossos longos, colados com uma resina em forma de “V”, colocando uma das extremidades do tubo em sua boca e a outra em sua narina. O pó era projetado no nariz com um sopro forte. Entre os grupos indígenas do rio Guaporé, por exemplo, a ponta do tubo inalador, que podia ter até 1 m de comprimento, fora desenhada como uma cabeça de pássaro (Lévi-Strauss 1948). Outros, dos Maué, acabam em uma pequena cabaça que

servia de depósito para o rapé. Além de inaladores ósseos simples e duplamente conectados, os Witoto também têm espécimes em forma de “X”. Assim, duas pessoas podiam soprar o pó quase simultaneamente no nariz uma na outra (Crévaux 1983).

2 REGISTROS LITERÁRIOS

Os relatos de testemunhas oculares e observações dos primeiros cronistas e viajantes fornecem várias informações importantes. A primeira referência ao uso de substâncias psicoativas em forma de rapé na América do Sul vem de Ramón Pane, um monge da ordem de São Jerônimo que acompanhou Cristovão Colombo em sua segunda viagem à América (1493-96). Ele descreve em detalhes os costumes religiosos e ritos dos habitantes da Ilha do Haiti (Espanhola) e menciona, dentre outros assuntos, a “cheirada cerimonial” da “cohoba”. Até Colombo parece ter visto tal cerimônia. Nesse contexto, ele descreve mesas redondas decoradas com figuras de madeira ou de pedra em cujas cabeças o “cohoba” foi depositado (Colón 1947). Ramón Pane entra em mais detalhes e escreve que quando a “cohoba” começava a mostrar efeito, a cabeça do sujeito caía sobre o peito e os braços ficavam pendurados nas laterais do seu corpo. Permanecendo nesta posição, o intoxicado, depois de um certo tempo,

levantava a cabeça, olhava para o céu, invocava os “espíritos Cemís” nas montanhas assim mantendo contato com eles, com profecias sendo feitas para os eventos futuros (Arrom 1974).

Segundo relatos de testemunhas oculares, Biocca (1970) informa que entre indígenas do grupo Yanomami, do alto rio Negro, a cerimônia do rapé não ocorreria apenas em ocasiões sagradas, mas também poderia ser percebida como uma demonstração de força contra um grupo vizinho, interrompendo, eventualmente, as disputas tribais. A agressão podia levar a chicotadas mútuas e duelos de porretes entre os homens de ambas as partes durante a “festa do paricá”. Carl Friedrich Philipp von Martius (1867) relata algo semelhante, também de fontes secundárias de informantes, sobre os Maué. O festival que ele descreveu durou entre oito e dez dias. Depois de tomar bebidas inebriantes, os homens, em duplas, se batiam com chicotes de couro e, alternadamente, sopravam “paricá” no nariz um do outro. Chicotadas e flagelações em geral são comuns e são conhecidas em outras cerimônias e servem para aumentar a resistência física e mental (Nimuendajú 1948a). Von Martius (1867) menciona que houve até acidentes fatais nesses festivais, que não foram julgados como assassinato, mas sim atribuídos aos efeitos do rapé.

A maioria das informações etnográficas

indica alguma forma de uso sacro de substâncias psicotrópicas (Schultes & Hofmann 1979). Além de seu uso em ritos de iniciação, eles estão relacionados à magia ritual e à invocação de espíritos e seres sobre-humanos. Davi Kopenawa (2010), xamã Yanomami, em seu fascinante relato mitológico a respeito do começo do seu mundo, sobre os ancestrais animais, o início do céu e das florestas, depois de ter bebido pela primeira vez “yākoana”, narra que sempre teve curiosidade de conhecer os espíritos, pois estava fascinado nas suas imagens e nos seus cantos dos sonhos. Ele explica que os xamãs que possuem esses cantos sonham com sabedoria, que são tomados pelo poder das árvores da floresta e que são acompanhados em seus voos mais distantes, até chegarem às terras vazias e planas onde somente vivem os espíritos magníficos.

Além do sagrado e do espiritual, também são conhecidas ocasiões profanas de “paricá”. Deste modo, von Martius (1867) vê nenhuma relação causal entre cheirar “paricá” e ritos de iniciação. A “festa do paricá” entre os Mura é realizada quando as sementes da leguminosa estão maduras. De acordo com as observações de Marcoy (1866), “paricá” é consumido quando está disponível. Todos os que possuem “pó de paricá” convidam os outros para a “casa do paricá”, onde só são permitidos homens. “Paricá” não foi apenas

cheirado, mas também tomado como infusão (Nordenskiöld 1930, De Smet 2019). “Pó de paricá” foi até dado aos cães antes de irem caçar. Esse fenômeno foi observado por Farabee (1922) entre os indígenas da região peruana de Montaña e por Spruce (1874) entre os caçadores Catauish no rio Purus (Soentgen & Hilbert 2016). “Epéna”, uma preparação da *Viola*, também era usada como veneno de flecha pelos Yanomami no Noroeste do Brasil (Becher 1960).

Semelhante ao uso do tabaco, outras substâncias psicoativas em forma de “paricá” têm múltiplas funções como estimulantes da indulgência, medicamentos e tóxicos. Embora diferentes em seus efeitos, há sem dúvida uma conexão entre cheirar tabaco e “paricá” preparadas com *Viola* e *Anadenanthera*. Ferreira (1885-88) chama o rapé usado pelos Maué de “tabaco-paricá”. E o espanhol Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdes (1956), cronista oficial da corte espanhola no século XVI, chamou o tubo de inalar substâncias psicoativas dos indígenas Aruaque das Grandes Antilhas de “tabaco”, o que certamente é um mal-entendido, mas ainda poderia mostrar uma certa ligação.

Aguell, Holmstedt, Lindgren e Schultes (1969) mostraram em seu trabalho sobre “epéna”, uma substância que provoca alucinações entópticas, que quando ela é tomada, leva a distúrbios na avaliação das relações de tamanho, que são expressas na

macropia ou micropsia. O monge Ramón Pane também menciona que os indígenas acreditam que as casas ficam com os telhados para baixo e que as pessoas andam com os pés no ar (Arrom 1974). No caso das visões entópticas, ocorrem distorções do ambiente e mudanças de cor, e que a impressão de voar e a identificação com os pássaros parecem ser generalizadas. Com a ajuda da substância, que desencadeia o efeito de voar e que muda a forma de sentir, os indígenas conseguem entrar em contato com o mundo imaginário e espiritual. Lévi-Strauss (1948) fala da necessidade de os indígenas entrarem em contato com os espíritos animais. O uso de simbolismo animal na decoração de tabuleiros de rapé, frequentemente representado como *alter ego*, é certamente uma indicação dessas experiências.

3 REGISTROS ARQUEOLÓGICOS

Apesar do uso generalizado de substâncias psicoativas na região amazônica, como se pode deduzir de evidências etnográficas, as informações arqueológicas de cultura material sobre o uso de substâncias inaláveis são escassas. Henry Wassén (1967, 1971) mostra em seus estudos sobre substâncias psicoativas que existem paralelos quase idênticos entre as regiões áridas do Noroeste da Argentina e Norte do Chile (Atacama) aos tabuleiros de rapé dos Maué e Mura, a partir de achados arqueológicos (Núñez 1967, Wassén 1970,

Willey 1971, Llagostera et al. 1988, 2006).

As alças dessas bandejas planas de madeira são decoradas com representações de felinos na posição de *alter ego* e são datadas do período cerâmico médio de San Pedro II, entre cerca de 600 d.C. e 1000 d.C. Tubos de cerâmica com anexos antropomórficos são interpretados por Naranjo (1969) como tubos de inalar substâncias psicoativas. Lothrop (1926) descreve quatro exemplos de dispositivos de inalar rapé em sua publicação sobre a cerâmica da Costa Rica e da Nicarágua. São pequenos vasos ornitomorfos, cujas penas da cauda funcionam como bicos de inalação da substância. Pequenos vasos de cerâmica com bicos, também ocorrem na fase Mabaruma da Guiana (Meggers & Evans 1960). Da cultura Chorrera, no Equador (1000 d.C. - 1600 d.C.), são conhecidos dois tubos de cerâmica, um antropomórfico com três faces sobrepostas e um zoomórfico em forma de jacaré (Lathrap et al. 1976).

3.1 INALADORES DA CULTURA MARAJOARA

Recipientes inaladores (“colher de paricá”) semelhantes como acima descritos são conhecidos da região amazônica, da Ilha de Marajó e atribuídos à cultura Marajoara. Localizada na foz do rio Amazonas, a Ilha de Marajó mede cerca de 50.000 km. É caracterizada por duas zonas de vegetação e sistemas ecológicos diferentes: floresta tropical no

Oeste e savana tropical com matas de galeria no Leste. A cultura marajoara data entre os séculos VIII e XIV (Hilbert 1952, Meggers & Evans 1957, Roosevelt 1991).

A cultura marajoara pode ser encontrada quase exclusivamente nas planícies aluviais na parte oriental da ilha, onde seus habitantes se estabeleceram em montes residenciais e cemitérios monumentais construídos artificialmente.

Uma rica variedade de cerâmicas cerimoniais e funerárias, que se distinguem por sua complexa técnica de decoração, extensa expansão territorial e uma densidade populacional relativamente grande, são, dentre outras características, consideradas como evidências de um sistema social estruturado e sociopoliticamente diferenciado da cultura marajoara (Schaan 1997, 2009). Existem diferentes suposições sobre a origem desta cultura: Meggers e Evans (1957, 1958) defendem um modelo explicativo difusionista baseado na proposta de Steward (1949).

Derivam da fase marajoara, por sua complexa cultura material e, sobretudo, por seus fenômenos singulares na região amazônica, de tradições arqueológicas igualmente complexas com cerâmicas policromas das regiões andina e subandina. Entretanto, Roosevelt (1991), Brochado (1980), Schaan (1997, 2009) e outros enfatizam expressamente o caráter nativo dessa cultura

amazônica. Eles percebem a cultura marajoara como resultado de um processo perfeito de adaptação ao meio ambiente e, ainda, consideram a capacidade de usar e manipular a fauna e a flora da várzea de forma direcionada e adquirida ao longo do tempo. Só assim é possível explicar o alto nível tecnológico da cerâmica, os aterros monumentais habitacionais e a diferenciada e complexa estrutura sociopolítica dessa cultura.

Além das cerâmicas simples do cotidiano, são conhecidas as grandes urnas funerárias antropomórficas, policromas, incisas e decoradas com apliques e outros pequenos vasos e objetos de cerâmica ricamente decorados. Fusos, alargadores de orelhas e lábios, carimbos de rolos, pingentes, estatuetas, tangas, flautas, maracás (Hilbert 1988), bancos de cerâmica, recipientes com bicos etc., dão uma impressão do amplo espectro da cultura e do material cerâmico da cultura marajoara.

Palmatary (1950) e Meggers e Evans (1957) referem-se aos vasos com bico como “colheres”. Experimentos com esses objetos mostrariam que, apesar do orifício do bico ser relativamente pequeno, ainda oferecia suporte suficiente para um pau de madeira e que essa cerâmica podia, perfeitamente, ser usada como colher. Por outro lado, Meggers e Evans (1957) descartam a função para esse tipo de artefato com bico, como cachimbo de tabaco, uma vez que o bico e a perfuração, com

algumas exceções, ficariam muito próximos da borda do recipiente, e o fumo não receberia ar suficiente ao ser aceso.

3.1.1 USO DOS INALADORES OU “COLHER DE PARICÁ”

Conhecendo o material etnográfico e arqueológico, preferiu-se seguir o modelo explicativo de Wassén (1967, 1971) e colocar esses objetos de cerâmica com bicos em estreita ligação com o uso de substâncias psicoativas. Embora esses dispositivos de “paricá” diferem um pouco na forma e no manuseio dos paralelos etnográficos conhecidos, seu uso enquanto objetos para portar e introduzir substâncias psicoativas parece mais provável do que sua função como colheres de cerâmica. Roosevelt (1991) vê os pequenos vasos com bicos da fase Marajoara, que eram encontrados nas urnas como oferendas aos mortais, também em um possível contexto funcional com substâncias psicoativas e os chama de *snuffers*. Os vasos de cerâmica com bicos da fase Marajoara podem ter servido tanto como recipientes de armazenamento para um rapé quanto diretamente para a inalação da substância. Imagina-se o uso da “colher de paricá” da seguinte forma:

- Coloca-se uma quantidade adequada de “pó de paricá” no recipiente.

- A boca do bico é inserida em uma das narinas

e a outra narina é fechada com o polegar.

- Fecha-se bem a abertura do vaso com os dedos ou com a palma da outra mão e inspira, isso cria um leve vácuo dentro do vaso.

- A abertura repentina e a inalação simultânea criam uma sucção que projeta o rapé para o interior do nariz.

3.1.2 CLASSIFICAÇÃO DOS INALADORES

Pelo que se sabe, as coleções do Museu Americano de História Natural, do Museu Nacional dos Estados Unidos, do Museu dos Índios Americanos e do Museu da Universidade da Filadélfia abrigam uma série de inaladores do tipo “colher de paricá” da fase Marajoara (Palmatory 1950, Meggers & Evans 1957, Roosevelt 1991). O Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), de Belém, possui nove exemplares da Ilha de Marajó, apresentados aqui.

Ao classificar as “colheres de paricá” da fase Marajoara, de acordo com suas características técnicas, formais, métricas e decorativas, fica evidente uma dicotomia do inventário. Dois grupos de classes podem ser formados. O primeiro inclui vasos esféricos redondos ou ligeiramente ovais que não foram decorados ou que possuíam apenas alguns escassos elementos decorativos. (Figuras 1, 2, 3, 4). Os exemplos do segundo grupo de formas são vasos zoomórficos, relativamente planos, ovais

e todos com incisões finas, hachurados-zonados, engobo vermelho ou branco ou decorados com apliques (Figuras 5, 6, 7, 8, 9). Esses grupos de tipos também podem ser separados metricamente a partir da relação entre as medidas do diâmetro interno da borda e a altura do recipiente. Enquanto os recipientes esféricos variam entre 5 cm e 4,5 cm de diâmetro de borda e 6 cm e 4,5 cm de altura dos artefatos, os exemplos zoomórficos têm entre 4,5 cm e 9 cm de diâmetro e 3 cm e 5 cm de altura. Dois espécimes do grupo zoomórfico saem um pouco da amostra da distribuição normal do padrão métrico, pois são consideravelmente maiores em tamanho do que qualquer outro exemplo. A relação entre o diâmetro da borda e a altura é em torno de 1:1 para os vasos esféricos, enquanto varia em torno de 2:1 para os espécimes zoomórficos.

No entanto, não se sabe qual grupo formal é mais antigo e qual é o mais recente. Conforme o modelo explicativo de Meggers e Evans (1957), segundo o qual a fase Marajoara chegou à ilha já plenamente desenvolvida e só então ocorreu um declínio gradual, mas contínuo, as “colheres de paricá” de desenho zoomórficos com técnicas e motivos ornamentais complexos seriam os mais antigos; e os simples, os vasos esféricos, cronologicamente atribuídos ao período mais recente da fase Marajoara. Após a seriação das formas especiais dessa fase, Meggers e Evans

(1957) também mostraram que as “colheres” são geralmente mais frequentes na seção estratigráfica mais antiga da fase Marajoara e que a porcentagem na seriação diminui claramente no final dessa sequência cultural. Analogamente à ideia de Roosevelt da fase Marajoara como uma cultura amazônica autóctone, uma sequência dos dois grupos de formas também seria reversível, a saber, primeiro, cronologicamente, a dos inaladores simples e esféricos, e depois o grupo de espécimes zoomórficos complexamente decorados.

Os motivos das variações formais podem ter causas cronológicas, funcionais e simbólicas. A cultura marajoara foi claramente estruturada hierarquicamente, como se pode ver, por exemplo, a partir dos bens mortuários (Meggers & Evans 1957, Roosevelt 1991, Schaan 1997, 2009). As variações formais no design das “colheres de paricá” podem, portanto, indicar diferenças sociais entre os respectivos usuários. Para se obter uma resposta satisfatória a essas questões, devem ser realizadas investigações mais extensas sobre as várias classes funcionais e estilísticas do material cerâmico, à maneira realizada por Barreto (2016). As “colheres de paricá” como grupo especial, devido ao seu pequeno número, não são adequadas para fornecer soluções para esse problema e certamente não são o objetivo deste trabalho.

Como já mostrado, a correlação entre a

decoração zoomórfica das “colheres de paricá” tanto do contexto etnográfico quanto arqueológico, e o uso de substâncias psicoativas é altamente significativo. Nos exemplos etnográficos, jacarés, cobras, tartarugas aquáticas, pássaros e insetos desempenham um papel importante como elementos decorativos e simbólicos de acompanhamento desses artefatos. Por outro lado, depende-se de conjecturas e correspondências etnográficas para a atribuição de significados para os símbolos representados por animais nas “colheres de paricá” da fase Marajoara. No contexto iconográfico dos inaladores da cultura marajoara, a presença de tartarugas, escorpiões e borboletas parece ser importante. Os primeiros são atribuídos à parte feminina do mundo na cosmologia indiana, enquanto os escorpiões são considerados a “arma” dos e das xamãs. Símbolos femininos em combinação com atributos dos e das xamãs. De acordo com as ideias de Roosevelt (1991), a arte marajoara poderia refletir a elevada posição social e o importante status religioso ou místico das mulheres na cultura marajoara.

3.1.3 DESCRIÇÃO DOS INALADORES DE RAPÉ DA FASE MARAJOARA

Tipo esférico

Vaso esférico pequeno, bico quebrado na base. Fase Marajoara. Localização: Ilha de Marajó, Rio

Camutins, Fazenda São Marcos. Tipo: Inajá-Simples. Dimensões: 7,5 cm de comprimento, 6 cm de altura e 5 cm de largura. Decoração: abaixo da borda extrovertida, uma incisão rasa, com cerca de 8 mm de largura, ranhura riscada-escovada, com borda levemente modelada. Em frente ao bico quebrado, duas saliências planas.

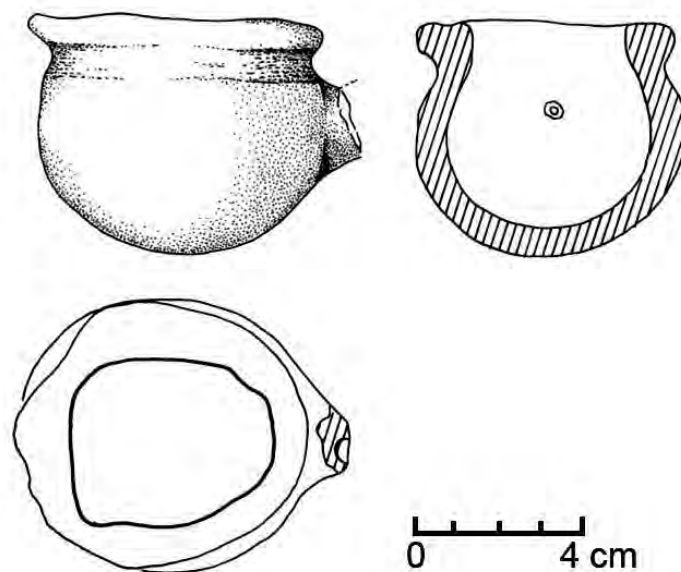


Figura 1 - Vaso pequeno, esférico, bico quebrado na base (vaso n. 1), fase Marajoara. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Vaso pequeno e esférico com um bico puxado para cima. Fase Marajoara. Localização: Ilha de Marajó, Rio Camutins, Fazenda São Marcos. Tipo: Inajá-Simples. Dimensões: 10,5 cm de comprimento, 6,5 cm de altura, 7 cm de largura. Decoração: abaixo da borda extrovertida uma incisão rasa, escovada com cerca de 1,5 cm de largura circunferencial.

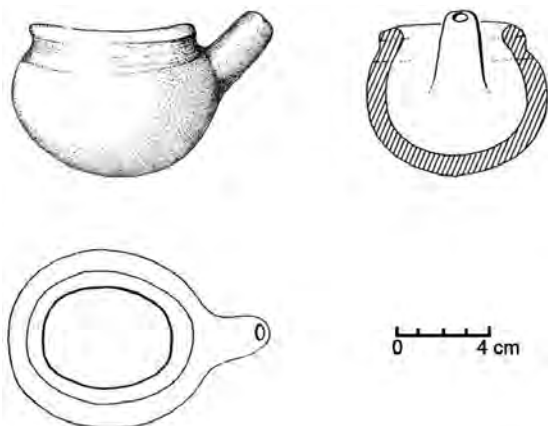


Figura 2 - Vaso esférico com bico puxado para cima (vaso n. 2). Fase Marajoara. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Vaso esférico com bico curto e reto, incompleto. Fase Marajoara. Localização: Ilha do Marajó, Rio Camutins, Fazenda São Marcos. Tipo: Inajá-Simples. Dimensões: 7,5 cm de comprimento, 4,5 cm de altura, 6,5 cm de largura. Decoração: incisões rasas, planas, desfiadas, reticuladas. Uma zona circunferencial riscada - escovada de 5 mm de largura que pode ser vista abaixo da borda. Do lado oposto ao bico há uma fratura, que provavelmente provém de um applique modelado.

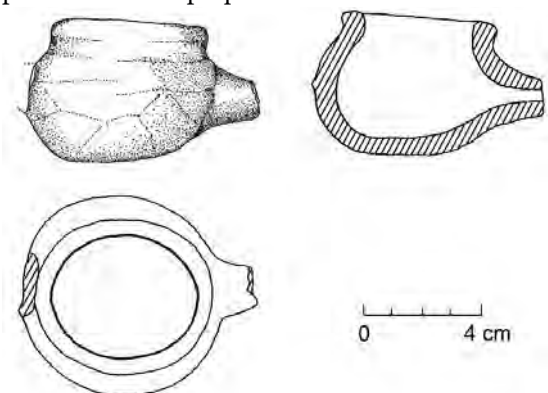


Figura 3 - Vaso esférico com bico curto reto, incompleto preservado (vaso n. 3). Fase Marajoara. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Um vaso esférico, ligeiramente oval, o bico quebrado na base. Fase Marajoara. Localização: Ilha do Marajó, Rio Camutins, Fazenda São Marcos. Tipo: Inajá-Simples. Dimensões: 8,5 cm de comprimento, 6 cm de altura, 7 cm de largura. Decoração: decoração plástica, pequenos apliques em forma de botão nas laterais, em frente ao bico quebrado, uma modelagem em forma de alça. A borda da abertura oval é levemente puxada para cima, nos lados opostos, como se fosse um barco.

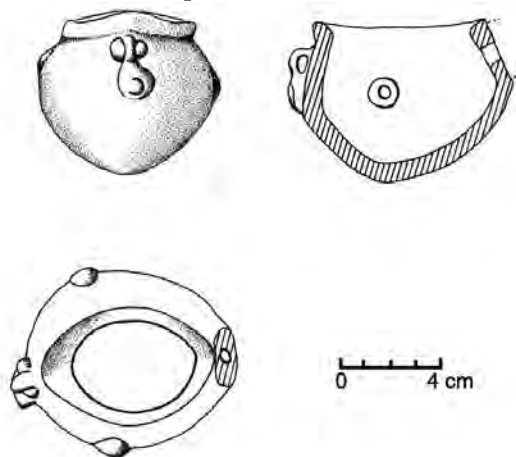


Figura 4 - Vaso esférico, ligeiramente oval, com bico quebrado no ponto de fixação (vaso n. 4). Fase Marajoara. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Tipo zoomórfico

Recipiente com decoração zoomórfica, achatado, oval, alongado com bico curto e reto. Fase Marajoara. Localização: Ilha de Marajó, Rio Camutins, Fazenda São Marcos. Tipo: Inajá-Simples. Dimensões: 15 cm de comprimento, 3,5 cm de altura e 8 cm de largura. Decoração: tipo Arari-vermelho-inciso (Meggers & Evans 1957).

O recipiente possui um desenho zoomórfico. O bico curto e reto representa a cauda de um animal, a cabeça consiste em vários apliques curvados. Abaixo da borda, motivos ondulados, incisões circunferenciais sinuosas em engobo vermelho. Na parte inferior do recipiente – dorso do animal – amplas incisões na técnica do “*champ-levé*”, um motivo que lembra um inseto estilizado ou escorpião.

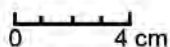
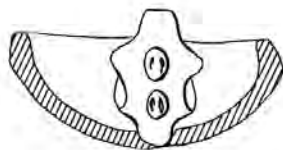


Figura 5 - Vaso com decoração zoomórfica, plano, oval alongado com um bico curto e reto (vaso n. 5). Fase Marajoara. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Recipiente com decoração zoomórfica, achatado, oval alongado, com bico curto e reto. Fase Marajoara. Localização: Ilha de Marajó, Rio Camutins, Fazenda São Marcos. Tipo: Inajá-Simples. Dimensões: 10,5 cm de comprimento, 4 cm de altura e 6,5 cm de largura. Decoração: o artefato é projetado em forma zoomorfa. A cauda do animal é feita em forma de bico. A cabeça consiste em duas saliências colocadas uma abaixo da outra e lembra uma boca aberta. Há uma saliência plana na borda do vaso, sob a qual a cabeça e a cauda do animal são contornadas. O design do recipiente lembra uma tartaruga aquática.

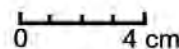
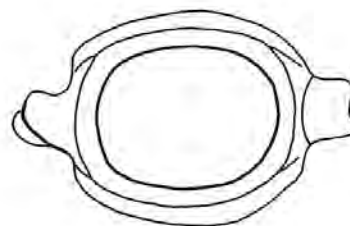


Figura 6 - Vaso com decoração zoomórfica, oval alongado, com bico curto e reto. (Vaso n. 6). Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Recipiente ovalado, zoomórfico, oval, alongado, com um bico curto como se fosse a cauda do animal e uma cabeça pequena ao lado oposto. Fase Marajoara. Localização: Ilha de Marajó. Tipo: Inajá-Simples. Dimensões: 12,5 cm de comprimento, 5 cm de altura e 9 cm de largura. Decoração: incisões finas em engobo vermelho escuro e modelado. O recipiente tem um desenho zoomórfico, a pequena cabeça do animal estilizado é composta por elementos

moldados em forma de botões. Abaixo da borda há uma faixa incisa composta por unidades retangulares. Uma modulação, que circunda o meio do recipiente, é decorada com entalhes planos. Abaixo da elevação, há outra faixa que consiste em unidades retangulares. O centro oval na parte inferior é dividido em quatro seções por incisões finas. Três quartos são preenchidos com linhas paralelas, um quarto com triângulos concêntricos.

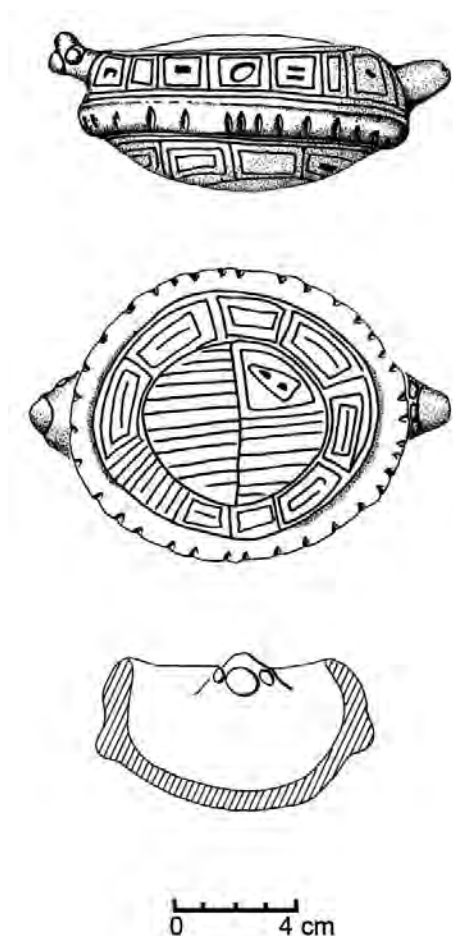


Figura 7 - Recipiente zoomórfico pequeno, plano, bico como cauda do animal e cabeça pequena (Vaso n. 7). Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Vaso zoomórfico pequeno, achatado, sem cabeça e cauda. Fase Marajoara. Localização: Ilha de Marajó, Rio Camutins, Fazenda São Marcos. Tipo: Inajá-Simples. Dimensões: 6,5 cm de comprimento, 3 cm de altura e 6 cm de largura. Decoração: tipo Arari-vermelho-inciso, engobo vermelho, incisões finas, gravuras largas, ponteados e modelagem. Todo o recipiente é coberto por engobo vermelho. A decoração incisa foi aplicada posteriormente, após a pintura na argila ainda mole. Na borda há

uma modelação circunferencial, com a cabeça e a cauda do animal sendo contornadas em um arco. A borda é decorada com uma fileira de pontos e uma linha fina incisa. No fundo do artefato encontra-se uma figura zoomórfica, constituída por espirais dispostas simetricamente em direções opostas, aplicadas na técnica “*champ-levé*”. O motivo é uma reminiscência de um inseto (borboleta). Como nas figuras 6 e 7, o recipiente é semelhante a uma tartaruga aquática.

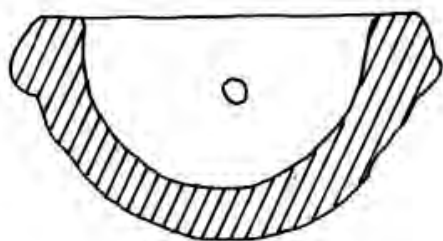


Figura 8 - Recipiente zoomórfico pequeno, plano, sem cauda e cabeça (Vaso n. 8).
Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Pequeno recipiente zoomórfico. Fase Marajoara. Localização: Ilha de Marajó. Tipo: Inajá-Simples. Dimensões: 8 cm de comprimento, 3 cm de altura e 6,5 cm de largura. Decoração: tipo Arari-inciso-vermelho, incisões finas, engobo vermelho e brancos, inciso-zonados e modelagem. O interior do recipiente é pintado de branco e o exterior com engobo vermelho. No exterior, a toda a volta do recipiente, há uma borda decorada com pequenas e rasas depressões e entalhes, a intervalos

regulares, sendo que a cabeça e a parte da cauda estão integradas nesta barra modelada. A borda é decorada com linhas paralelas e finas. Uma figura antropomórfica incisa com a técnica “*champ-levé*” pode ser vista na base. A figura, cuja cabeça é composta por sinais geométricos retangulares, encontra-se sentada com as pernas cruzadas e os braços erguidos. No colo da figura há um motivo retangular, provavelmente representando um tabuleiro de rapé.

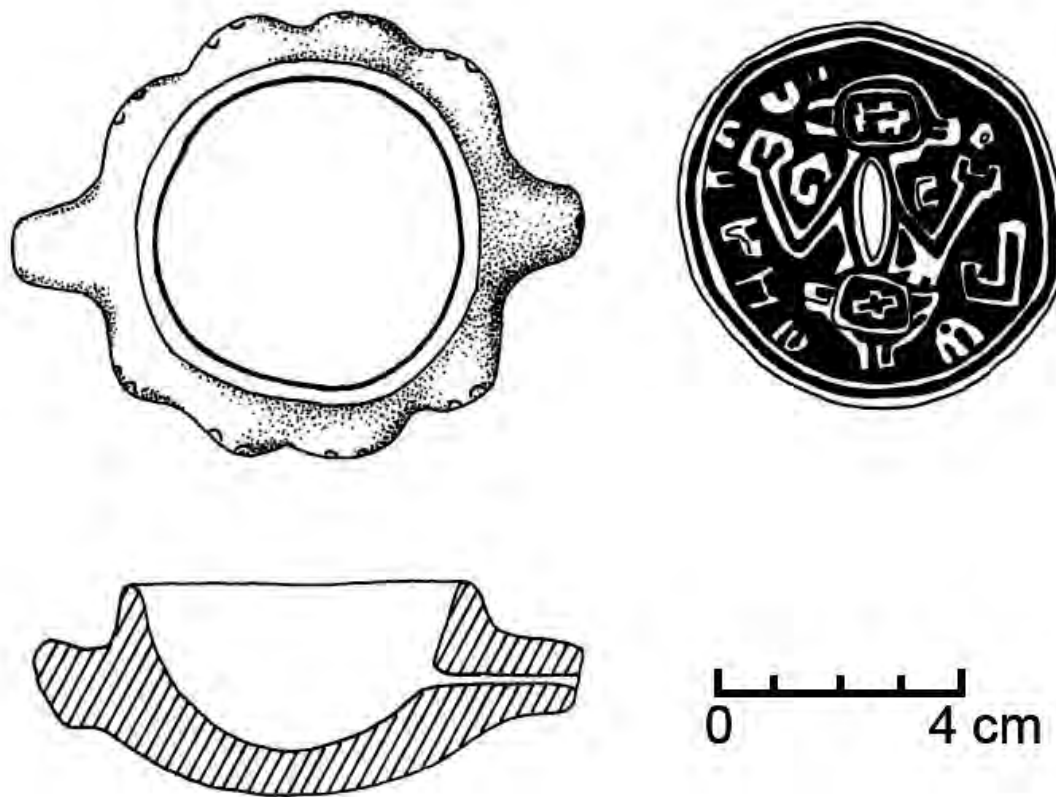


Figura 9 - Pequeno vaso zoomórfico com decoração antropomórfica (vaso n. 9).
Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O uso de substâncias psicoativas, de acordo com as demonstrações das referências etnográficas, é comum nas Américas do Sul e Central. As substâncias psicoativas mais citadas e mais estudadas são as chamadas de “paricá” ou “epena”. A substância básica do “paricá” é obtida a partir de sementes torradas e trituradas da leguminosa *Anadenanthera Peregrina* e misturadas a elementos, como o tabaco e partes de plantas de outras espécies. Já a substância psicoativa “epena” é extraída das folhas ou da casca de *Myristacacaen* e seus gêneros *Virola*.

Tendo em vista o consumo do pó de rapé, é necessário um conjunto de instrumentos, a saber: tubos inaladores em diferentes designs, tabuleiro de rapé, pilões para triturar as sementes, folhas ou casca e recipientes para armazenar o “paricá” pronto para o consumo.

Evidências arqueológicas das terras baixas amazônicas sobre o uso de substâncias psicoativas têm recebido pouca atenção ou não foram reconhecidas como tal. Pequenos vasos de cerâmica, alguns com decoração zoomórfica com bicos da fase Marajoara, da Ilha de Marajó estão associados ao uso de substâncias psicoativas em forma de “paricá”. Paralelos a esses vasos de cerâmica podem ser encontrados na Costa Rica, Equador, Colômbia e Guiana. Os pequenos vasos

de cerâmica com bicos provavelmente serviam como recipientes de armazenamento para o rapé psicoativo ou eram usados diretamente como um dispositivo de uso dele. Imagina-se o uso da “colher de paricá” da seguinte maneira: o bico curto do recipiente cheio de rapé é inserido em uma narina, a outra fechada com o polegar. A abertura do recipiente é fechada com os dedos ou a palma da outra mão. A inspiração cria um vácuo no interior do recipiente. A abertura repentina e a inalação simultânea sugam o rapé para o interior do nariz.

Formalmente, as “colheres de paricá” podem ser divididas em dois grupos de tipos diferentes. Um tipo, presumivelmente mais recente, é hemisférico, com incisões fugazes e traços de escovado paralelos à borda. O outro tipo, geralmente na figura de uma tartaruga, e projetado de forma zoomórfica, decorado com engobos vermelhos, incisões finas e largas.

Peter Paul Hilbert, que estudou parte desse material aqui apresentado já na década de 1950, como assistente de pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém, jamais concordou com a interpretação desses recipientes especiais da fase Marajoara lidos por Betty Meggers e Clifford Evans como “colheres”. Além do aspecto funcional, o uso de colheres de cerâmica simplesmente não se enquadra na imagem que ele tinha de uma cultura indígena da região amazônica. O uso

dessas cerâmicas como dispositivos de inalação lhe parecia mais plausível, especialmente porque há exemplos semelhantes o suficiente e paralelos correspondentes em contextos etnográficos e arqueológicos. Na mesma trilha estava Henry Wassén, que muito publicou sobre esse tema, ao colocar esses objetos em conexão com o uso de substâncias psicoativas e compará-los com exemplos da Costa Rica e do Equador. Tornando público uma outra versão resumida deste artigo no *Baessler-Archiv, Neue Folge* (40:1-17, 1992), sob o título *Archäologische Hinweise zum Gebrauch von halluzinogenen Schnupfdrogen in der Marajoara-Kultur, Unterer Amazonas*.

AGRADECIMENTOS

Denise foi minha aluna no mestrado de História da PUC-RS em meados dos anos 1990. Decidida de estudar a cultura marajoara, desde o começo, enquanto suas colegas estavam preocupadas com a tradição Tupiguarani, com a Arqueologia

Missioneira ou com os caçadores-coletores dos Pampas, Denise escolheu como orientador o melhor especialista nessa área, o professor Brochado. Nesses tempos, aqui no Sul, Denise era uma “sereia fora d’água”. Lá fora, em alto-mar, ela conquistou o mundo e encantou a todas e todos. Agradeço à Denise pelas inúmeras conversas e trocas de ideias sobre a cultura marajoara e sobre a Arqueologia da Amazônia. Gostaria, nessa ocasião, de agradecer ao antigo diretor do MPEG, Dr. Guilherme de La Penha (*in memoriam*), cientista multifacetado que me abriu as portas da coleção de Arqueologia do MPEG para poder analisar e desenhar o material aqui apresentado, que meu pai já tinha estudado na década de 1950, quando era funcionário do Museu. Entre 1988 e 1990, o CNPq concedeu-me uma generosa bolsa de Pesquisador Visitante. Agradeço, retrospectivamente, a(o)s avaliadore(a)s anônimos do meu projeto que me deram a oportunidade de regressar ao Museu onde passei minha infância mágica.

REFERÊNCIAS

- Aguirell, S., B. Holmstedt, J-E. Lindgren, E. Schultes. 1969. The alkaloids in certain species of *Virola* and other South American plants of ethnopharmacologic interest. *Acta Chemica Scandinavia* 23:903-916.
- Antunes, H. F. 2011. A literatura antropológica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar* 3(2):76-103.
- Arrom, J.J. 1974. *Relación acerca de las antigüedades de las Indias de fray Ramón Pane*. México D. F: Ed. Siglo XXI.
- Baldus, H. 1950. Bebidas e narcóticos dos índios do Brasil. *Sociologia* 12(2):161-169.
- Barreto, C. 2016. O que a cerâmica marajoara nos ensina sobre fluxo estilístico na Amazônia, in *Cerâmica arqueológica amazônica, rumo a uma nova síntese*. Editado por C. Barreto, H. P. Lima, e C. J. Betancourt, pp. 115-124. Belém: IPHAN, Ministério da Cultura.
- Becher, H. 1960. Die Surára und Pakidái: Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien, mit Anhang über die Sprache der Surára und Pakidái von Aryon D. Rodrigues. *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg* 26. Hamburg: Kommissionsverlag Cram, De Gruyter & Co.
- Biocca, E. 1970. *Yanoáma: The narrative of a white girl kidnapped by Amazonian Indians*. New York: E.P Dutton.
- Brochado, J.J.P. 1980. *The social ecology of the Marajoara culture*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Illinois, Urbana, EUA.
- Labate, B.C., R.G. Santos, I.S. de Rose, B. Anderson. 2007. Bibliography of the Brazilian Ayahuasca Religions. https://www.researchgate.net/publication/242757555_Bibliography_of_the_Brazilian_Ayahuasca_Religions#fullTextFileContent. Acesso em: 25 nov. 2020.
- Colón, F. 1947. *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Crévaux, J. 1883. *Voyagens dans l'Amérique du Sul (1880-1881)*. Nancy: Berger-Lavrault.

- De Smet, P.A.G.M. 2019. *Ritual enemas and snuffs in the Americas*. Amsterdam: CEDL.
- De Smet, P.A.G.M., L. Rivier. 1987. Intoxicating Paricá Seeds of the Brazilian Maué Indians. *Economic Botany* 41(1): 12-16.
- Emboden, W. 1980. *Narcotic plants*. New York: Collier Books.
- Farabee, W. C. 1922. Indian tribes of Eastern Peru. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology* 16.
- Frikel, P. 1961. Mori – A festa do rapé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia* 12:10-39.
- Furst, P.T. 1976. *Hallucinogens and Culture*. San Francisco: Chandler & Sharp Publishers, Inc.
- Hartmann, G. 1981. Tabak bei südamerikanischen Indianern, in *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich, Materialien zu einer Ausstellung des Rautenstraub-Joest Museum für Völkerkunde der Stadt Köln, 7. August bis 11 Oktober 1981*. Editado por Völger, G., pp. 224-235. Berlin: Rowohlt.
- Hilbert, P.P. 1952. Contribuição à arqueologia da Ilha de Marajó. *Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará* 5.
- Hilbert, P.P. 1988. Eine Rassel der Marajoara-Phase, Insel Marajó, Amazonasmündung. *Baessler Archiv* 36(2):261-269.
- Holmstedt B., J.E. Lindgren. 1967. Chemical constituents and pharmacology of South American snuffs, in *Ethnopharmacology Search for Psychoactive drugs*. Editado por B. Holmstedt et al. pp. 339-373. Washington D.C: Government Printing Office.
- Knobloch, P.J. 2000. Wari Ritual Power at Conchopata: An Interpretation of Anadenanthera Colubrina Iconography. *Latin American Antiquity* 11(4): 387-402.
- Koch-Grünberg, Th. 1917. *Vom Roraima zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913*. Berlin: Dietrich Reimer.

Koch-Grünberg, Th. 1921. *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens*. Stuttgart: Strecker & Schröder.

Kopenawa, D., B. Albert. 2010. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

Lathrap, D., D. Collier, H. Chandra. 1976. *Ancient Ecuador culture, clay and creativity, 3.000-300 B.C.*, in Catalog of an exhibit organized by Field Museum of Natural History. April 18- August 15, 1975. Chicago.

Lévi-Strauss, C. 1948. The tribes of the right bank of the Guaporé river, in *Handbook of South American Indians. The tropical forest tribes*. Editado por J. H., Steward, pp. 371-379. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology.

Lewin, L. 1964. *Phantastica: Narcotic and stimulations drugs. Their use and abuse*. London: E. P. Dutton & Co.

Llagostera, M.A, C.M. Torres, A. M. Costa. 1988. El complejo psicotrópico em Solar-3 (San Pedro de Atacama). *Estudios Atacameños* 9:61-98.

Llagostera, M.A. 2006. Contextualización e iconografía de las tabletas psicotrópicas Tiwanaku de San Pedro de Atacama. *Chungara* 38:83-111.

Lothrop, S.K. 1926. *Pottery of Costa Rica and Nicaragua*. Museum of the American Indian, Heye Foundation. New York: Vreeland Press.

Marcy, P. 1866. *Voyage de l'océan Pacifique à l'océan Atlantique a travers l'Amerique du Sul - Le Tour du Monde*. Paris: Librairie De L. Hachette

Martius, K.F.P von. 1867. *Beiträge zur Ethnographie von Sprachenkunde Südamerikas, zumal Brasiliens- Zur Ethnographie*. Leipzig: Friedrich Fleischer.

Meggers, B., C. Evans. 1957. *Archaeological investigations at the mouth of the Amazon*. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology.

Meggers, B., C. Evans. 1958. Archaeological evidence for a prehistoric migration from the Rio Napo to the mouth of the Amazon, in *Migrations in the New World culture history*. Editado por R.T. Thompson, pp. 17-19. Tucson: University of Arizona.

Meggers, B; C. Evans. 1960. Archaeological investigation in British Guiana. *Bureau of American Ethnology* 177.

Miller, J. M., J. Albarracin-Jordanc, C. Moored, J. M. Capriles. 2019. Chemical evidence for the use of multiple psychotropic plants in a 1,000-year-old ritual bundle from South America. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States* (PNAS) 116(23):11207-11212.

Naranjo, P. 1969. Etnofarmacología de las plantas psicotrópicas de América. *Revista de Información Médica - Terapia* 24(1):5-62.

Neves, A. C. 2017. *O processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil: conquistas, disputas & tensões*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Brasil.

Nimuendajú, C. 1948a. The Maué and Arapium, in *Handbook of South American Indians. The tropical forest tribes*. Editado por J. H., Steward, pp. 245-254. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology.

Nimuendajú, C. 1948b. The Maué and Pirahá, in *Handbook of South American Indians. The tropical forest tribes*. Editado por J. H., Steward, pp. 255-270. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology.

Nimuendajú, C. 1952. The Tucuna. *Publications of American Archaeology and Ethnology* 45.

Nordenskiöld, E. 1930. The use of enema tubes and enema syringes among Indians. *Comparative Ethnographical Studies* 8:184-195.

Nuñez, L. 1967-68. Informe arqueológico sobre una muestra posible de narcótico del sitio Patillos-1 (Provincia de Tarapaca, Norte de Chile). *Årstryck - Göteborgs etnografiska museum* 1968:83-90.

Ogalde, J. P. et al. 2017. Consumo prehispánico de sustancias psicoactivas en el norte de Chile sugiere redes tempranas de intercambio con el altiplano central y la amazonía. *Interciencia* 42:459-463.

Oviedo y Valdes, G. F. 1956. Historia general y natural de las Indias, in *Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Editado por Real Academia Española. Madrid: Atlas.

Palmatary, H. 1950. The pottery of Marajó Island, Brazil. *Transactions of the American Philosophical Society* 39(3).

Rätsch, C. 2005. *The Encyclopedia of Psychoactive Plants: Ethnopharmacology and Its Applications*. Rochester: Park Street.

Rivier, L., L-E. Lindgren, J.-E. 1972 'Ayahuasca', the South American Hallucinogenic Drink: An Ethnobotanical and Chemical Investigation. *Economic Botany* 26:101-129.

Rodrigues Ferreira, A. 1885-88. Diário de viagem philosophica pela Capitania de São José do Rio Negro, com a informação do estado presente. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 48:1-234.

Rodrigues Ferreira, A. 1885-88. Diário de viagem philosophica pela Capitania de São José do Rio Negro, com a informação do estado presente. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 49: 123-288.

Rodrigues Ferreira, A. 1885-88. Diário de viagem philosophica pela Capitania de São José do Rio Negro, com a informação do estado presente. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 50: 11-141.

Rodrigues Ferreira, A. 1885-88. Diário de viagem philosophica pela Capitania de São José do Rio Negro, com a informação do estado presente. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 51: 5-104.

- Roosevelt, A.C. 1991. *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical archaeology on Marajó Island, Brazil*. San Diego: Academic Press.
- Sangirardi, Jr. 1983. *O índio e as plantas alucinógenas: plantas alucinógenas, excitantes narcóticos e psicodélicas*. Rio de Janeiro: Editora Alhambra.
- Schaan, D.P. 1997. *A linguagem iconográfica da cerâmica marajoara*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Schaan, D.P. 2008. A arte da cerâmica marajoara: encontros entre o passado e o presente. *Habitus: revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia* 5(1):99-117.
- Schaan, D.P. 2009. *Cultura Marajoara*. Rio de Janeiro: Senac Nacional.
- Schultes, E., A. Hofmann. 1979. *Plants of the Gods: Origins of hallucinogenic use*. New York: McGraw-Hill.
- Seitz, G. 1967. Epéna the intoxicating snuff powder of the Waika Indians and the Tucano medicine man. Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs. Proceedings of a Symposium, San Francisco, California. *Workshop Series in Pharmacology, Health Service Publications* 1645:315-38.
- Serrano, A. 1941. Los recipientes para paricá y su dispersión en América del Sur. *Revista Americana* 15.
- Soentgen, J., K. Hilbert. 2016. A química dos povos indígenas. *Química Nova* 39(9):1141-1150.
- Spruce, R. 1874. *Notes of a botanist on the Amazon and Andes*. London: Macmillan.
- Steward, J. H. 1949. South American cultures: An interpretative summery, in *Handbook of South American Indians - The Comparative study of South American Indians*. Editado por J. H., Steward, pp. 669-772. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology.
- Torres, C.M. 2006. Anadenanthera: Visionary Plant of South America. *Economic Botany* 60 (3): 302-302.
- Valle Cabral, A. 1876-78. Alexandre Rodrigues Ferreira. Notícia das obras manuscritas e inéditas relativas à viagem Philosophica do Dr. Alexandre Rodrigues Ferreira pelas Capitánias do Grão-Pará, Rio

Negro, Matto Grosso e Cuyabá (1783-92). *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 1(1), (2), (3).

Wassén, H. 1967. Anthropological survey of the use of South American snuffs. Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs. Proceedings of a Symposium, San Francisco, California. *Workshop Series in Pharmacology, Health Service Publications* 1645:233-289, Washington D.C.

Wassén, H. 1970. A naturalist's lost ethnographica collection from Brazil, Or the case 1787: A contribution to the study of South American Indian drugs. *Årstryck - Göteborgs etnografiska museum* 1960:32-52.

Wassén, H. 1971. Einige wichtige, hauptsächlich ethnographische Daten zum Gebrauch indianischer Schnupfdrogen. *Ethnographische Zeitschrift* 1:47-63.

Wilbert, J. 1987. *Tabacco and shamanism in South America: Psychoactive plants of the World*. New Haven/London: Yale University Press.

Wiley, G. 1971. *An introduction to American Archaeology: South America*. New Jersey: Prentice Hall.

LEVANTAMENTO ARQUEOLÓGICO NAS MARGENS DO RIO ALTO TROMBETAS II: O SÍTIO FAISAL, PARÁ

Lilian Rebellato  

Universidade Federal do Oeste do Pará / University of Gothenburg

Luiz Alexandre da Silva Barbosa

In memoriam

submissão: 01/02/2021 | aprovação: 09/08/2021

RESUMO

O projeto Geoarqueologia na Amazônia (CNPq-UFOPA) tem realizado o estudo etnopedológico e arqueológico junto às comunidades quilombolas que habitam a margem direita do rio Trombetas na Floresta Nacional Saracá-Taquera, município de Oriximiná (PA). No âmbito desse projeto foram identificados, até o momento, 12 sítios arqueológicos pré-coloniais, tendo ocorrido a abertura de uma unidade no sítio arqueológico Faisal, comunidade Juquirizinho, na qual foi obtida grande quantidade de material cerâmico. A região do Trombetas/Nhamundá vem sendo alvo de interesse e pesquisas arqueológicas desde o século XIX até a atualidade devido a ocorrência de ídolos de pedra, muiraquitãs, sítios extensos com terra preta e uma cerâmica indígena antiga ricamente decorada. Nesse artigo, os resultados das cerâmicas coletadas e suas implicações para o entendimento regional de ocupação serão apresentados por meio de uma análise comparativa (sincrônica e diacrônica), e suas implicações sobre a distribuição territorial de grupos pretéritos ao Norte do estado do Pará.

Palavras-chave: Alto Trombetas II; Cerâmica; Konduri; Espinha de Peixe.

ARCHAEOLOGICAL SURVEY ON THE RIGHTS OF RIO ALTO TROMBETAS II: THE FAISAL SITE, PARÁ

LEVANTAMIENTO ARQUEOLÓGICO DE LOS MÁRGENES DEL RÍO ALTO TROMBETAS II: EL SITIO FAISAL, PARÁ

ABSTRACT

The Amazon's Geoarcheology Project (CNPq-UFOPA) has carried out an ethnopedological study within *quilombola* communities living on the Trombetas River in the municipality of Oriximiná (PA). Surveys found out twelve pre-colonial archaeological sites have been identified so far, with the excavation of the Faissal site, in the Juquirizinho community, in which a large amount of ceramic material was obtained. The region of Trombetas/Nhamundá has been a target of interest and archaeological research since the 19th century to the present day due to the occurrence of stone idols, muiraquitãs, extensive sites with black earth and ancient indigenous pottery richly decorated. In this article, the results of the collected ceramics and their implications for the regional understanding of occupation will be presented through a comparative analysis (synchronic and diachronic), and their implications for the territorial distribution of past groups past to the north of the State of Pará.

RESUMEN

El Proyecto de Geoarqueología en la Amazonía (CNPq-UFOPA) ha realizado un estudio etnopedológico y arqueológico con comunidades quilombolas que habitan la margen derecha del río Trombetas en el Bosque Nacional Saracá-Taquera, municipio de Oriximiná (PA). En el marco de este proyecto, hasta el momento se han identificado doce sítios arqueológicos precoloniales, con la apertura de una unidad en el sitio arqueológico Faissal, en la comunidad Juquirizinho, en la que se obtuvo una gran cantidad de material cerámico. La región de Trombetas / Nhamundá ha sido objeto de interés e investigación arqueológica desde el siglo XIX hasta la actualidad debido a la aparición de ídolos de piedra, muiraquitãs, extensos sitios con tierra negra y una antigua alfarería indígena ricamente decorada. En este artículo se presentarán los resultados de la cerámica recolectada y sus implicaciones para la comprensión regional de la ocupación a través de un análisis comparativo (sincrónico y diacrónico), y sus implicaciones para la distribución territorial de los grupos pasados en el norte del Estado de Pará.

Keywords: Upper Trombetas II; Pottery;
Konduri; Espinha de Peixe.

Palabras clave: Alto Trombetas II; Cerámica; Konduri;
Espina de pescado.

INTRODUÇÃO

O projeto Geoarqueologia na Amazônia teve por objetivo realizar o levantamento de solos antrópicos popularmente conhecidos como Terra Preta de Índio (doravante TPA ou Terra Preta Antropogênica), na região Oeste do Pará. Este artigo tratará do levantamento realizado na região nomeada de Alto Trombetas II, em que estão localizadas comunidades quilombolas às margens do rio Trombetas e que apresentam uma série de sobreposições sobre o atual território quilombola. Uma vez que, na margem direita do rio, encontra-se uma Floresta Nacional (FLONA), a Saracá-Taquera, e à sua esquerda, uma Reserva Biológica (ReBIO), a do Rio Trombetas, as duas áreas no município de Oriximiná, Pará.

Até o momento, foram identificados sítios arqueológicos pré-coloniais em contextos de TPA na área de estudo que abrange as comunidades Moura, Curuçá, Juquirizinho, Palhal e Jamari (Figura 1). Trata-se de sítios extensos, implantados nas vertentes ou no topo de áreas mais elevadas no entorno dos lagos às proximidades do rio Trombetas.

Nesse sentido, aqui são apresentados os resultados das análises cerâmicas coletadas em campo na comunidade Juquirizinho, onde o sítio Faisal foi delimitado.

Este trabalho tem o objetivo de apresentar os dados preliminares obtidos a partir da análise do material cerâmico do sítio Faisal, que apresenta predomínio da cerâmica Konduri e intrusão significativa da chamada cerâmica Espinha de Peixe. Espinha de Peixe no mesmo horizonte estratigráfico, sendo pontual a incidência do material Pocó que, tratando-se de uma incidência bastante reduzida na amostragem (dois fragmentos na base da unidade),

Este artigo tratará apenas da coexistência entre as cerâmicas Konduri e Espinha de Peixe. Tal correlação entre tipos cerâmicos distintos, antes de dizer respeito a limites espaciais e temporais de grupos culturais diferenciados, tem o potencial de discutir a interação entre indústrias cerâmicas ao menos em parte contemporâneas. Afinal, trata-se de uma região conhecida pelo contato e inter-relação entre culturas arqueológicas oriundas da Amazônia central e baixo Amazonas, bem como pelo registro etno-histórico e etnográfico da inserção das populações indígenas locais em extensas redes de trocas nas Guianas, onde a calha principal do Amazonas seria um dos polos de atração.

A comunidade Juquirizinho localiza-se a cerca de 50 km rio acima da cidade de Oriximiná. Trata-se de uma comunidade formada por 17 famílias, ao redor do lago Juquirizinho. A história de

ocupação no rio Trombetas por comunidades quilombolas remonta ao século XIX. Inicialmente, elas ocuparam áreas encachoeiradas, local estrategicamente escolhido. Atualmente, estão distribuídas ao longo do curso do rio Trombetas até as proximidades da cidade de Oriximiná e contam com aproximadamente 370 famílias, cujos descendentes estão entrelaçados por relações de parentesco, compadrio e outras afinidades (Funes 2000). Em geral, os núcleos familiares ocupam-se de suas áreas delimitadas pelas roças de mandioca e a vivenda, porém, a exploração de recursos naturais estende-se por quilômetros de distância da área doméstica, com rotas estabelecidas sazonalmente para extração de castanhas-do-brasil (*Bertholletia excelsa*) e de outros produtos, como a andiroba (*Carapa guianensis*) e a copaíba (*Copaifera langsdorffi*). Funes (2000) destaca a divisão dos espaços estabelecidos desde o início da formação dos mocambos, o de morar e o de trabalhar. Até os dias atuais, esse padrão permanece nas comunidades, onde as casas estão próximas às margens dos rios ou lagos, enquanto os roçados ficam no “centro” (ou interior) e, assim, afastados de suas margens (Funes 2000).

Inserido nesse contexto, cinco sítios arqueológicos foram identificados ao redor e nas proximidades do lago Juquirzinho, porém, o único local escavado com abertura de unidade controlada

foi em uma área de roçado. Durante as atividades de campo, além de tradagens para delimitar o sítio, foi aberta uma unidade de escavação de 1m² para controle estratigráfico do sítio.

O local escolhido para abertura dessa escavação foi devido aos relatos dos responsáveis pelo roçado, sra. Rosane Fernandes dos Santos e sr. Faisal Corrêa dos Santos. De acordo com o casal, em uma área de aproximadamente 30 m², eles nunca prepararam a terra para plantações, devido à grande quantidade de cerâmica que aparece quando começam a cavar para abertura das covas (manicujá) para plantar as manivas de mandioca. Tanto o fato de não haver revolvimento do solo devido à plantação e retirada do tubérculo, quanto a grande quantidade de cerâmica, que impedia inclusive a realização de uma tradagem, resultaram na decisão de abertura de uma unidade-teste para verificar a distribuição cerâmica através do perfil.

Os responsáveis pelo roçado relataram também que a comunidade ocupa a área há 21 anos e seu roçado tem, pelo menos, 12 anos, contando o período de pousio de um ano para cada dois de produção. Utilizando o método de níveis controlados e artificiais de 10 cm de profundidade, todo material foi devidamente coletado de acordo com sua categoria e profundidade. Quanto às referências das profundidades retiradas de cada nível, elas foram realizadas com base em um *datum*.

Todo o material coletado foi acondicionado em bolsas plásticas com número de identificação (ID), atrelado às informações referentes à origem, tipo de material, profundidade, data e local da coleta.

Na ficha de escavação, dados referentes ao contexto eram registrados, tais como presença/ausência de TPA, textura do solo, posicionamento dos artefatos, bioturbações e demais observações necessárias, somada à foto de base de cada nível, registrando a distribuição do material. O material arqueológico cessou a 80 cm de profundidade, porém a unidade foi escavada até 100 cm para averiguar a possibilidade de encontrar mais uma camada de ocupação. Além disso, uma tradagem foi realizada no centro da unidade, sem qualquer identificação de vestígio material. Por fim, os perfis da unidade foram desenhados e fotografados (Figura 2). Os comunitários colaboraram de forma integral desde o levantamento dos sítios e durante a abertura da unidade. Um outro artigo se debruçará sobre essa parceria e as conclusões obtidas pela comunidade sobre os antigos habitantes da região, pois diariamente, os comunitários visitavam a escavação e suas impressões também foram registradas, porém, não serão tratadas neste texto.

Os resultados da análise do material cerâmico onde o sítio Faisal está inserido apontam para um quadro semelhante ao já evidenciado em termos de variabilidade do material cerâmico no mesmo

horizonte estratigráfico, tal como apontado na literatura (Guapindaia 2008, Hilbert 1955, Hilbert & Hilbert 1980, Jácome 2017, Panachuk 2016) e para a região de incidência da cerâmica Konduri. Estudos que se debruçaram sobre esse material apontam a incidência de, ao menos, três tipos cerâmicos com cronologias distintas: o Pocó, de estratigrafia mais profunda e antiga (I a.C. e IV d.C.), caracterizando-se pela utilização da policromia, modelado e incisões como decoração; o Konduri, mais recente (entre X e XV d.C.), associado à tradição Inciso-Ponteadada, sendo marcado pela profusão de modelados, incisões e ponteados como motivos decorativos, bases trípedes com suportes cônicos e adornos biomorfos; e por fim, o Espinha de Peixe, associado à decoração incisa descrita com a forma de espinha de peixe, mas sem grande aprofundamento em sua análise na literatura disponível, tampouco datação.

Ao procurar compreender o contexto de ocupação na área de pesquisa, após observar a distribuição de dois conjuntos distintos cerâmicos que compartilham alguns níveis de distribuição estratigráfica, levou-se em consideração sua contextualização no próprio sítio (contextualização interna), junto com o cruzamento de dados oriundos da etapa de escavação, inserindo-os num panorama regional do povoamento indígena do Trombetas por meio do levantamento bibliográfico

de pesquisas arqueológicas, etno-históricas e etnográficas. O objetivo alcançado foi justamente o cruzamento de dados de frequência cerâmica entre os níveis e horizontes estratigráficos com os dados oriundos de campo, provenientes de tradagens e de uma unidade de escavação. Apesar de preliminares, realizou-se o exercício de inter-relacionar contextos etno-históricos e etnográficos aplicados ao material arqueológico encontrado. O objetivo, portanto, foi aplicar conceitos desenvolvidos por Schaan (2012), dentre outros autores, no que tange o desenvolvimento de uma Arqueologia Interpretativa, inserindo questões referentes a relações interculturais regionais e multiétnicas.

2 A CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E REGIONAL

As primeiras informações sobre a ocupação indígena do rio Trombetas foram produzidas no âmbito das primeiras viagens e explorações ibéricas entre meados do século XVI e primeira metade do XVII. De um modo geral, esses relatos caracterizam a região como bastante povoada em sua foz, com a existência de grandes aldeias, havendo referência principalmente aos índios Conduris (Conuris, Condurizes).

A contextualização regional promoveu uma pesquisa bibliográfica de extenso material

publicado sobre a região e, devido ao grande volume de referências, foram privilegiadas as leituras referentes às pesquisas arqueológicas desenvolvidas na região e proximidades (Alves 2018, Guapindaia 2008, Guapindaia & Lopes 2012, Gomes 2011, Hilbert 1955, Hilbert & Hilbert 1980, Jácome 2017, Panachuk 2016, Schaan 2016), as fontes etno-históricas que permitiram a reconstituição do panorama de ocupação indígena do baixo Trombetas ao longo do período colonial (Acuña 1994 [1641], Bettendorff 1990 [1698], Fritz 1918, Heriarte 1964 [1663], Porro 1996, 2008, Ugarte 2009) e aos trabalhos etnográficos ou historiográficos que trabalharam com a ideia da existência de extensas redes de relações de troca entre as populações indígenas da Guiana desde o período pré-colonial (Caixeta de Queiroz 1999, 2008, Dreyfus 1993, Farage 1991, Gallois 1986, Gallois et al. 2005). Durante a execução do projeto de pesquisa, uma problemática surgiu e passou a guiar a análise e as leituras, que foi o da aparente interação nos mesmos níveis estratigráficos das cerâmicas Konduri e Espinha de Peixe, o que já havia sido verificado por pesquisas anteriores em outros sítios da região. Por que indústrias cerâmicas tão distintas em aspectos tecnológicos e estilísticos surgem no mesmo contexto? Que tipo de interação sociocultural tal materialidade poderia representar/expressar?

3 O CONTEXTO ETNO-HISTÓRICO

De acordo com os relatos, o chefe Aparia havia alertado frei Gaspar de Carvajal (1541-42) de que ao descer o Grande Rio, os exploradores espanhóis iriam se deparar com a Grande Chefe, que comandava uma área bastante populosa e hostil. O que surpreendeu Carvajal nesse encontro foi terem se confrontado com uma grande quantidade de mulheres guerreiras, descritas como altas, robustas, com cabelos longos trançados e que usavam apenas uma tanga (Souza 2009). Carvajal também indica a submissão dos povos que habitavam a região Nhamundá-Trombetas a esse senhorio de mulheres situado no interior, cuja chefia seria exercida por uma guerreira conhecida como *Coñori* (Porro 1996:58-59, Ugarte 2009:12).

Maurício de Heriarte (1964 [1662]: 38) refere-se aos índios do Trombetas como tendo “os próprios ídolos, cerimônias e governo que tem os Tapajó”, o que poderia indicar hierarquização de chefia, pois entre os últimos cada “rancho” era governado por um chefe principal e a todos governaria um “principal grande” (Heriarte 1964 [1662]: 38). O cronista ainda os caracteriza como inclinados a festas e “borracheiras”, utilizadores de trombetas, arcos e flechas, e produtores de “muita e boa louça [de barro] de toda sorte”, assim como eram os Tapajó (Heriarte 1964 [1662]::39).

As referências conjuntas aos índios do

Trombetas e Tapajós não são fortuitas e indicam similaridades socioculturais entre as populações que as habitavam. Aproveitavam-se bastante da caça e pescaria no Amazonas, que era muito abundante em peixes, tartarugas e peixes-boi. Suas roças eram fartas de mandioca e nos lagos crescia muito arroz, a partir do qual produziam vinho, que era “contratado”, assim como o eram as louças de barro, com outras províncias de índios (Heriarte 1964 [1662]:39).

Heriarte (1964:38) cita ainda a existência de outros povos denominados Bobui, Aroase, Tabao, Curiato “e muitos outros”, enquanto Cristóbal de Acuña (1994 [1641]), além de se referir aos Cunuri ou Conduri residentes na foz, indica a ocupação de Apanto, Taguau e Cacará, rio acima (Acuña 1994 [1641]), o que aponta também para a diversidade étnica existente na região à época do contato com os europeus.

O avanço da ocupação luso-brasileira pelo rio Amazonas a partir de meados do século XVII provocou rápida depopulação entre as populações indígenas devido a epidemias, conflitos, escravização e migrações forçadas provocadas por expedições de guerra, resgate e incursões missionárias. Esse panorama promoveu reconfigurações territoriais e transformações socioculturais, étnicas e políticas entre as populações que viviam tal contexto, não raro, havendo o deslocamento de grupos para

áreas afastadas da calha principal do Amazonas, que exerceram pressão sobre outros povos que já habitavam essas regiões (Hemming 2007, Whitehead 1993).

A atuação missionária no Trombetas foi exercida pelos jesuítas até 1693 e, a partir de então, passou para a responsabilidade dos padres franciscanos da Ordem Secular da Piedade (Leite 1950). Betendorff (1990), superior da missão jesuítica no Grão-Pará, data em 1658 o estabelecimento da primeira missão entre os Condurize, que logo foi abandonada, sendo as aldeias, alvos de visitas dos padres. Fritz (1918 [1691]) localiza em seu mapa os Condurize como habitantes do interior da região e da área onde seria construído o forte dos Pauxis, atual Óbidos. No início do século XVIII, a relação do missionário frei Francisco de São Manços (1725-1727) não cita povoamento no baixo curso do rio Trombetas até a cachoeira Porteira, não havendo referência aos Condurize (Porro 2008), sendo tal panorama provável consequência dos sucessivos descimentos realizados para a aldeia missionária do Nhamundá (São João Batista), atualmente a cidade de Faro.

O panorama etnográfico do Trombetas é marcado a partir de então pelo povoamento de grupos de línguas Karib em suas cabeceiras, como no Mapuera, Cachorro e Erepecuru, que são áreas de difícil acesso e que se mantiveram relativamente

“preservadas” das incursões coloniais. A julgar pelos relatos do próprio frei Francisco de São Manços e de viajantes e naturalistas que percorreram a região no século XIX, tal como Schomburgk (1835-39), Brown (1876, 1878) e o casal Coudreau (1899-1900), tratava-se de uma área de ocupação e conformação étnica dos Waiwai, que incorporaram diversos grupos Yana e outros, como os do complexo Tarumã-Parukoto. Esse complexo cultural, por sua vez, engloba grupos autônomos e interdependentes ao mesmo tempo, com estabelecidas relações comerciais, rituais e matrimoniais, dentre elas, os Karapawyana, os Waiwai, os Katuena, os Hixkaryana, os Mawayana, os Xowyana, os Tikyana, os Xereu, os Tunayana, os Kamarayana, os Yaiپیyana e os Pianokoto, bem como os indígenas isolados, que habitavam uma extensa área compreendida pelas bacias dos rios Trombetas, Jatapu, Anauá, Nhamundá e Mapuera (Caixeta de Queiroz 2008).

No final do século XIX e início do XX, os grupos pertencentes ao complexo cultural Tarumã-Parukoto viviam dispersos na fronteira do Brasil com a Guiana, nas cabeceiras dos rios Essequibo e Mapuera, os Waiwai, por exemplo, viviam em pequenos assentamentos de 20 a 50 pessoas e, com a intensificação do processo colonizador, estariam dizimados pelas epidemias trazidas pelo contato com não indígenas se não fosse os casamentos

arranjados com os Mawayana, os Katuena, os Hixkaryana, os Xereu, os Tiriyo e os Wapichana, fato comum de ocorrer com mulheres desses outros povos (Caixeta de Queiroz 1999).

De acordo com Caixeta de Queiroz (1999), o início do século XX para essa região foi marcada pelo processo de reconfiguração étnica em meio ao contato com missionários, comissões de demarcação de limites e frentes de atração de ambos os lados da fronteira Brasil e Guiana. Os Waiwai foram reconhecidos como participantes de redes de troca que atravessavam a região interior das Guianas e Norte do Brasil, contribuindo com o circuito de bens, como algodão, cães de caça, raladores de mandioca, papagaios falantes e contas de vidro (Caixeta de Queiroz 1999). Além da materialidade em si, esse intercâmbio articulava diversos tipos de relações simétricas e/ou assimétricas, tais como casamentos, alianças, inimizades e domínio, além de ser responsável pela propagação de ideias, línguas, cosmologias, informações e epidemias, dentre outras dimensões intangíveis (Gallois 1986, 2015).

As extensas redes de troca articularam, direta ou indiretamente, diversos povos indígenas desde o litoral da Guiana até a calha principal do Amazonas possivelmente desde o período pré-colonial e chegaram mesmo a integrar mercadorias holandesas e escravidão indígena

a partir do século XVII (Dreyfus 1993; Farage 1991). A circulação de humanos e não humanos, ideias e objetos por grandes extensões territoriais, somada a uma profundidade temporal do complexo Tarumã-Parukoto, reúne os elementos centrais para o desenvolvimento de uma Arqueologia regional capaz de resgatar a história indígena anterior à chegada dos europeus na região. No entanto, faz-se necessária a contextualização tanto da sociabilidade entre esses povos como de sua cosmologia. Gallois (1999) reflete sobre a concepção ocidental sobre terra e territorialidade e o impacto de um território fixo para os Waiãpi quanto à necessidade de regulamentação fundiária e proteção de áreas indígenas durante as décadas de 1980 e 1990. O conceito de limite de um território era alheio à cosmologia e sociabilidade do grupo. Gallois esclarece também que a noção de um “nós” Waiãpi surgiu a partir da apropriação de uma territorialidade limitada, ambas construções, a saber: “nós” e de “territorialidade” são interdependentes (Gallois 2000:48).

A impressão dada por frei Francisco de São Manços sobre o vazio ao longo do Trombetas, ao menos onde suas águas são “mansas” remete também à questão das pressões que a colonização exerceu na calha do rio Amazonas e a necessidade de fuga desses grupos relatados pelos jesuítas, ou adesão, quando Manços relata os descimentos.

Pode-se dizer que um “corredor” foi aberto devido aos deslocamentos dos grupos indígenas ao longo do rio Trombetas.

Por outras razões, e após a segunda metade do século XIX, fugindo da escravidão, imposições a trabalhos forçados somados a maus-tratos, grupos afrodescendentes passam a subir o Trombetas para criarem os primeiros núcleos de resistência e abrigo, chamados de mocambos. Libertando-se das fazendas, plantações e núcleos urbanos de Santarém, Alenquer e Óbidos, as primeiras ocupações desses grupos estabeleceram-se acima das cachoeiras do Trombetas e Curuá (Funes 2015). Aproveitando-se da característica acidentada da geografia local, esses atores passaram a povoar a área e construir comunidades. De acordo com O’Dwyer (2002), as comunidades quilombolas da região de Oriximiná são conhecidas por seu isolamento geográfico em relação às demais comunidades localizadas ao longo do rio Amazonas e seus afluentes. O casal Coudreau e o botânico Ducke atentaram-se para o isolamento dessas comunidades no início do século XX, fazendo referência à dificuldade de acessar a região devido aos acidentes geográficos. Esse isolamento estratégico deveu-se, principalmente, ao difícil acesso dado às barreiras naturais existentes na região que naturalmente protegiam os mais recentes ocupantes de seus perseguidores, o

que acabou mantendo as práticas tradicionais de manejo da paisagem bem como a preservação de recursos naturais e da identidade cultural desses povos (O’Dwyer 2002). Com o fim do regime escravocrata brasileiro, muitas comunidades remanescentes de quilombo passaram a descer o rio e a ocuparem também o baixo curso do Trombetas, a jusante dos trechos encachoeirados (Acevedo & Castro 1998, Funes 2000, 2005, Gomes 2005, Grupioni & Andrade 2015).

Durante o processo inicial de constituição das comunidades quilombolas, locais com pontos de observação estratégicos, ao mesmo tempo, escondidos para observadores desde o leito do rio e onde fosse possível plantar e com natureza generosa, eram os escolhidos para moradia (Funes 2015). Tratando-se de uma região completamente desconhecida, esses grupos tiveram que desenvolver uma forma de aprendizado com esse espaço para garantir sua sobrevivência, pois aquelas matas circundadas por lagos, igarapés e o Rio Grande (Trombetas) chegaram a formar verdadeiros labirintos para o viajante desavisado. Grande parte desse aprendizado foi apreendido pelo contato com os grupos indígenas ocupantes da região, os quais tinham domínio do ambiente e de seus regimes, cujo controle de seu território era pleno (Funes 2015).

Atualmente, ainda que reconheçam a cerâmica

arqueológica como de produção indígena pretérita, tais artefatos funcionam como vetor de identidade para as comunidades quilombolas, na medida em que são inseridas numa concepção de territorialidade comum de ocupação humana de longa duração, cujo aspecto mais recente diz respeito ao povoamento por grupos de origem afro-brasileira a partir de meados do século XIX. Desse modo, tais comunidades estabelecem interpretações próprias e relações de convivência e apropriação dos vestígios arqueológicos da região, esses aspectos serão abordados em outros artigos, por ora, apresenta-se o panorama das pesquisas arqueológicas desenvolvidas na região e seus resultados. Por fim, a presença e reocupação da área pelas comunidades afrodescendentes estabeleceu uma sequência de sobreposições, agora registradas historicamente, que ocorre ao longo do rio Trombetas, e que se inicia desde próximo à cidade de Oriximiná até a montante da cachoeira da Porteira. De acordo com a Comissão Pró-Índio, as comunidades do Alto Trombetas I têm seu território parcialmente titulado e as do Alto Trombetas II não titulado (CPI-SP 2020).

4 INÍCIO DAS PESQUISAS ARQUEOLÓGICAS

O início das pesquisas arqueológicas na região amazônica e, por conseguinte, na área do Trombetas, remete à segunda metade do século

XIX com os estudos pioneiros e exploratórios do geólogo Hartt (1875), do botânico Barbosa Rodrigues (1875) e do fundador do Museu Paraense, Ferreira Pena (1877), todos citados por Sanjad (2011). Esse período foi marcado por explorações de locais desconhecidos no Brasil, apoiadas pelo Imperador, que buscava identificar exemplares da fauna, flora e de povos originários, projetando, na época, a ciência brasileira no âmbito científico internacional (Gomes 2020).

Já no início do século XX, os levantamentos arqueológicos realizados por Curt Nimuendajú identificam o estilo cerâmico da região do Nhamundá-Trombetas como Konduri (diferenciando-o da cerâmica Santarém) em referência aos Condurize, povos locais registrados pelos cronistas coloniais (Guapindaia 2008, Gomes 2011, Schaan 2016). A denominação foi descrita por Hilbert na década de 1950 como uma cerâmica marcada pelo uso de grande quantidade de cauixi como antiplástico, profusão de modelados, incisões e ponteados como motivos decorativos, bases tripodes com suportes cônicos, adornos biomorfos, dentre outros aspectos (Hilbert 1955). A retomada de pesquisas sobre esse estilo, na década de 1980, a definiram como uma cerâmica geralmente bem oxidada, formada por vasilhas em forma de tigelas rasas e fundas, vasos com bordas extrovertidas espessadas externamente ou

assadores de mandioca. Tanto as bordas das tigelas, como dos vasos e assadores apresentam decoração incisa, executada com motivos retilíneos. Já as bases variam entre planas, em pedestal e anelares, sendo a mais típica a base trípode, com suportes cônicos, simples ou decorados com modelado biomorfo, de 3 a 15 cm. A decoração diagnóstica apresenta incisões inciso-ponteadas, com aplicação de botões, filetes aplicados e adornos bimorfos altamente complicados (Hilbert & Hilbert 1980).

Hilbert e Hilbert (1980) também identificaram na região a cerâmica denominada Pocó, caracterizada pela utilização da policromia, modelada, tendo incisões como decoração cauixi e o cariapé como antiplástico predominante e vasos carenados. Baseados em dados estratigráficos e datações, os autores concluíram que a cerâmica Konduri – associada à tradição Inciso-Ponteada – está relacionada tanto estilisticamente quanto cronologicamente ao complexo cerâmico Santarém (Meggers & Evans 1961, Simões 1972); ambas mais recentes e associadas às populações relatadas pelos primeiros exploradores no período inicial de contato; enquanto a Pocó seria mais antiga (65 a.C. e 205 a.D), com características relacionadas às cerâmicas barrancoide do rio Orinoco (Hilbert & Hilbert 1980).

Outro tipo cerâmico definido por Hilbert (1955) na região que abrange Nhamundá-Trombetas, ainda

de forma imprecisa, foi o chamado estilo Globular, que corresponde a uma cerâmica semelhante à Konduri, mas na qual é utilizada menor quantidade de cauixi como antiplástico, o que a torna menos áspera e dura (Hilbert 1955). Quanto ao aspecto decorativo, o Globular seria caracterizado pela composição de linhas e pontos incisos, além de apêndices redondos ou ovais, que podem ser lisos ou com aplicação de orifícios circulares e ovais no topo. Quando comparada à Konduri, ela apresenta decoração plástica mais sóbria, sendo identificada em sítios de TPA próximos ao rio Amazonas, como em Oriximiná, Lago Sapucu, Terra Santa e Faro (Hilbert 1955).

Hilbert (1955) também diferenciou um tipo de cerâmica com antiplástico de areia e decoração plástica predominantemente formada por motivos incisos em forma de espinha de peixe e botões achatados de forma cônica. O autor descreveu a cerâmica como dura, áspera, com a superfície alisada, sem pintura e com a decoração plástica aplicada na porção superior externa do vaso (Hilbert 1955). O autor não apresenta datações para esse tipo de material, tampouco algum tipo de modelo explicativo para sua ocorrência.

Pesquisas sistemáticas seriam retomadas na região a partir da década de 1980 com os estudos de Arqueologia Preventiva relacionados aos empreendimentos ligados à exploração

de bauxita e infraestrutura energética, o que promoveu a ampliação dos levantamentos de sítios e escavações, cujos resultados refinaram as cronologias obtidas até o momento e permitiram maior acuidade na caracterização de sua cultura material. Em Porto Trombetas, nas décadas de 1990 e 2000, Guapindaia (2008) investigou sítios localizados em ambientes ribeirinhos (rios e lagos) e no interflúvio. Nos primeiros, foram identificados sítios de habitação com TPA e grande quantidade de material litocerâmico associado às ocupações Pocó e Konduri nos mesmos sítios. Já no interflúvio, os sítios são menos densos, alguns sem TPA e apenas com cerâmica Konduri. As datações obtidas evidenciaram maior antiguidade para os horizontes associados à cerâmica Pocó com intervalo de ocupação entre II a.C. e IV d.C., enquanto a cerâmica Konduri foi datada entre o século X e XV d.C. (Guapindaia 2008).

A Scientia Consultoria identificou sítios de TPA associados às cerâmicas Pocó e Konduri nas regiões dos rios Trombetas (PA) e Nhamundá (AM) em diferentes ambientes ou próximos à calha do Amazonas (Panachuk 2016). Em alguns sítios, à semelhança do ocorrido nas pesquisas de Guapindaia (2008), a cerâmica Pocó compartilhava o mesmo espaço com a Konduri até níveis mais superficiais, não ocorrendo hiatos de ocorrência entre esses materiais, ainda que a fase Pocó seja mais

antiga (I a.C. e III d.C.) do que a Konduri (XIV d.C.). A cerâmica Pocó apresenta uma extensa distribuição geográfica, principalmente na calha do Amazonas assim como a inserção da cerâmica Konduri na região do baixo Amazonas, ambas conduzem a uma ampla discussão sobre interculturalidade no baixo e médio Amazonas, respectivamente. Gomes (2011) descreve a ocorrência da cerâmica Pocó no sítio Aldeia, Santarém (PA), datando de 1800 a 3020 a.P., em certos contextos ocorrendo em associações com fragmentos hachurado-zonado, indicando uma diversidade de grupos coexistindo e interagindo na região (Gomes 2011). Para Neves et al. (2014), a ampla distribuição da cerâmica Pocó na Amazônia indicaria um novo padrão de ocupação, interpretado como resultado dos primeiros reflexos de antropização da paisagem constituída por sociedades responsáveis pelas formações iniciais das TPA. Devido sua ampla extensão geográfica, profundidade temporal, particularidade estilística associada ao início da formação das TPA, os pesquisadores entenderam que se tratava não apenas de uma fase, mas de uma tradição cerâmica, denominada desde então de Pocó-Açutuba (Neves et al. 2014). A transição da cerâmica Pocó para Konduri apresenta-se ainda como um ponto a ser pesquisado, pois ora aparecem associados nos mesmos níveis estratigráficos, ora sobrepostos. Neves et al. (2014) interpretam como

uma possível transição belicosa, porém ainda não há dados suficientes para confirmação, no presente trabalho, se as duas cerâmicas não compartilham o mesmo substrato, porém, a amostragem não é suficiente para validar ou falsear tal hipótese

Uma característica que poderia estar associada a questões bélicas e distribuição cerâmica seria uma lacuna na distribuição da cerâmica policrômica existente entre o atual município de Parintins e a foz do rio Tapajós, como apontado por Stengorg, Schaan e Amaral (2012), área cuja cerâmica está associada a tradição incisa ponteadada. Nimuendajú constatou que Parintins (AM) seria a última fronteira para a cerâmica Konduri e, a partir desse ponto, a distribuição da policromia a Oeste, está representada pelas cerâmicas Guarita e Itacoatiara. A partir da foz do rio Tapajós, a policromia estaria representada a Leste pela cerâmica Marajoara (Stengorg, Schaan, & Amaral 2012). Gomes (2011) revisita informações etno-históricas nesta região durante e pós-contato e as interpreta como expressão da existência comum de formas de organizações sociais e cosmológicas entre esses grupos, que vão muito além de uma simples correlação estilística-cronológica entre as cerâmicas Konduri e Santarém.

Quanto aos levantamentos realizados no Trombetas, tanto a Pocó como a Konduri estão

bem mais evidenciadas e estudadas, quanto as pouco compreendidas cerâmicas do tipo Globular (Hilbert & Hilbert 1980) e Espinha de peixe (Hilbert 1955). Quanto à Espinha de Peixe, foco deste artigo, o autor a caracteriza por conter areia (quartzo) como antiplástico, com fragmentos pouco espessos, densos e decorados com motivos incisos e adornos circulares.

Se no contexto regional, as cerâmicas Konduri e Santarém apresentam associações que sugerem contemporaneidade, exprimindo muito mais que uma simples relação de troca, no contexto local, a Konduri e a Espinha de Peixe, compartilham a mesma proximidade estratigráfica remetendo, por um lado, à certa fluidez dos territórios, trocas, redes e organizações cosmopolíticas; mas por outro, como apontado por Jácome (2017), tal simultaneidade pode decorrer de processos pós-deposicionais devido à movimentação de solo pela coleta de mandioca, realizada tanto em tempos pretéritos como atuais em alguns sítios levantados.

Pesquisas recentes desenvolvidas no âmbito do projeto Norte-Amazônico (UFMG) nos rios Cachorro e Mapuera, afluentes do Trombetas, identificaram a variabilidade no material cerâmico identificado nos sítios arqueológicos da região. Os resultados desses trabalhos indicaram a possibilidade de múltiplas influências culturais

oriundas tanto da região do rio Amazonas como daquelas da Guiana. Jácome (2017) traça um modelo explicativo no qual os sítios que estariam situados próximos ao rio Trombetas apresentariam cerâmica com características similares à Konduri, bem como a Espinha de Peixe, ambas distintas entre si, a primeira apresentando maior quantidade de cauxi. Quanto à segunda, apresentaria misturas de argilas com predominância de antiplásticos minerais, os motivos decorativos diagnósticos estariam associados a características específicas, respectivamente. Sítios situados mais a Norte, no alto Mapuera, apresentariam traços mais próximos aos das cerâmicas da Guiana, tais como a Koriabo, a Tarumã e a Rupununi, com incidência maior de mineral como antiplástico (Jácome 2017).

O estudo de Alves (2018) identificou fragmentos de vasos de gargalo em coleções de material Konduri e suas relações de similaridade com a cerâmica Santarém, que é a que apresenta os vasos de gargalo como um de seus elementos diagnósticos. Schaan (2016) aponta para a existência de interações entre os povos Konduri e Tapajó, o que se expressaria em suas respectivas cerâmicas, validando assim algumas fontes etno-históricas e estudos arqueológicos anteriores. Gomes (2010) observou que a vasos de gargalo na cerâmica Tapajônica foram confeccionados para guardar líquidos e abordou o caráter cerimonial

desses artefatos, classificando-os como uma tecnologia xamânica, ou seja, de que tais objetos intermediaram as relações entre seres humanos e não humanos, além disso, a tecnologia cerâmica também representaria um sistema de pensamento e de organização social.

Em seu levantamento arqueológico realizado na região do Tapajós, Schaan (2016) identificou cerâmicas de estilo Konduri em quatro sítios arqueológicos no baixo Tapajós. Além das cerâmicas com características Konduri, a pesquisadora também identificou fragmentos com incisões que remetem aos motivos Espinha de Peixe. Dessa forma, ao contrário do contexto hierarquizado encontrado no Marajó, as evidências encontradas na região do Tapajós sugerem que os grupos que habitaram essa região não apresentavam estratificação, tampouco centralização, mas sim as evidências apontaram para uma história cultural comum por meio de um viés focado em atividades econômicas especializadas, internas e externas a este sistema, que também englobaria rituais religiosos (Schaan 2016). Assim, trocas entre regiões economicamente especializadas, ou aproximações ritualísticas associadas a interações xamanísticas, que representavam um sistema de pensamento e de organização social comum, remete a um fluxo de matéria e espírito que é personificado principalmente nos motivos

cerâmicos, mas não apenas, pois uma série de materiais líticos também representa uma extensa rede de contato entre distintos grupos.

5 AS ANÁLISES

A análise do material cerâmico foi realizada com fragmentos diagnósticos (bordas, bases, carenas, apliques/adornos e corpos decorados) de modo a orientar a organização e interpretação dos dados a partir da perspectiva da integração desses fragmentos ao artefato, no caso, vasilhames cerâmicos reconstituídos (Oliveira 2005). A análise foi realizada de modo a dispor as informações observadas em cada fragmento diagnóstico numa ficha de análise, baseada na metodologia desenvolvida pelo projeto Baixo Amazonas. As análises quantitativas, tecnológicas e de atributos baseiam-se em Sheppard (1985) e Rice (2005) e para nomenclaturas, em Chmyz (1976).

Tal análise foi orientada de modo a permitir o tratamento estatístico dos atributos e de suas variáveis por meio de planilhas de dados do programa Microsoft Excel (OpenOffice). O material foi triado de acordo com sua característica diagnóstica como borda, base, parede decorada e adornos/apêndices. Dentre os atributos analisados, foram selecionados os tipos de antiplástico, de queima, da tecnologia de manufatura, a decoração

(plástica e/ou pintada), o tratamento de superfície e a espessura das paredes. Todos lançados em planilha que, após análise comparativa, possibilitou a identificação de diferenciações consistentes entre uma indústria e outra.

Os dados foram dispostos em porcentagem numa perspectiva sincrônica (horizontal) a partir de comparativos com o material do mesmo nível (a cada 10cm) e numa perspectiva diacrônica (vertical) de modo a verificar o comportamento das variáveis entre os níveis. Desse modo, objetivou-se apreender as possíveis interações entre os tipos cerâmicos distintos, a saber, Konduri e Espinha de Peixe, e se tal diferenciação é factível. Análises referentes à cadeia operatória não serão apresentadas neste artigo.

Ao final, o resultado foi a elaboração de um panorama geral a respeito da Arqueologia do Alto Trombetas II, em especial, da ocupação relacionada à cerâmica Konduri, e a inserção dos dados da análise do material cerâmico do sítio Faisal neste contexto, indicando similitudes e diferenciações em relação aos resultados de pesquisas anteriores realizadas em áreas adjacentes e contribuindo com as principais discussões em voga sobre a Arqueologia da região, tais como definição de áreas culturais, suas inter-relações e formação de sociedades complexas na Amazônia pré-colonial.

6 RESULTADOS OBTIDOS

De um total de 2.448 fragmentos, foram analisadas 326 cerâmicas que corresponderam à amostra definida pela metodologia proposta, ou seja, considerar fragmentos diagnósticos maiores de 5 cm. A partir da análise do material cerâmico oriundo dessa escavação foram identificados os fragmentos Konduri e Espinha de Peixe no mesmo horizonte estratigráfico.

Do total analisado, 13% da amostra (41 fragmentos) apresentam características da cerâmica Espinha de Peixe e os demais, 87% da amostra, são Konduri, somando um total de 285 fragmentos. As primeiras ocorreram com mais frequência entre os níveis 10-20 cm e 20-30 cm, ainda que se estendam até o 40-50 cm. Já as Konduri se estendem da superfície até o nível 50-60 cm com maior quantidade nos dois primeiros níveis (0-10 cm e 10-20 cm). A camada ocupacional constituída por TPA ocorre até o nível 40-50 cm e coincide com o maior adensamento de material cerâmico (Gráfico 1 e 2).

A análise de indústrias cerâmicas foi realizada por trabalhos anteriores e os resultados apresentam similaridades na distribuição da cerâmica Espinha de Peixe no perfil estratigráfico em relação à associação com outros conjuntos cerâmicos. No caso do sítio Faisal, sua predominância encontra-se principalmente entre 10 a 30 cm de profundidade,

com 15 fragmentos em cada nível (Gráfico 2).

A maior parte da amostra analisada da cerâmica Konduri é formada por bordas (simples e decoradas) compondo 75% da amostra, seguida pelas bases compostas por 12,98% da amostra, corpos decorados somam 6,66%, bases tripodes são 3,85% e adornos/apêndices representam 1,4% da amostra. Já a cerâmica Espinha de Peixe também está formada em sua maior parte por fragmentos de borda com 70,7% da amostra, corpos decorados representam 21,95% e adornos/apêndices são 7,31% da amostra.

A cerâmica Konduri foi produzida com a técnica de acordelamento (roletado) e compõe 91,6% da amostra, já o modelado está presente em apenas 8,4% da amostra, identificado nos apêndices, nas bases tripodes cônicas e decorações plásticas aplicadas. Um padrão semelhante ocorre na Espinha de Peixe confeccionada com a técnica do acordelado em 87,80% da amostra, havendo fragmentos modelados com adornos em 12,19% da amostra. Quanto à queima incompleta, ela apresentou uma maior diferenciação em relação à proporção, sendo a cerâmica Konduri com queima incompleta em 73,7% da amostra, enquanto a Espinha de peixe apresentou 56,09% da amostra. Em relação à queima completa apenas 26,3% da cerâmica Konduri apresentaram esse atributo, enquanto uma proporção mais significativa (em

relação à Konduri) de cerâmicas Espinha de Peixe apresentaram queima completa, contabilizando 43,90% da amostra.

A cerâmica Konduri apresentou espessura fina com maior incidência de até 1 cm de parede dos fragmentos em 54% da amostra, sendo significativa também espessura entre 1,1 a 2 cm em 41% da amostra e pontual acima desses intervalos, isto é, a espessura entre 2,1 a 3 cm em apenas 2% da amostra e os fragmentos mais espessos (acima de 3 cm) referem-se aos assadores, com 3% da amostra. Já na cerâmica Espinha de Peixe, os fragmentos alisados e finos situados no intervalo entre 0,1 e 1 cm representam 95,12% da amostra e com antiplástico de mineral (areia) em 100% dos fragmentos.

O antiplástico predominante na cerâmica Konduri é o cauixi, havendo grande proporção desse tipo de material na pasta, o que torna a cerâmica bastante porosa, leve e friável. Por vezes, a proporção do cauixi é menor, o que torna a cerâmica pouco mais dura. O tratamento de superfície Konduri é alisado em ambas as superfícies e foi identificado em 86,3% da amostra, mas, devido ao caráter poroso da cerâmica, há um significativo número de fragmentos com perda de alisamento em 13,7% da amostra.

Os tipos decorativos Konduri são, na maioria, plásticos em 16,84% da amostra, havendo pequena

proporção de pintada em 3,5% da amostra. Devido ao caráter poroso e friável da cerâmica é possível que o tipo pintado aqui representado pelo vermelho esteja sub-representado na amostra devido à maior facilidade de perda. Dentre as decorações plásticas, as mais frequentes são o modelado inciso-ponteado e suas variações, inciso (simples e com motivos retilíneos e curvilíneos), ponteado, entalhado, adornos biomorfos, adorno nodular e perfurações.

No material Espinha de Peixe peixe, a proporção de material decorado é de 31,7% em relação à amostra total, sendo predominante os tipos decorativos plásticos, sobretudo, as incisões com motivos geométricos do tipo Espinha de Peixe citado na literatura. Foram verificados dois adornos circulares com perfuração aplicada junto à borda. Há apenas um fragmento com possível pintura vermelha. Em comparação com a cerâmica Konduri, é mais densa e menos friável, o que pode ter interferido no melhor grau de preservação que a superfície desta cerâmica apresenta em relação àquela.

7 CONCLUSÕES

De acordo com os resultados obtidos tanto em campo como em laboratório, observou-se que, de fato, os dois tipos cerâmicos “convivem” nos mesmos níveis estratigráficos de TPA, não havendo aparentemente diferenciação quanto a esse aspecto.

A coexistência do material Konduri e Espinha de Peixe nos mesmos níveis estratigráficos aponta para (i) o revolvimento do solo pelas atividades agrícolas pretéritas e recentes (especialmente as roças de mandioca) nos sítios pesquisados, o que seria responsável pela mistura de horizontes de ocupação diferentes; (ii) pela produção e utilização dessas cerâmicas distintas pela mesma população; (iii) pela coexistência de grupos culturais com indústrias cerâmicas diferentes provenientes de trocas e fluidez de comunicação em ampla região. Ao traçar interpretações a respeito da ocorrência da cerâmica Espinha de Peixe na região, buscou-se uma forma de análise e de apresentar os resultados que não a diluísse em meio às quantificações da cerâmica Konduri.

O levantamento de hipóteses com relação à coexistência de duas indústrias cerâmicas na área de pesquisa não será totalmente respondido nesse artigo, no entanto, de acordo com o depoimento dos moradores da região, provavelmente a questão do revolvimento pós-deposicional do solo devido à retirada dos tubérculos da mandioca seja a que contenha menor probabilidade de ser validada, porém, outras formas de perturbações estratigráficas ocorrem em contextos pós-deposicionais, e isso não descarta posteriores análises levando em consideração o contexto ambiental o qual o material está inserido. Um

aspecto importante para os levantamentos dos sítios na paisagem foi a participação dos moradores das comunidades, cujo conhecimento da área e entendimento das dinâmicas sazonais de cheias, vazantes, bem como reconhecimento de áreas com presença de TPA foi de fundamental importância. Os trabalhos em parceria continuam e serão divulgados em outros artigos, com foco na Arqueologia Colaborativa.

A hipótese da pesquisa, portanto, é a de que a cerâmica Espinha de Peixe seja intrusiva num contexto arqueológico regional em que predominam as cerâmicas Konduri e Santarém, que possuem aspectos tecnológicos e estilísticos marcadamente distintos daquela. A interpretação de que a cerâmica Espinha de Peixe seja resultado da inserção das populações indígenas que habitavam a região nas redes de troca da Guiana e calha principal do Amazonas é corroborada pela literatura etno-histórica e etnográfica. Trata-se de um material de incidência recorrente nos sítios arqueológicos da região, ainda que menos significativo do ponto de vista quantitativo, quando comparado ao Konduri, ocorrendo tanto do baixo Trombetas como em seus tributários (Mapuera, Cachorro e Erepecuru).

Schaan (2014) apresentou severas críticas ao conceito de cultura arqueológica definida pelo histórico-culturalismo, que atribui aos conjuntos

de artefatos que compartilham características similares uma correspondência étnica, isso estaria na realidade, em desacordo com o que se vê no estudo de sociedades tradicionais indígenas (Schaan 2014). A autora argumentava sobre a importância de se entender os processos de mudanças culturais através do tempo, uma vez que a Arqueologia trabalha com períodos de longa duração temporal. Em seu trabalho na Ilha de Marajó, ela mostra que diferenças tanto estilísticas quanto iconográficas em sítios ocupados simultaneamente ao longo de 600 anos indicariam questões sociopolíticas ao invés de diferenças temporais (Schaan 2007). O contexto encontrado no Trombetas é distinto do Marajó, porém, como interpretar a coexistência de indústrias cerâmicas tão distintas em aspectos tecnológicos e estilísticos que surgem no mesmo contexto? O que tal interação sociocultural pode representar?

A fluidez e constante troca entre grupos da região estudada demonstram que priorizar e correlacionar conjuntos cerâmicos com grupos étnicos podem não corroborar com a realidade plural a qual esses grupos viveram e ainda vivem. Tomando-se em conta aspectos tecnológicos e estilísticos, a cerâmica Espinha de Peixe é a que mais se diferencia das demais. Assim, ao se pensar no universo apresentado por Gallois (1986, 2015)

e Caixeta de Queiroz (1999) sobre as relações de troca, simétricas ou assimétricas, entre os povos do Norte da América do Sul, percebe-se uma grande profundidade temporal de relações e fluxo contínuo de trocas, muito anteriores ao período colonial. A mesma reflexão deve ser levada em consideração ao se trabalhar com o conceito de território e distribuição cerâmica. Portanto, nota-se que para compreender e responder às questões desta pesquisa, faz-se necessário aprofundar o entendimento cosmopolítico dos atuais grupos nativos. Assim, uma das alternativas interpretativas seria a realização de análises comparativas entre a tradução etnográfica sobre a concepção cosmológica e de sociabilidade de distintos grupos tradicionais aplicando a um contexto arqueológico. Porém, diferentemente do contexto etnográfico, esse exercício deve considerar a intangibilidade do “outro” no contexto pretérito/arqueológico. Dessa forma, um maior aprofundamento na história oral desses povos poderá tornar possível correlação entre o material arqueológico encontrado com a história pré-colonial de ocupação da região. Finalmente, essa correlação uma vez estabelecida auxiliará a validar a hipótese de inter-relações entre grupos provenientes da Guiana e a região do baixo Amazonas.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é resultado de projeto de iniciação científica do primeiro autor deste artigo, que conduziu as análises e pôde apontar uma falta de detalhamento de um tipo cerâmico que poderia auxiliar no entendimento de trocas e fluxos entre grupos do Norte da América do Sul e a região do baixo Amazonas. A morte prematura da orientadora dessa pesquisa não impediu de sua contribuição à Arqueologia amazônica.

Denise Pahl Schaan não mediu esforços em trazer clareza e profundidade ao debate sobre a Arqueologia amazônica. Certamente, ela foi um pilar para o desenvolvimento dos levantamentos arqueológicos e reflexões sobre a diversidade e complexidade de temas na Amazônia. Pesquisadora, mãe, amiga e professora, que sua contribuição traga ainda muito mais inspirações para a história indígena na região.

Agradecemos a todos os moradores das

comunidades do Palhal, Curuçá e Juquirizinho: Acrício, Adeã, Bila, Dona Deuzenira, Dona Guita, Elielma, Faisal, Luciana, Marquinhos, Roseane, Rocha, Sabá, que nos receberam e nos estenderam a mão durante os trabalhos de campo e auxiliaram em todas as etapas de campo, seja realizando mapeamento, pilotando barcos, trabalho de campo ou colaborando de modo integral no trabalho.

Agradecemos também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq/Universal), ao Instituto do Patrimônio Artístico e Nacional (IPHAN), à Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) e ao Laboratório Curt Nimuendajú, pelo apoio institucional; eo Núcleo Integrado de Estudos Interdisciplinares de Sociedades Amazônicas, Cultura e Ambiente (SACACA), pelo apoio estrutural e logístico.

Por fim, agradecemos aos demais bolsistas e voluntários que trabalharam neste projeto.

REFERÊNCIAS

- Acevedo, R., E. Castro. 1998. *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*. Belém: Cejup/Naea/UFGPA.
- Acuña, C. 1994 [1641]. *Novo descobrimento do grande rio das amazonas*. Montevideu: Oltaver S.A. Buenos Libros Activos, Consejería de Educación de la Embajada de España en Brasil.
- Alves, M.L. 2018. Para além de Santarém: os vasos de gargalo na bacia do rio Trombetas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 13(1):11-36.
- Barbosa Rodrigues, J. 1875. *Exploração e estudo do valle do Amazonas e rio Tapajós*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional.
- Bettendorff, J.F. 1990 [1698]. *Crônica dos padres da companhia de Jesus no estado do Maranhão*. Série Lendo o Pará. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; Secretaria de Estado da Cultura.
- Brown, C. B. 1876. *Canoe and camp life in British Guiana*. Londres: Edward Stanford.
- Carvajal, G. 1942 [1542]. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande que descubrió por muy gran ventura el Capitán Francisco de Orellana*. Quito: Biblioteca Amazonas I.
- Castro, L. P. S. 2018. Pratos e panelas Konduri: um banquete xamânico na Amazônia pré-colonial. Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado do Pará, Belém, Brasil.
- Chmyz, I. 1976. Terminologia arqueológica brasileira para cerâmica. *Cadernos de Arqueologia* 1 (1).
- Coudreau, H., O. Coudreau. 1900. *Voyage au Trombetas (1899)*. Paris: A. Lahure.
- Dreyfus, S. 1993. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796, in *Amazônia: etnologia e história indígena*. Editado por E. Viveiros de Castro, M.C. Cunha, pp. 19-41. São Paulo: Nhii, Fapesp.
- Eremites, O. J. 2003. Sobre os conceitos e relações entre etnohistória e história indígena. *Prosa* 3(1):39-47.
- Farage, N. 1991. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, Anpocs.

- Ferreira Penna, D. S. 1877. Apontamentos sobre os cerâmicos do Pará. *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro* 2:47-67.
- Fritz, S. 1918. O diário do padre Samuel Fritz com introduções e notas de Rodolfo Garcia. *Rihgb* 81:354-397.
- Funes, E. 2000. Comunidades remanescentes dos mocambos do Alto Trombetas. *Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas*. Departamento de História, Universidade Federal do Ceará.
- Funes, E. 2015. Comunidades Mocambeiras do Trombetas, in *Entre águas bravas e mansas: índios e quilombos em Oriximiná*. Editado por D.F. Grupioni, L.M.M. Andrade, pp. 16–62. São Paulo: Comissão Pró-índio de São Paulo, Iepé.
- Gallois, D.T. 1986. *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/ USP.
- Gallois, D.T. 2000. Não sabíamos que existiam limites, in *Os índios, nós*. Coordenado por J.P. Brito, pp. 246-51. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.
- Gallois, D.T. 2005. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Editora Humanitas.
- Gomes, D. M. C. 2010. Os contextos e os significados da arte cerâmica dos Tapajó, in *Arqueologia Amazônica* v. 1. Editado por E. Pereira, V. Guapindaia, pp. 213-234. Belém: Mpeg/Iphan/Secult.
- Gomes, D. M. C. 2011. Cronologia e conexões culturais na Amazônia: as sociedades formativas da região de Santarém-PA. *Revista de Antropologia*: 269–314.
- Gomes, D. M. C. 2020. História da Arqueologia Amazônica no Museu Nacional. *Revista de Arqueologia* 33 (1):3-27.
- Gomes, D.M.C., A.C. Silva, e R. Rodrigues. 2018. Múltiplos territórios: os sítios vizinhos às grandes aldeias de Santarém, PA. *Revista de Arqueologia* 31(1): 3-24.
- Gomes, F. S. 2005. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII – XIX)*. São Paulo: Unesp.

Grupioni, LF., L.M.M. Andrade. 2015. *Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: Comissão Pró-índio de São Paulo, Iepé.

Guapindaia, V. 2008. Além da margem do rio: a ocupação Konduri e Pocó na região de Porto Trombetas, PA. Tese de Doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Guapindaia, V., Lopes, D. 2012. Estudos arqueológicos na região de Porto Trombetas, PA. *Revista de Arqueologia* 24(2):50-73.

Hartt, C.F. 1885. Contribuições para a etnologia do Vale do Amazonas. *Archivos do Museu Nacional*, 4: 1-172.

Hemming, J. 2007. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp.

Heriarte, M. 1964 [1663]. *Descriçam do estado do Maranham, Pará, Corupá, Rio des Amazonas: Faksimile-Ausgabe aus den MSS 5880 und 5879 der Österreichischen National-Bibliothek, Wien*. Viena: Imprensa do filho de Carlos Gerold.

Hilbert, P.P. 1955. A cerâmica arqueológica da região de Oriximiná. *Publicações do Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará* 9.

Hilbert, P.P. K. Hilbert. 1980. Resultados preliminares da pesquisa arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas, baixo Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 75:1-15.

Jácome, C. P. 2017. Dos Waiwai aos Pooco-Fragmentos de história e arqueologia das gentes dos rios Mapuera (Mawtohrí), Cachorro (Katxuru) e Trombetas (Kahu). Tese de Doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Leite, S. 1950. *História da Companhia de Jesus no Brasil* Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950. (Tomo X, Índice Geral).

Meggers, B., C. Evans. 1971. *Como interpretar a linguagem da cerâmica*. Washington: Smithsonian Institution.

Meggers, B., C. Evans. 1961. An experimental formulation of horizon styles in the tropical forest area of South America, in *Essay in pre-colombian art and archaeology*. Editado por S. Lothrop, pp. 372-88. Cambridge: Mass; Harvard University Press.

Neves, E.G. et al. 2014. A tradição Pocó-Açutuba e os primeiros sinais visíveis de modificações de paisagens na calha do Amazonas, in *Amazonía: Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Editado por S. Rostain, pp. 137-158. Quito: Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano e IKIAM.

Nimuendajú, C. 2004. Pursuit of a Past Amazon. Archaeological Researches, in *The Brazilian Guyana and in the Amazon Region*. Editado por Per Stenborg. Washington DC: Smithsonian Libraries.

O'Dwyer, E.C. 2002. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV. pp. 255-80.

Panachuk, L. 2016. Cerâmicas Pocó e Konduri no baixo Amazonas in *Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Editado por C. Barreto, H.P. Lima, e C.J. Betancourt, pp. 279-287. Belém: Iphan, Museu Paraense Emílio Goeldi.

Porro, A. 2008. Notas sobre o antigo povoamento indígena do alto Trombetas e Mapuera, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 3(3): 387-397.

Porro, A. 1996. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes; São Paulo:Edusp.

Queiroz, R.C. 1999. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwa, in *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Editado por R. M. Wright, pp. 255-284. Campinas: Editora da Unicamp.

Queiroz, R.C. 2008. *Trombetas-Mapuera, território indígena*. Brasília: Funai-PPTAL, 2008.

Rice, P. 2005. *Pottery analysis: a sourcebook*. Chicago: University of Chicago Press.

Sanjad, N. 2011. Ciência de potes quebrados: nação e região na arqueologia brasileira do século

XIX. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material* 19(1): 133-164.

Schaan, D.P. 2007. Uma janela para a história pré-colonial da Amazônia: olhando além-e-apesar-das fases e tradições. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 2(1):77-89.

Schaan, D.P. 2014. Arqueologia para etnólogos: colaborações entre arqueologia e antropologia na Amazônia. *Anuário Antropológico* 2:13-46.

Schaan, D.P. 2016. Discussing centre-periphery relations within the Tapajó domain, lower Amazon, in *Beyond waters: archaeology and environmental history of the Amazonian inland*. Editado por P. Stenborg, pp. 23-36. Gothenburg: Department of Historical Studies. (GOTARC Series A v. 6).

Stenborg, P., Schaan, D., e Amaral, M. Precolumbian land use and settlement pattern in the Santarem region, Lower Amazon. *Amazônica* 4(1): 222-250, 2012.

Shepard, A. 1985. *Ceramics for the archaeologists*. Washington: Carnegie Institute of Washington.

Schomburgk, R. H. 2006. *The Guiana travels of Robert Schomburgk (1835-1844): explorations on behalf of the Royal Geographical Society (1835-1839)*. Londres: Hakluyt Society.

Simões, M. 1972. Índice das fases arqueológicas brasileiras. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi* 18: 1-75.

Souza, M. 2009. *História da Amazônia*. Manaus: Valer.

Ugarte, A.S. 2009. *Sertões de bárbaros: o mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI–XVII)*. Manaus: Valer Editora.

Whitehead, N.L. 1993. Ethnic transformation and historical discontinuity in native Amazonia and Guayana, 1500–1900. *L'homme* 126(128): 285-305.

UM MUIRAQUITÃ EM SEU CONTEXTO ARQUEOLÓGICO NO LENDÁRIO AMAZÔNICO

Marcondes Lima da Costa  

Universidade Federal do Pará - PPGG/IG.

Renato Kipnis  

Scientia Consultoria Científica

Glauce Jholy Souza da Silva  

Universidade Federal do Pará - PPGG/IG

Tallyta Suenny Araújo Silva  

Doutora em Antropologia (UFPA)

Suyanne Flávia Santos Rodrigues  

Grupo de Mineralogia e Geoquímica Aplicada (GMGA)

Denise Pahl Schaan (In memoriam)

submissão: 02/02/2021 | aprovação: 11/08/2021

RESUMO

Em salvamento arqueológico realizado pelo PPGA/UFGA em 2011, no porto da cidade de Santarém (Pará), foi encontrado um pingente lítico com as características morfológicas de um muiraquitã, aqui denominado de muiraquitã Santarém. Ele foi um dos primeiros muiraquitãs encontrados em ambiente contextualizado no vale amazônico. Enquanto se tem em mente que esses pingentes sejam elaborados em jade nefrítico, o Santarém, embora lítico e de cor cinza-esverdeado, foi entalhado em clorita-sericita-quartzo xisto, uma rocha metamórfica de baixo grau recorrente. Mesmo assim, o achado é raro, em função do design e uso, além de representar objetos pré-históricos socioculturais, que no design encontram paralelos na pré-história ao longo da costa atlântica amazônica e nas ilhas do Caribe. Apesar da raridade dos muiraquitãs, a caracterização químico-mineralógica realizada em coleções arqueologicamente descontextualizadas, e agora em peças exumadas *in situ* por meio de escavações controladas, tem demonstrado que a matéria-prima empregada na confecção desses adornos foi, na maioria, o jade nefrítico (tremolita- actinolita), que pode ser encontrada no baixo Amazonas, o que desmitifica a ideia de matéria-prima exótica. Por outro lado, no muiraquitã Santarém (ST-42/602), a clorita-sericita-quartzo xisto, comum, sugere que algumas peças se diferenciavam pelo tipo de matéria-prima, pensadas, talvez para uso próprio, como da cultura tapajônica, enquanto outras mais raras, eram utilizadas nas redes de trocas entre as elites amazônicas.

Palavras-chave: Nefrita; Jade; Clorita; Sericita; Mar do Caribe.

A MUIRAQUITAN IN ITS ARCHAEOLOGICAL CONTEXT IN THE LEGENDARY AMAZON

ABSTRACT

In an archaeological rescue carried out by the Graduate Program in Anthropology at UFGA in 2011, in the port of the city of Santarém (State of Pará, Brazil), a lithic pendant with the morphological characteristics of a muiraquitã (called here muiraquitã Santarém) was found, being therefore one of the first in the contextualized environment of the Amazon valley. While keeping in mind that these pendants are made of nephritic jade, Santarém, although lithic and greenish gray in color, was carved in chlorite-sericite-quartz schist, a recurrent low grade metamorphic rock. Even so, the finding is rare, due to its design and prehistoric use, in addition to representing socio-cultural objects, which in design find prehistoric parallels along the Atlantic coastal region and in the Caribbean islands.

Keywords: Nephrite; Jade; Chlorite; Sericite; Caribbean Sea.

UN MUIRAQUITANO EN SU CONTEXTO ARQUEOLÓGICO EN LA LEGENDARIO AMAZÓNICO

RESUMEN

En un rescate arqueológico realizado por el Programa de Posgrado en Antropología de la UFGA en 2011 en el puerto de la ciudad de Santarém (Pará), se encontró un colgante lítico con las características morfológicas de un *muiraquitã*, aquí llamado muiraquitã Santarém, por lo tanto, uno de los primeros en el ambiente contextualizado en el valle amazónico. Si bien se tiene en cuenta que estos colgantes están hechos de jade nefrítico, Santarém, aunque lítico y de color gris verdoso, fue tallado en esquisto de clorita-sericita-cuarzo, una roca metamórfica recurrente de bajo grado. Aun así, el hallazgo es raro, por el diseño y uso, además de representar objetos socioculturales prehistóricos, que en diseño encuentran paralelos en la prehistoria a lo largo de la costa atlántica atlántica y en las islas del Caribe.

Palavras-chave: Nefrita; Jade; Clorita; Sericita; Mar del Caribe.

INTRODUÇÃO

Em 2011, a profa. Dra. Denise Pahl Schaan (PPGA/UFGA), em Belém do Pará, nos honrou com a guarda de um pingente em forma batraquiana, encontrado durante salvamento arqueológico no porto de Santarém, que correspondia classicamente a um muiraquitã. Na verdade, ela desejava que fizéssemos uma investigação químico-mineralógica visando à caracterização geológica da matéria-prima empregada na confecção desta linda obra de arte cultural e, a partir destes dados, consubstanciar os seus estudos arqueológicos na Amazônia. Infelizmente, diante dos inúmeros afazeres e múltiplos objetivos dela, em ambiente rico de problemas vastos no cenário arqueológico da Amazônia, que lhe demandava assumir muitos compromissos, não nos foi possível apresentar de forma conjunta os dados que obtivemos sobre o referido achado. E o destino quis, por bem, retirar de nosso convívio muito prematuramente, em 2018, a professora Denise Pahl Schaan. Este trabalho é dedicado cem por cento a ela, não só pela lembrança, mas principalmente pelo fato de ter sido fruto de seu árduo e dedicado trabalho e de sua grande equipe de colaboradores.

O pingente tipo muiraquitã, cujo tombamento ST-42/602, foi encontrado durante escavação arqueológica sistemática no sítio Porto de Santarém, como parte do Programa de Salvamento

Arqueológico do Sítio PA-ST-42: Porto de Santarém, ano 2. Esse programa foi conduzido pela UFPA em cumprimento ao Convênio n. 02/2010, celebrado entre a universidade e a Companhia Docas do Pará (CDP), em 30 de março de 2011, se estendendo até 30 de junho de 2012. A pesquisa foi autorizada pela Portaria n. 21, de 28/06/2011, publicada no DOU n.123, de 29/06/2011 (Schaan 2012a).

Por causa da ausência de muiraquitãs exumados *in situ* de sítios arqueológicos, pouco se conhece sobre os processos e locais de sua produção, assim como sobre dispersão e circulação desses adornos únicos na Arqueologia amazônica. O estudo físico, mineralógico e químico do muiraquitã ST-42/602 tem o objetivo de criar uma referência no sentido de contribuir para o entendimento desses artefatos nos processos histórico-culturais e evolutivos da ocupação humana na região amazônica.

Muiraquitãs

Apesar de relatos etno-históricos, desde o século XVIII, sobre a existência de muiraquitãs entre os povos que habitavam a região do Tapajós, é no final do século XIX que as primeiras hipóteses sobre origem e dispersão desses adornos são construídas. As estatuetas foram consideradas como artefatos provenientes de outras regiões, seja da Amazônia colombiana, da região caribenha ou até mesmo da Ásia (Fonseca 2010; Navarro & Prous 2020).

As muiraquitãs são artefatos raros, normalmente confeccionados em “pedra verde”, até muito recentemente na região amazônica, nunca tinham sido coletados em contexto arqueológico controlado e bem-documentado. São figuras em sua maioria em formato de batráquio, representando corpos humanos e animais e, mais recentemente, têm sido interpretados como artefatos cerimoniais de prestígio entre as elites amazônicas, cuja circulação se deu através de uma rede de trocas a longa distância em uma área que abrangia toda a porção Norte da América do Sul e, provavelmente, a América Central, com diversos centros de produção e dispersão (Aires da Fonseca 2010, Barreto 2017, Boomert 1987, Rostain 2013, Navarro & Prous 2020).

Na Amazônia brasileira, o muiraquitã é citado como ocorrendo mais frequentemente na região de domínio dos rios Nhamundá-Trombetas, Tapajós, Amazonas e na Ilha de Marajó (Barata 1954, Boomert 1987, Fonseca 2010, Lima 2018, Moraes et al. 2013), além das estearias na Baixada Maranhense (Lopes 1924, Navarro 2013, Navarro et al. 2017), sendo encontrado também um exemplar na região do Xingu.

Muiraquitãs são artefatos líticos polidos, confeccionados em minerais ou rochas esverdeadas (geralmente jadeítas, tremolita-actinolita, serpentinitas, nefritas, amazonitas etc.)

e apresentam furos laterais que sugerem seu uso como pingente ou adorno (Silva et al. 1998, Costa et al. 2002b, Meirelles e Costa 2012, Navarro et al. 2017, Navarro e Prous 2020). Ainda é incerto se os muiraquitãs eram confeccionados em alguns poucos centros de produção ou se eram produzidos em vários locais diferentes (Neves 2006).

Segundo Boomert (1987), Meirelles e Costa (2012) e Rostain (2013), os muiraquitãs começaram a serem produzidos por volta de 400 a.C. e continuaram sendo confeccionados até a chegada dos colonizadores europeus. Vale ressaltar que quatro zonas de produção de “pedra verde” são conhecidas: (i) O baixo Amazonas, associado às tradições Incisa-Ponteada e Policroma do Marajó; (ii) A costa central do Suriname, associada à cultura Araquinoide; (iii) O entorno do lago Valencia, na costa da Venezuela; (iv) O Norte das Antilhas menores, associada à cultura Saladoide.

A peça ST-42/602 foi o primeiro artefato, em sua concepção clássica, considerado como pingente batraquiano encontrado em contexto arqueológico amazônico clássico. O Amazonas de Orellana e Carvajal, de forma indubitável, é apresentado brevemente em Schaan e Alves (2015), além de divulgado pelo relatório de Schaan (2012a).

Na Baixada Maranhense, Lopes (1924) reporta que vários pingentes equivalentes a

muiraquitãs¹ teriam sido encontrados no lago Cajari, isso, claro, ainda no século passado. Na região, em escavações recentes realizadas no sítio Boca do Rio, um sítio tipo estearia na Baixada Maranhense, foi encontrado um muiraquitã que atende à definição de Barata (1954), além de estar contextualizado. O achado resultou de pesquisa sistemática com escavações de quadrículas de 1 x 1 m, que apresentaram grande riqueza em material cerâmico, lítico e matéria orgânica (Navarro et al. 2017).

O interesse pelas pedras verdes usadas como amuletos e denominadas também de muiraquitãs é antigo. Charles Marie de la Condamine, em 1743, quando de sua longa e demorada viagem descendo o rio Amazonas desde Quito, relatou a ocorrência desses amuletos na região do baixo Amazonas, principalmente entre os índios Tapajó (Navarro et al. 2017), portanto, na região da atual influência de Santarém. Rodrigues (1899) foi um dos primeiros trabalhos a ressaltar a importância da região, mais tarde polarizada por Santarém, para esses artefatos e tentar explicar a sua origem, considerando-a de procedência asiática, tendo em vista que as pedras verdes seriam de jade, pedra não conhecida na região, e sim dominante na Ásia oriental. Parece inquestionável a importância da atual região

centralizada em Santarém (baixo Amazonas) como um dos polos de produção e/ou circulação e entreposto pré-histórico de pingentes como o muiraquitã. Por outro lado, Moraes et al. (2013), na mesma linha de Barata (1954), defendem a cadeia produtiva local para os muiraquitãs, com base em análise de material lítico coletado também em área do porto de Santarém. Ela inclusive coincide com a história “lendária” das guerreiras amazonas contada por Frei Gaspar de Carvajal por ocasião das aventuras de descida do rio Amazonas ainda em 1541-1542, sob o comando de Francisco de Orellana.

Embora a expressão muiraquitã fosse conhecida, a forma do objeto não era claramente definida, foi Barata (1954) quem defendeu que os muiraquitãs eram artefatos de pedra verde, com forma batraquiana e furos laterais. Para ele, o termo é etimologicamente de origem tupi, que significaria uma conta em forma de sapo ou rã, utilizado como pingente ou adorno, indicado pela presença de furos laterais. Apreciados e valorizados por museus e colecionadores, esses pingentes, no entanto, só foram investigados quanto a sua composição química e mineralógica a partir dos anos 2000, tendo como material de partida os exemplares depositados em alguns museus (MAE, Museu Paraense Emílio

1 Um desses artefatos estava no Museu Nacional (UFRJ) e foi fotografado pelo Dr. Alexandre Navarro pouco antes do nefasto incêndio que dizimou o Museu, assim, o muiraquitã sucumbiu nas montanhas de escombros.

Goeldi, Museu do Encontro do Estado do Pará, e os de alguns colecionadores particulares), nenhum deles, no entanto, contextualizado. Os resultados obtidos foram muito importantes para, em parte, desmistificar a sua constituição em jade, um argumento para a procedência asiática. Ficou claro que foram esculpidos em diversos materiais, predominando aqueles em tremolita e tremolita-actinolita, que constituem as pedras verdes, e se equivalem ao jade nefrítico, além daqueles em talco, clorita, amazonita, variscita, quartzo prásio, que tendem a serem verdes, além de albita, anortita e pirofilita (Meirelles & Costa 2012). Na coleção do Museu do Encontro, em Belém, foram encontrados quatro exemplares a jadeíta, desprovidos de qualquer informação arqueológica (Silva et al. 1998, Costa et al. 2002a & 2002b, Meirelles & Costa 2012). A mais recente descoberta feita em ambiente contextualizado é aquele de Boca do Rio na Baixada Maranhense, citado anteriormente, esculpido em tremolita e tremolita-actinolita (Navarro et al. 2017).

Os muiraquitãs foram e ainda continuam sendo encontrados em terrenos do baixo Amazonas até o Maranhão. Artefatos similares, com designs equivalentes aos do amazônico, embora não conhecidos pelo termo muiraquitã e confeccionados em diversos materiais, incluindo jade nefrítico, têm sido reportados em várias regiões do Caribe, nas pequenas e grandes Antilhas e na Venezuela

(Boomert 1987, Queffelec et al. 2018, Falci et al. 2020, Costa et al. 2020).

O presente artigo descreve os aspectos morfológicos gerais, mineralógicos e químicos de um muiraquitã encontrado em contexto arqueológico em Santarém no estado do Pará, visando situá-lo no contexto das demais peças tidas como muiraquitãs na Amazônia (Schaan 2012a).

MATERIAIS E MÉTODOS

Salvamento arqueológico e a descoberta do muiraquitã

O muiraquitã de tombamento ST-42/602, doravante denominado de muiraquitã ou pingente Santarém, foi encontrado durante os trabalhos sistemáticos de salvamento arqueológico dentro do Programa de Salvamento Arqueológico do Sítio PA-ST-42: Porto de Santarém, que envolveu escavações arqueológicas em duas áreas: n. 2 e n. 2A (Figura 1).

As escavações no sítio foram realizadas com o intuito de averiguar anomalias geofísicas detectadas nas áreas por meio de estudo realizado com auxílio de GPR GSSI SIR-3000, com antena de frequência de 400 MHz e janela de tempo de 70ms, além de investigar locais onde havia afloramento de bordas de vasilhas e fragmentos de cerâmica (Schaan 2012a).



Figura 1 - Localização da área do porto de Santarém submetida a salvamento arqueológico, ressaltando as áreas 2 e 2a, nesta última foi encontrado o muiraquitã Santarém.

Fonte: Modificado de Schaan (2012a).

Dentre as várias anomalias escavadas, um tipo de estrutura recorrente foi os bolsões escavados no solo contendo camadas residuais de Terra Preta Arqueológica (TPA) bastante perturbadas, com presença de material descartado. Essas feições foram escavadas separadamente com o material coletado devidamente identificado, e registradas em fichas específicas, além de serem detalhadamente desenhadas e fotografadas (Schaan 2012a).

Análises Morfológicas

As análises foram realizadas no Laboratório de Mineralogia e Gemologia (PPGG/IG/UFPA), consistindo de medidas com auxílio de paquímetro, observações mesoscópicas em parte apoiadas por estereomicroscópio *Zeiss*, lápis de dureza (escala de Mohs), com medidas realizadas dentro do furo lateral e determinação da densidade com a balança de Kraus-Jholy.

Análises Mineralógicas

Tendo em vista a manter a integridade do artefato arqueológico, as análises mineralógicas se detiveram ao uso da técnica de Difração de Raios X (DRX) diretamente sobre o artefato, favorecidas pelo tamanho pequeno do objeto, evitando-se assim a necessidade de obtenção de pó. Por esses motivos, as análises perderam um pouco de resolução. Empregou-se o difratômetro Bruker, modelo D2 Phaser, pertencente ao Laboratório de Mineralogia, Geoquímica e Aplicações (LAMIGA/PPGG/IG/UFGA). Para a interpretação do respectivo espectro utilizou-se o programa X'pert High Score Plus, da PANalytical, do Laboratório de Caracterização Mineral (LMC/PPGG//UFGA). O equipamento foi equipado com anodo de cobre ($\lambda_{Cu K\alpha} = 1.54184 \text{ \AA}$) e foi operado sob as seguintes condições: 30 kV voltagem e 10 mA corrente, 0.02 pitch e 0.2s pitch time Lynxeye detector.

Análises Químicas

Da mesma forma que as análises mineralógicas, para manter a integridade do artefato, as análises químicas foram realizadas diretamente sobre o objeto, empregando-se fluorescência de Raios X portátil (FRX) com energia dispersiva e Microscopia Eletrônica de Varredura (MEV)

também com Energia Dispersiva (EDX), o que em parte influenciou na menor resolução das análises. O equipamento de fluorescência de Raios X empregado foi o Bruker S 1 Turbo do Lamiga/PPGG/UFGA. As análises por MEV, acopladas à espectrometria de Raios X (EDX), permitiram obter dados sobre a composição química geral e também imagens em escala micrométrica da superfície do artefato. Utilizou-se equipamento Hitachi modelo TM 3000 e o sistema EDX 3000 com software *Swift ED*. O artefato não foi metalizado, evitando assim qualquer dano a ele, sendo que as análises foram realizadas sob baixo vácuo.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Escavação

As feições escavadas apresentavam certa similaridade no conteúdo do material descartado, como fragmentos de cerâmica, peças líticas, remanescentes ósseos e carvão, por vezes concentrados em cavidades escavadas, o que indicou suas feições antrópicas, portanto, foram denominadas de feições culturais. Em algumas das feições foram exumados objetos muito singulares, como estatuetas inteiras ou fragmentos de partes de estatuetas femininas e masculinas, e o muiraquitã ST-42/602.

Em uma das feições culturais (Feição 5), avermelhado (7.5YR4/1, 7.5YR 3/1, 7.5YR 3/2, 7.5YR 6/6), indicando exposição dos latossolos, frequentes na região. Na área 2, ao Norte, predominou a coloração entre preta, cinzento muito escuro, bruno acinzentado-escuro e bruno (10YR2/1, 3/1, 4/2, 4/3 e 7.5YR4/2, 3/1), correspondente à TPA (Schaan 2012a), sugerindo que na área n. 2A, essa terra fora erodida pela ação antrópica recente.



Figura 2 - Feições 4 e 5 aos 20 cm de profundidade (Schaan 2012a) na área 2a. A foto mostra a posição geral em que foi encontrado o muiraquitã Santarém, na feição 5, próximo ao limite com a feição 4 e também a riqueza em material cerâmico na feição 4 e em parte da feição 5.

Fonte Schaan & Alves (2015).

Para a escavação da feição 5 (Figura 3) foram abertas quatro unidades de 1m² (L32 U18, L32 U19, L32 U20, I31 U20); segundo Schaan (2012a), o muiraquitã (Tombo ST-42/602, figura 4) foi encontrado no segundo nível de escavação (10-20 cm) da unidade L32 U18. A feição 5 apresentava forma oval e solo composto por TPA (10YR 2/1) no seu interior. A cavidade do bolsão escavada está intrusiva em um sedimento areno-argiloso, arqueologicamente estéril, seco e compactado

de coloração bruno amarelado-escuro (10YR 4/4) e bruno amarelado (10YR 6/8) (Figura 3). Praticamente todo o material exumado da escavação das quatro unidades estava concentrado dentro da feição 5, com maior ocorrência (60,2%, cerâmica e lítica) na unidade L32 U19, fato que, segundo Schaan (2012a), corroborava a ideia de que a área foi utilizada para descarte proposital dentro dessa estrutura e em um dado momento de ocupação deste sítio.

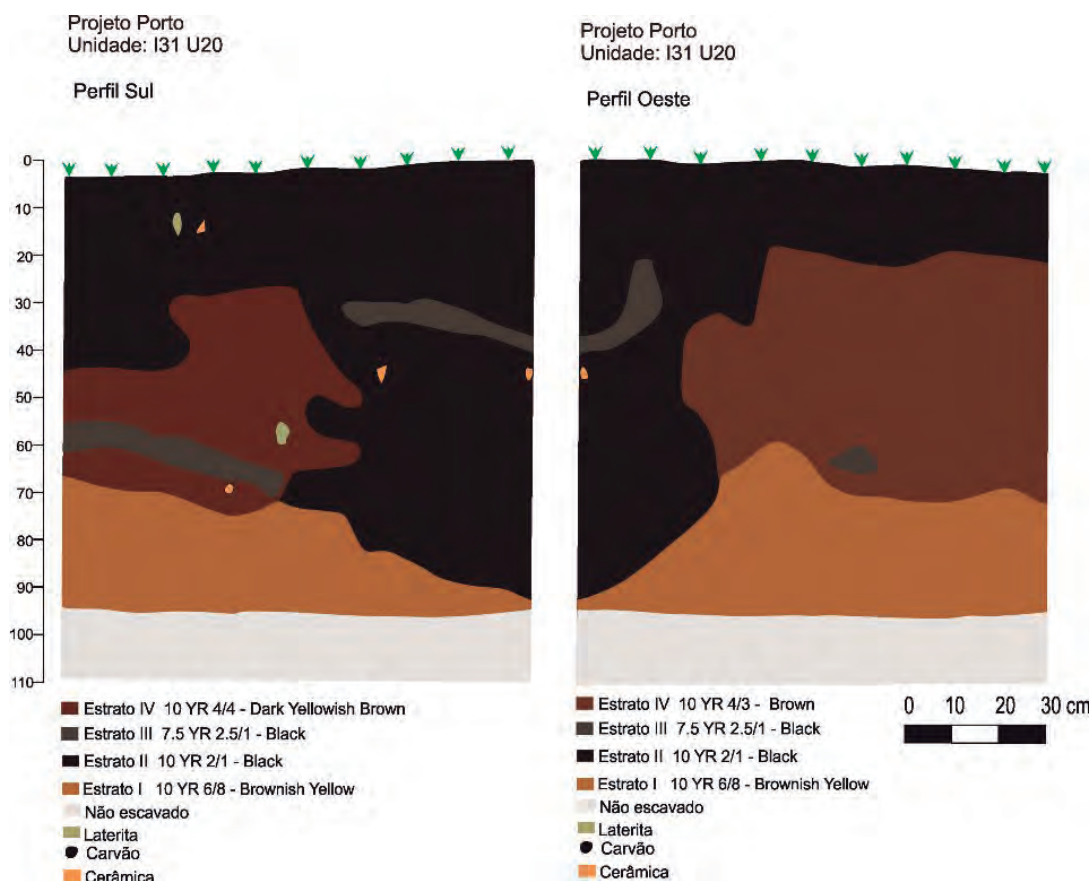


Figura 3 - Perfil Sul e Oeste da Unidade I31 U20 (Schaan2012a).



Figura 4 - Imagens do muiraquitã Santarém (ST-42/602) capturadas do relatório de Schaan (2012a) ao tempo da coleta. Notar as diferenças na tonalidade: à direita, infelizmente com pouco foco e contraste, representa a cor mais próxima à da real.

A escavação desta estrutura atingiu 90 cm de profundidade. A partir do nível 30-40cm há uma redução significativa do material arqueológico, mais de 50% do material ocorre entre os níveis 0-10cm e 20-30cm (Figura 5). O conjunto do material cerâmico exumado inclui fragmentos com decoração variada: engobo vermelho, filete aplicado, inciso, modelado, ponteadado, digitado, acanalado, entalhado, aplique, braço de estatueta, base de estatueta, pintura vermelha, pintura policroma e um modelado zoomorfo bicéfalo. No conjunto de peças líticas, a maioria associada a uma indústria de lascamento (e.g. núcleos, lascas, e detritos de lascamento), há o muiraquitã, um pingente de forma fálica, abrasadores sulcados, um alargador em arenito e uma lâmina de machado polido, também foram exumados alguns fragmentos de ossos queimados de animais (Schaan 2012a).

Schaan e Alves (2015: p.47) sugerem, baseadas na presença do muiraquitã e outros artefatos como estatuetas, que as estruturas associadas às feições “não eram tratadas com uma área de descarte coletivo ou de qualquer objeto, mas sim que possuíam significados particulares”.

Três amostras de carvão coletadas nos níveis 53cm, 69cm e 87cm das unidades escavadas e dentro da feição 5 sugerem que esta estrutura representa um evento único temporalmente, escavada e utilizada por volta de 540 anos antes do presente (AP) (Schaan 2012a). Todas as três amostras datadas resultaram em valores estatisticamente iguais (Tabela 1). Cronologicamente, a feição 5 está associada ao apogeu da fase Santarém, congruente com o material arqueológico exumado de seu interior (Schaan 2012 a 2012b).

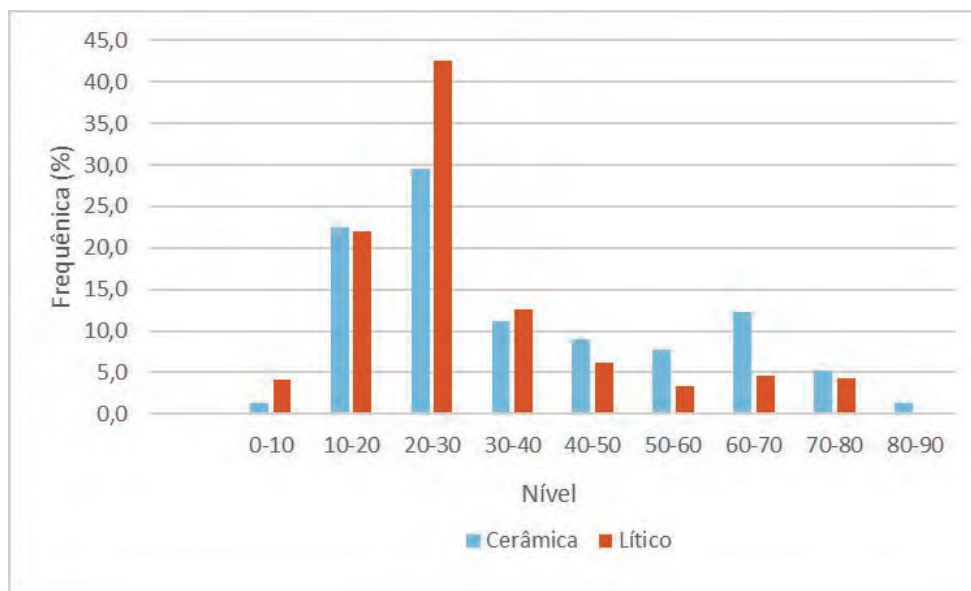


Figura 5 - Frequência do material cerâmico e lítico exumado da feição 5 por níveis de escavação. Elaboração: conforme dados de Schaan (2012a).

AMOSTRA	UNIDADE	NÍVEL (cm)	DATA			$\delta^{13}C$	Nº BETA ANALYTIC
			CONVENCIONAL (AP)	CALIBRADA (calAD)	CALIBRADA (calAP)		
P S T M - 0 1 8	L32 U18	53	540±30	1320 a 1350 e 1390 a 1430	630 a 600 e 560 a 520	-2 5.7	3 2 2 2 1 0
P S T M - 0 1 6	I31 U20	68	530±30	1320 a 1340 e 1390 a 1440	630 a 610 e 560 a 510	-2 6.5	3 2 2 2 2 7
P S T M - 0 1 5	L32 U20	87	550±30	1320 a 1350 e 1390 a 1430	630 a 600 e 560 a 520	-2 6.0	3 2 2 2 2 6

Tabela 1 - Datações absolutas (2s) por radiocarbono.

Fonte: Schaan 2012a, 2012b.

Feições do tipo bolsão foram encontradas em Santarém e em outros sítios do baixo Amazonas (Guapindaia 2008, Gomes 2008, 2010, Roosevelt 2009, Duarte-Talim 2012, Gomes & Luiz 2013, Araújo da Silva 2016, Silva 2016, Troufflard 2017, Troufflard & Alves 2019). Entre o material lítico, os

tipos de artefatos encontrados foram lascas, dentes de roedores, polidores, calibradores, fragmentos de lâmina de machado e um alargador, próximo ao muiraquitã ST-42/602 (Araújo da Silva 2016, Schaan 2012a). Para o material cerâmico, foi possível verificar fragmentos de vasos globulares

e de pratos, em geral com grande diversidade de decorações cromáticas e plásticas (Silva 2016, Schaan 2012a).

Morfologia do Pingente

O muiraquitã Santarém (Figuras 4 e 6) apresenta coloração cinza-esverdeada, é compacto e maciço, apresentando dureza baixa (≤ 3 na escala de Mohs) e com ligeiro aspecto untuoso. Exibe formato trapezoide, com 18 mm de altura (comprimento), largura maior de 12,5 mm (base dos pés) e menor de 5 mm (base menor à cabeça) e espessura máxima de 6 mm. Pesa 1,96g e sua densidade medida é de 2,84 g/cm³. Em termos gerais, as incisões, que são sulcos retos e ligeiramente curvilíneos, com bordas boleadas e fundo côncavo, ressaltam os contornos de forma batraquiana, esculpida apenas na face

frontal, enquanto a posterior é lisa e boleada nas arestas de contorno. São notáveis os pontos de picotagem em todo o corpo da peça na face frontal. O furo lateral é bem evidente, bicônico e à altura do possível pescoço. Na parte posterior é possível visualizar as estrias de abrasão e também perdas irregulares de material. Pela descrição e as imagens pode-se deduzir que a peça não atingiu alto nível de elaboração, se confrontada com vários muiraquitãs em nefrita do acervo do MAE e do Museu do Encontro (Costa et al. 2002, Meirelles et al. 2012), da Boca do Rio na Baixada Maranhense (Navarro et al. 2017) ou ainda de Pearls, no Mar de Caribe (Falci et al. 2020), pois lhe falta o destaque dos olhos, do pescoço, além de polimento e brilho. Provavelmente, a natureza da matéria-prima não tenha permitido dar polimento e brilho.

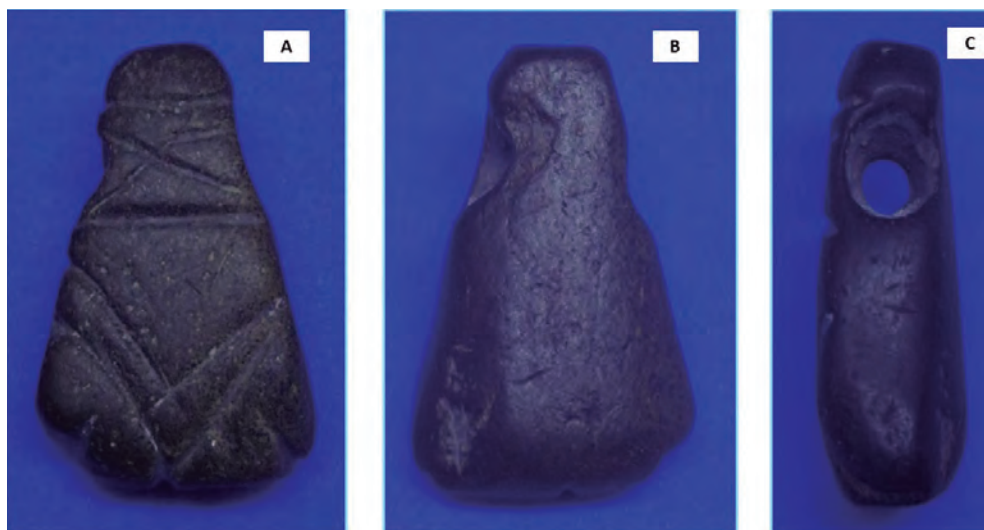


Figura 6 - Imagens mesoscópicas do pingente Santarém: 6a) Frontal 6b) Posterior 6c) Lateral mostrando o furo bicônico.

Características mineralógicas e petrográficas

As análises por DRX demonstraram que o material empregado para esculpir o muiraquitã Santarém (ST-42/602) é multiminerálico, compreendendo clinocloro (clorita), quartzo, sericita (muscovita fina) e albita, em ordem decrescente de abundância; e possivelmente ainda apatita e calcita como acessório (Figuras 7 e 8b). Essa constituição mineralógica aliada à granulação fina do material como um todo, o que, segundo a fotomicrografia eletrônica de varredura (Figura 8a), é foliado, sugere que ele corresponda a uma rocha metamórfica tipo clorita-sericita-quartzo xisto e, menos provável, a uma formação mineral hidrotermal de média temperatura, como

alteração de rocha ígnea máfica. Essa constituição mineralógica e a possível rocha são expressões frequentes em terrenos geológicos Proterozoicos da Amazônia e também recorrente em muitas outras regiões da superfície da Terra. Por essas características, o muiraquitã Santarém não foi elaborado em material raro, como jade, nem mesmo jade nefrítico, já que não apresentou o seu mineral característico, tremolita e/ou tremolita-actinolita, observado em vários muiraquitãs tidos como procedentes da Amazônia, incluindo aquele contextualizado do sítio Boca do Rio (Navarro et al. 2017) ou seus equivalentes em formato da região do Caribe (Boomert 1987, Queffelec et al. 2018, Falci et al. 2020).

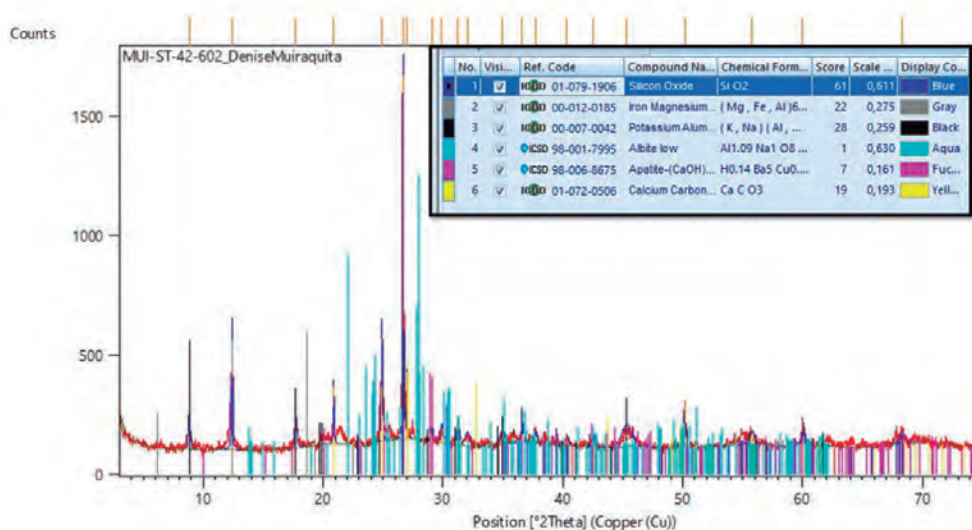


Figura 7 - Difratograma de Raios X obtido sobre a superfície do pingente Santarém em sua face frontal, mostrando o domínio de clinocloro (*Iron Magnesum*), quartzo (*Silicon Oxide*), sericita (*Potassium Alum*) e albita (*Albite*), além de calcita (*Calcium Carbon*) e apatita (*Apatite*-), como acessórios.

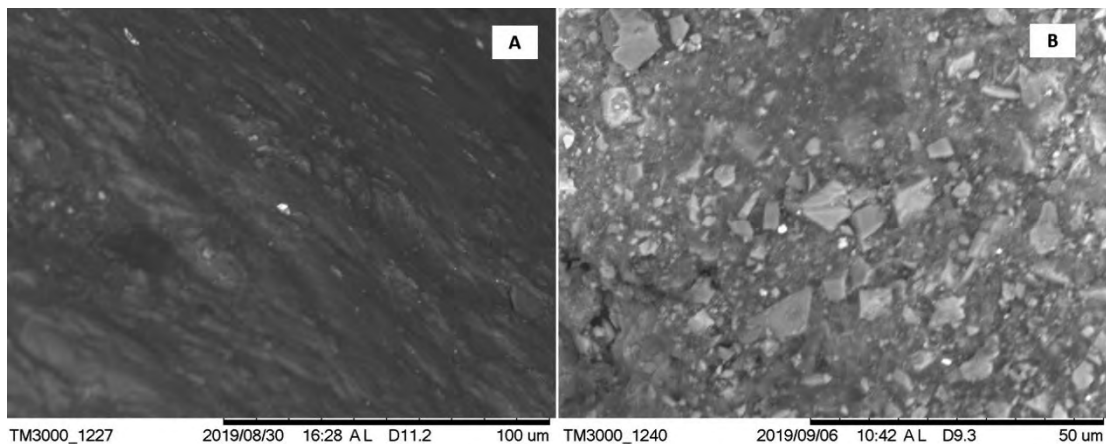


Figura 8 - Fotomicrografias de MEV sobre microáreas na superfície frontal do muirauquitã Santarém:
 8a) É possível reconhecer a foliação metamórfica e granulação fina dos constituintes minerais;
 8b) Microbolsões dominados por romboedros de calcita.

Composição Química e Microquímica

A composição química total obtida por FRX sobre a superfície geral do pingente (Tabelas 2 e 3) mostra um amplo espectro de elementos químicos, típico de composição multimineral, rica em minerais de alumínio, cujo teor está um pouco acima de 31% de Al_2O_3 , que, ao lado dos teores medianos de SiO_2 (da ordem de 53%), ressaltam o domínio de aluminossilicatos, demonstrados pela abundância de sericita (confirmada pelos teores de K_2O) e albita ($Na_2O + CaO$). Essa composição normalmente é encontrada em rochas metamórficas derivadas de sedimentares argilosas, ou então de rochas máficas hidrotermalizadas. Os teores de SiO_2 são condizentes com essas composições rochosas, compatível com a menor presença de quartzo.

Por sua vez, o teor elevado de ferro (Fe_2O_3 em torno de 11 %) expressa a presença elevada de clorita ferrosa a magnésio-ferrosa (clinocloro), que confere a cor escura à rocha como um todo. Os teores de P_2O_5 , por volta de 0.36 % correspondem, estequiometricamente, a pouco mais de 1% de apatita e reforçam a identificação desse mineral acessório por DRX. Parte dos teores de cálcio deve corresponder à presença de calcita, identificada por DRX. Esse método, por outro lado, não permitiu identificar o mineral representativo ao 1.5 % de TiO_2 , confirmado pelas análises MEV/EDX, que está na ordem de grandeza de rochas máficas.

Os resultados de análises químicas obtidos por MEV/EDX (Tabela 3) para três áreas micrométricas na superfície do pingente mostram a amplitude química do seu material, como visto anteriormente,

incluindo a presença de sódio e magnésio em valores que justificam a presença de albita (teor de Na e em parte de Ca) e da clorita magnésio-ferrosa tipo clinocloro, respectivamente. Os teores localmente elevados (até 5,313 % de cálcio na tabela 3) retratam a presença de microbolsões de calcita (CaCO_3), confirmada pelos cristais romboédricos da fotomicrografia eletrônica (Figura 8b).

Componentes químicos	FRX (1)	FRX (2)
SiO_2	54,60	52,80
TiO_2	1,56	1,54
Al_2O_3	31,90	31,10
MgO	na	na
Fe_2O_3	11,00	10,60
CaO	0,91	1,04
K_2O	3,14	3,03
Na_2O	na	na
MnO	0,033	0,032
P_2O_5	0,36	0,36
S	0,031	0,05
Cl	0,082	0,097
Cr	0,033	0,030
V	0,028	0,018
Total	103,68	100,67

Tabela 2 - Composição química do muiraquitã Santarém obtida sobre a superfície de sua face posterior por FRX portátil, técnica que não permitiu analisar (Na) MgO e Na_2O .

Análises	1	2	3
Elementos	Peso em %	Peso em %	Peso em %
Oxigênio (O)	58,621	58,291	46,864
Sódio (Na)	0,861	0,995	1,283
Magnésio (Mg)	1,589	Nd	0,894
Alumínio (Al)	12,121	15,706	15,781
Silício (Si)	15,858	19,050	21,929
Enxofre (S)	Nd	Nd	1,331
Cloro (Cl)	1,008	0,623	2,353
Potássio (K)	1,179	1,370	1,999
Cálcio (Ca)	5,313	0,956	3,549
Titânio (Ti)	0,389	Nd	0,622
Ferro (Fe)	3,060	3,009	3,394

Tabela 3 - Composição microquímica (análise pontual micrométrica) do pingente Santarém obtida sobre a superfície de sua face posterior por MEV/EDX, que ao contrário da técnica FRX portátil mencionada na tabela 1, permitiu determinar os teores de sódio e magnésio (Nd: não detectado).

CONCLUSÕES

O muiraquitã Santarém é talvez o primeiro encontrado em contexto arqueológico na região do baixo Amazonas, das lendárias Amazonas de Carvajal, o centro das lendas e dos relatos orais e escritos sobre os muiraquitãs. Infelizmente, o exemplar, embora esculpido em rocha verde-escura, não tem a composição de jade, nem mesmo o nefrítico. A matéria-prima empregada equivale à clorita-sericita-quartzo xisto, de cor cinza-esverdeada, textura muito fina e microfoliada, dureza baixa, e por esses motivos, não se pode classificá-la como matéria-prima rara, o que não desmerece sua raridade e sua importância arqueológica, além de ser um mérito singular para o fortalecimento da verdade sobre as lendas dos muiraquitãs, já que seu legado parece querer fortalecer um elo sociocultural e econômico entre o baixo Amazonas e a região amazônica costeira atlântica internacional até o Caribe. Apesar da raridade dos muiraquitãs, a caracterização químico-mineralógica realizada em coleções arqueologicamente descontextualizadas, e agora em peças exumadas *in situ* por meio de escavações controladas, tem demonstrado que a matéria-prima

empregada na confecção dos adornos tem sido, em sua maioria, o jade nefrítico, confeccionados a partir da tremolita e actinolita, materiais que podem ser encontradas no baixo Amazonas, desmitificando a ideia de matéria-prima exótica; e conseqüentemente, as hipóteses de redes de circulação dos muiraquitãs e/ou de matéria-prima de grandes distâncias, por vezes, transoceânicas. Por outro lado, a identificação de que o muiraquitã ST-42/602 fora confeccionado em clorita-sericita-quartzo xisto pode sugerir que algumas peças, as quais se diferenciariam pelo tipo de matéria-prima, teriam sido talvez para uso próprio da cultura tapajônica, enquanto outras eram utilizadas nas redes de trocas entre as elites amazônicas.

AGRADECIMENTOS

Eles se estendem ao apoio financeiro do CNPQ (Grant 305015/2016-8), ao PPGA /UFPA, aos Lamiga/PPGG/UFPA e ao convite feito por Renata Godoy para participar do dossiê em homenagem à Dra. Denise Schaan. A presente pesquisa se enriqueceu com a contribuição do relatório de Schaan, e é nossa singular homenagem a essa pesquisadora, que tão prematuramente nos deixou, mas nos enriqueceu com um portentoso legado.

REFERÊNCIAS

Araújo da Silva, T.S. 2016. Banquete lapidoso: tecnologia lítica em contextos festivos no sítio Porto de Santarém, Baixo Amazonas. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

Barata, F. 1954. O muiraquitã e as contas dos Tapajós. *Revista do Museu Paulista* 8: 229-259.

Barreto, C. 2017. Figurine Traditions from the Amazon in *The Oxford Handbook of Prehistoric Figurines*. Editado por T. Insoll, pp.417-442. Oxford: Oxford University Press.

Boomert, A. 1987. Gifts of the amazons: green stone pendants and beads as items of ceremonial exchange in Amazonia and Caribbean. *Antropologica* 67: 33-54.

Costa, M.L., A.C.R.L. Silva, e R.S. Angélica. 2002a. Muyrakytã ou muiraquitã, um talismã arqueológico em jade procedente da Amazônia: uma revisão histórica e considerações antropogeológicas. *Acta Amazonica* 32(3): 467-490.

Costa, M.L. et al. 2002b. Muiraquitã ou muyrakytã, um talismã arqueológico em jade procedente da Amazônia: aspectos físicos, mineralogia, composição química e sua importância etnogeográfica-geológica. *Acta Amazonica* 32 (3): 431-448.

Duarte-Talim, D. L. 2012. As indústrias líticas das ocupações ceramistas da Amazônia: Estudo do sítio PA-OR- 127: Cipoal do Araticum, região de Porto Trombetas, estado do Pará. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

Falci, G.C. et al. 2020. Lapidary production in the eastern Caribbean: a typo-technological and microwear study of ornaments from the site of Pearls, Grenada. *Archaeological and Anthropological Sciences* 12:53.

Fonseca, J.A. 2010. As estatuetas líticas do baixo Amazonas, in *Arqueologia amazônica*. Organizado por E. Pereira, e V. Guapindaia, pp. 237-257. Belém: MPEG/IPHAN/SECULT. v. 1.

Gomes, D.M.C. 2008. *Cotidiano e poder na Amazônia Pré-Colonial*. São Paulo: Edusp, 240p.

Gomes, D.M.C. 2010. Os contextos e os significados da arte cerâmica dos Tapajó, in *Arqueologia amazônica*. Organizado por E. Pereira, e V. Guapindaia, pp. 213-234. Belém: MPEG/IPHAN/SECULT.

Gomes, D., J. G. Luiz 2013. Contextos domésticos do sítio do Porto, Santarém, Pará, identificados a partir de contribuição da geofísica por meio do método GPR. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 8:3: 639-656.

Guapindaia, V. L. C. 2008. Além da margem do rio - a ocupação Konduri e Pocó na região do Porto Trombetas, PA. Tese de doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia Universidade de São Paulo, Brasil.

Lima, A.M.A. 2018. A Ecologia de Assentamentos, Interações Sociais Ameríndias e o Contexto Geográfico dos Muiraquitãs no Baixo Amazonas. *Cadernos do Lepaarq* 15 (30): 121-141.

Lopes, R. 1924. A civilização lacustre do Brasil. *Boletim do Museu Nacional* 1 (2): 87-109.

Meirelles, A.C.R., e M.L. Costa, 2012. Mineralogy and chemistry of green stone artifact (muiraquitãs) from the museums of the Brazilian State of Pará. *REM: Revista da Escola de Minas* 65(1): 59-64.

Moraes, C.P., A.M.A. Lima, e R.A. Santos. 2013. Os artesãos das Amazonas: a diversidade da indústria lítica dos Tapajó e o muiraquitãin *Antes de Orellana: Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Editado por S. Rostain, pp. 133-140. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Navarro, A.G. 2013. O povo das águas: carta arqueológica das estearias da porção Centro-Norte da Baixada Maranhense. *Caderno de Pesquisas* 20 (3): 57-64.

Navarro, A.G. et al. 2017. O muiraquitã da estearia da Boca do Rio, Santa Helena, Maranhão: estudo arqueológico, mineralógico e simbólico. *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi, Cienc. Hum.* 12(3): 869-894.

Navarro, A.G., A. Prous. 2020. Os muiraquitãs das estearias do Lago Cajari depositados no Museu Nacional (RJ): estudo tecnológico, simbólico e de circulação de bens de prestígio. *Revista de Arqueologia* 33(2): 66-91.

Neves, E.G. *Arqueologia da Amazônia*. 2006. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

Queffelec, A. et al. 2018. Local production and long-distance procurement of beads and pendants with high mineralogical diversity in an early Saladoid settlement of Guadeloupe (French West Indies). *Journal of Archaeological Science: Reports* 21:275-288.

Rodrigues, B., 1899. *O muyrakytã e os ídolos simbólicos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. v. 1.

Roosevelt, A. 2009 A historical memoir of archaeological research in Brazil (1981-2007). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas* 4 (1): 155-170.

Rostain, S. 2013. *Island in the Rainforest: Landscape Management in Pre-Columbian Amazonia*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Schaan, D.P. 2012a. *Salvamento arqueológico do sítio PA-ST-42: porto de Santarém – ano 2*. UFPA/CDP. Relatório Final. v. 1.

Schaan, D.P. 2012b. *Salvamento arqueológico do sítio PA-ST-42: porto de Santarém – ano 2*. UFPA/CDP. Relatório Final. v. 2.

Schaan, D.P., e D.T. Alves. 2015. *Um porto, muitas histórias: Arqueologia em Santarém*. Belém: Gráfica Supercores.

Silva, A.C.R.L., M.L. Costa, R.S. Angélica. 1998. O muiraquitã (muyrakytã): *REM: Revista da Escola de Minas* 51(2): 24-29.

Silva, A. B.C. 2016. Do luxo ao lixo: um estudo do material cerâmico dos bolsões do sítio Porto de Santarém, Baixo Amazonas. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Brasil.

Troufflard, J. 2017. Relationship between upland and riverine settlements in the Lower Amazon region during late precolonial times. Tese de Doutorado, Universidade da Flórida, EUA.

Troufflard, J., D.T. Alves. 2019. Uma abordagem interdisciplinar do sítio arqueológico Cedro, baixo Amazonas. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 14(2): 553-580.

TOWARDS AN UNDERSTANDING OF THE SOCIO-POLITICAL ORGANIZATION OF THE TAPAJÓ DURING LATE PRECOLONIAL TIMES, LOWER AMAZON

Joanna Troufflard  

Ph.D. Anthropology, University of Florida (USA).

submissão: 02/02/2021 | aprovação: 11/08/2021

RESUMO

Archaeological research conducted in the Lower Amazon has demonstrated that this region was populated by one of the largest Amazonian polities during late pre-colonial times. This article presents a reflection on the socio-political organization of the Tapajó society based on the comparison between the well-studied Santarém site located at the mouth of the Tapajós River and new data collected at Cedro site located in the Belterra plateau. Until recently, archaeological sources on the Santarém region came from ethnohistorical accounts and archaeological research conducted at the mouth of the Tapajós River. Based on these data, archaeologists concluded that the Tapajó were organized into a hierarchical chiefdom. Based on new data, this work concludes that the Tapajó organization was heterarchical.

Keywords: Santarém phase ceramics; Social complexity; Belterra plateau.

BUSCANDO ENTENDER A ORGANIZAÇÃO SOCIOPOLÍTICA DOS TAPAJÓ DURANTE A ÉPOCA PRÉ-COLONIAL TARDIA, BAIXO

AMAZONAS RESUMO

As pesquisas arqueológicas desenvolvidas no baixo Amazonas têm demonstrado que esta região foi povoada por grandes sociedades regionais durante o período pré-colonial tardio. Baseando-se numa comparação entre o sítio Santarém, localizado na foz do rio Tapajós, e novos dados sobre o sítio Cedro, localizado no platô de Belterra, este artigo visa apresentar uma reflexão sobre a organização sociopolítica dos Tapajó. Até recentemente, as fontes arqueológicas sobre a região de Santarém eram constituídas por relatos etno-históricos e pesquisas arqueológicas desenvolvidas na foz do rio Tapajós. Baseando-se nestes dados foi concluído que os Tapajó eram organizados em um cacicado hierárquico. O presente trabalho reavalia esta interpretação à luz de novos dados e conclui que a organização dos Tapajó era heterárquica.

Palavras chaves: Cerâmica Santarém. Complexidade social. Platô de Belterra.

BUSCANDO COMPRENDER LA ORGANIZACION SOCIO-POLÍTICA DE LOS TAPAJÓ DURANTE EL TARDÍO PRE-COLONIAL

BAJO AMAZONAS RESUMEN

Las investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en el Bajo Amazonas han demostrado que esta región estuvo poblada por grandes sociedades regionales durante el período precolonial tardío. A partir de una comparación entre el sitio Santarém ubicado en la desembocadura del río Tapajós y nuevos datos sobre el sitio Cedro ubicado en la meseta de Belterra, este artículo tiene como objetivo presentar una reflexión sobre la organización sociopolítica de los Tapajó. Hasta hace poco, las fuentes arqueológicas de la región de Santarém estaban constituidas por informes etnohistóricos e investigaciones arqueológicas realizadas en la desembocadura del río Tapajós. Con base en estos datos, se concluyó que los Tapajó estaban organizados en un cacicazgo jerárquico. El presente trabajo reevalúa esta interpretación a la luz de nuevos datos y concluye que la organización de Tapajó era heterárquica.

Palabras clave: Cerámica Santarém. Complejidad social. Meseta de Belterra.

INTRODUCTION

Since the second half of the 20th century, the study of social complexity in pre-colonial Amazonia has been influenced by divergent theoretical frameworks and ideological aspirations. Until recently, two opposite views coexisted for explaining social complexity in the Lower Amazon. On the one hand, Betty Meggers and Clifford Evans' standard model (Viveiros de Castro 1996) elaborated through their work for the National Program of Archaeological Research (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas – Pronapa) classified past Amazonian people as “tropical forest tribes.” In this model, Amazonian societies are considered as socially simple and present settlement patterns and social behaviours similar to present-day populations (Meggers 1954, 1990, 1993, 1995, 2001). On the other hand, the emergence of environmental archaeology and historical ecology during the 1980s encouraged scholars to look at long-term anthropogenic impacts on landscapes and continuity of cultural practices between past and present inhabitants of the Amazon. These approaches led archaeologists to formulate models that highlighted the social complexity of these past

societies. One of those models was formulated by Anna Roosevelt to explain the socio-political organization of past societies occupying the Santarém area. In this model, Roosevelt (1989, 1993, 1999) uses ethnohistory and archaeological data from the Santarém site at the mouth of the Tapajós River to argue that past inhabitants were organized into a complex, centralized, and warrior chiefdom at the time of the European conquest. A third model emerged in the 2000s based on decolonizing archaeological practices through works that focused on collaborative methodologies and indigenous ontologies. Results of this research offer a less dichotomous perspective on past socio-political organization by highlighting the diversity of social forms where hierarchical and autonomous societies coexisted (Gomes et al. 2018; Heckenberger & Neves 2009; Schaan 2015¹).

The present research combines previous data collected at the well-excavated Santarém settlement, composed of the Port and Aldeia sites² Located at the mouth of the Tapajós River, with new data coming from the Cedro settlement located in the Belterra Plateau, in order to investigate the socio-political organization of the ancient polity

1 This reference is an unpublished article written by Denise P. Schaan in 2015 and entitled: Relational Ontologies, ritual practices, and the political landscape in pre-Columbian Amazonia.

2 The Port and Aldeia sites were separated by a small lake in pre-colonial times, which led archaeologists to designate them as a single site called Santarém. Both sites are formed by large deposits of Amazonian Dark Earths (ADE) and are currently located within the modern city of Santarém.

that inhabited the Santarém region during the late pre-colonial times (Figure 1). The Belterra plateau is part of the Amazon Planalto, which dates from the Plio-Pleistocene age. It rises between 60 and 180 m above sea level (masl). Its altitude is 175 masl at Belterra Estate, 180 masl at Curuá-una centre, and 60 masl between Nhamundá and Trombetas rivers, and it is relatively flat (Sombroek 1966:21). The plateau provides an impressive view of the Tapajós River and could have offered a strategic location for

its past inhabitants. In addition to its altitude, the Belterra plateau is characterized by its distance to the two main watercourses of the Lower Amazon: the Amazon and the Tapajós rivers. Inhabitants living far away from these watercourses used enclosed depressions and ponds in order to have a water supply during the dry season (Nimuendajú 2004). The enclosed depressions are natural water-holding depressions that are large and circular in form, while human-made ponds are characterized

by their smaller size (between 15 and 30 m in diameter) and elongated shape, as found at the Cedro site (Stenberg et al. 2018). Furthermore, the distance of upland settlements from main watercourses also impacted ceramic industries, which uses fewer sponge spicules than riverine industries, since these are usually found in riverine locations (Gunnarsson & Castillo 2016, Schaan 2016).

1 PREVIOUS ARCHAEOLOGICAL DATA

A large body of data exists for the Santarém site, which has been excavated

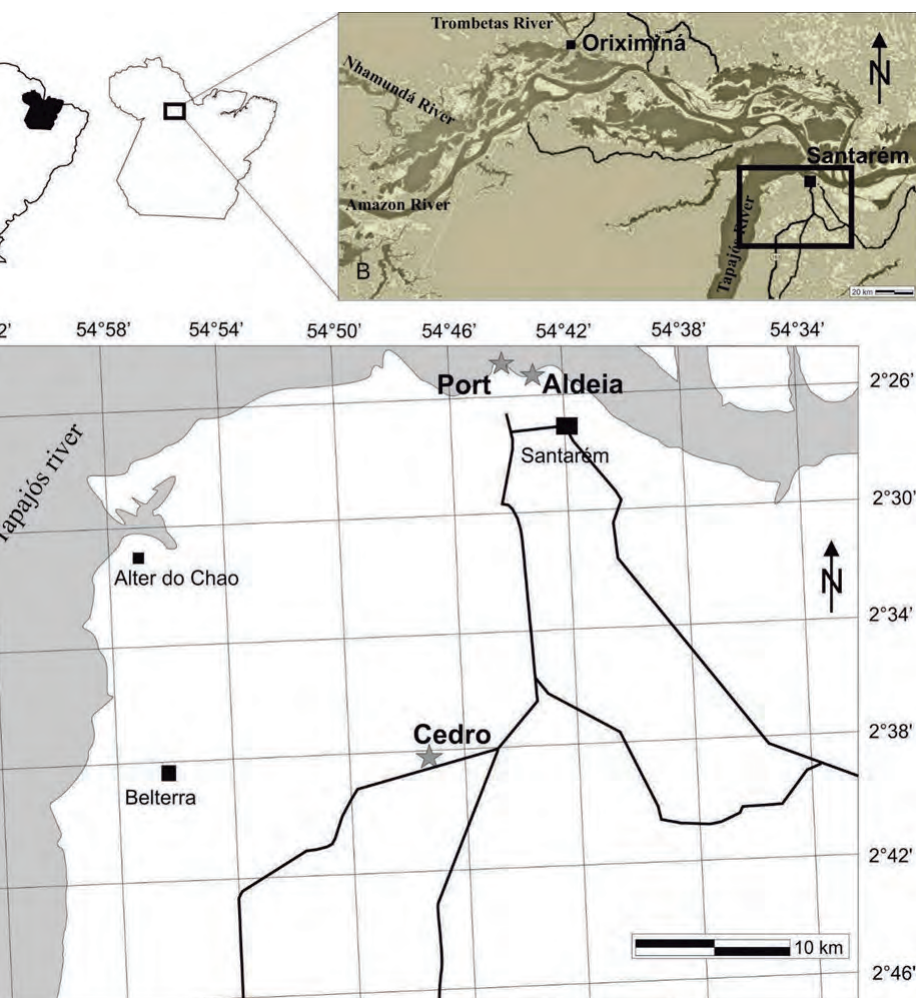


Figure 1- Maps of the study region by the author. A: location of the Pará state in Brazil, B: Lower Amazon region with study area, and C: archaeological sites mentioned in this paper.

scientifically since the 1980s through research projects and salvage archaeology projects (Alves 2012, Gomes 2010, 2016, Gomes & Luiz 2013, Quinn 2004, Roosevelt 1993, 1999, Schaan & Alves 2015). In contrast, sites in the Belterra plateau have only been investigated recently (Figueiredo 2019, Gomes et al. 2018, Schaan 2012, Stenborg 2016, Stenborg et al. 2012, 2014 and 2018). Since 2006, several salvage archaeology projects and the “Cultivated Wilderness Project,” motivated by the publication of Curt Nimuendajú’s (2004) pioneer work in the Belterra Plateau, have been conducted by Denise Schaan and Per Stenborg. These projects revealed the existence of 111 archaeological sites in the Santarém surroundings, including 68 sites in the Belterra Plateau (Schaan 2016). Most of these sites are characterized by the presence of Amazonian Dark Earth (ADE) soils, earthworks (e.g. small mounds, ponds, and pathways), ceramics from the Incised and Punctate Tradition, and occupations from the late pre-colonial period.

Since the first archaeological studies conducted in the Santarém region during the 19th century, ceramic classifications have been used as a tool to understand the distribution of the Santarém archaeological culture and, by extension, past indigenous territorial occupations. Typologically, ceramics from this region are classified as belonging to the Incised and Punctate Tradition,

which extends along the Orinoco and Amazon rivers, as well as to Amapá and British Guiana (Meggers & Evans 1961). This ceramic tradition is divided into two phases: Konduri and Santarém. These archaeological phases are associated with the ceramic production of indigenous groups that dominated the Nhamundá/Trombetas (for the Konduri society) and the Santarém (for the Tapajó society) areas between the 8th and 16th centuries and were described by contact chronicles. The distribution of the material culture associated with the Tapajó people was first estimated to cover the area south of Santarém, Alter do Chão, Samahuma, Arapixuna, the South bank of Lago Grande of Vila Franca, and the right bank of the Amazon River (between Lago Grande of Vila Franca and Arapixuna) (Nimuendajú 2004:155). However, recent research shows that ceramic distribution extends further south (Gomes 2008, Figueiredo 2019, Martins 2012).

This paper aligns with previous efforts to document sites located in the surroundings of Santarém to better understand the relationship between what has been considered as the Tapajó capital, that is to say, the Santarém site, and the surrounding settlements (Figueiredo 2019, Gomes 2008, Martins 2012, Schaan 2016). Although extensive research conducted at the mouth of the Tapajós River led researchers to interpret

the Santarém site as the capital of the Tapajó, characterized as a hierarchical chiefdom (Quinn 2004, Roosevelt 1989, 1993, 1999), increasing research conducted in the area surrounding Santarém has changed this perspective. For instance, Denise Gomes's (2008) research at the Paraua community located 100 km south of present-day Santarém led her to observe that people living in these settlements were not highly influenced by the Tapajó chiefdom. Gomes (2008, 2009) argues that, although the Tapajó chiefdom shows hierarchical patterns (identified through her work at Aldeia and Port sites, as well as studies on ceramic iconography), her research does not present proof of centralization, warfare, and conquest as presented in Roosevelt's model. The development of research in the Belterra plateau also led to a critique of Roosevelt's (1989, 1993, 1999) hierarchical model. Schaan (2016) conducted a comparative study of diagnostic sherds from 52 sites in the Belterra plateau (not including the Cedro site). Results show an absence of hierarchy between riverine and upland sites concerning the ceramic assemblages. Schaan (2016:34) concluded that "the Tapajó were not centralized and stratified, but were tied together by a built environment that involved a common cultural history based on specialization in economic activities, both internal and external exchange, and religious ritual." Gomes and colleagues (2018) recent publication presents the results of surveys conducted in 30 archaeological sites. The authors argue that Santarém culture ceramics are present in sites located far away from the Santarém site. However, while domestic ceramics coming from the 30 surveyed sites share technological, formal, and decorative patterns with domestic ceramics from the Santarém site, ritual artefacts present differences in shape, size, and decoration. Therefore, this study shows similarity in domestic vessels but differences in ritual ones and concludes that although the Santarém site was the largest settlement, the socio-political system of the Tapajó was composed of fragmented space. Finally, Figueiredo (2019) conducted her dissertation research on archaeological sites located at Flona-Tapajós and mapped 14 sites and five trail networks. Based on archaeological data and ethnographic examples, the author concludes that the socio-political organization of the Tapajó polity relied on the strategic use of resources based on complementary ecological landscapes. This model argues that past inhabitants of the region were able to use and exchange resources coming from the varzea, the bluff, and the plateau. Finally, landscape and ceramic findings of this research sustain the idea previously proposed by Schaan (2016) of the Tapajó as a decentralized polity.

2 RESEARCH HYPOTHESES

The present paper provides a review of previous models of social complexity in light of new data from the Cedro site. Three hypotheses were formulated in order to test differences in socio-political organization from the archaeological record. The first hypothesis states that if the Cedro site is smaller than the Santarém site if it contains domestic and ceremonial contexts identical to those of Santarém, as well as evidence of large-scale rituals, the relationship between Cedro and Santarém will be characterized by an absence of stratification and centralization. If it cannot be disproved, this hypothesis will undermine the idea of the Santarém site as the capital of a regional polity.

The second hypothesis states that if the Cedro site is significantly smaller than the Santarém site if it presents evidence of local production of ceramics with similar shapes and iconography to those found at the Santarém site but an absence of large-scale rituals as those documented at Santarém, it will show autonomy in ceramic production but shared religious practices at a regional level. This will indicate an absence of stratification but a centralization of ritual activities. If it cannot be disproved, this hypothesis will validate the idea

of the Santarém settlement as a capital or primary centre and the Cedro settlement as a secondary centre.

Finally, the third hypothesis states that if the Cedro site is significantly smaller than Santarém, if it does not present evidence of local ceramic production but identical wares are collected at both sites, and if it shows an absence of large-scale rituals as those documented at Santarém, it will show a relationship of economic dependence where manufactured goods were imported from the capital to the surroundings, as well as a centralization of ritual activities. If it cannot be disproved, this hypothesis will validate the idea of a hierarchical relationship between Santarém and Cedro settlements.

3 METHODS

Surveys and excavations at the Cedro site (UTM 21M 746707/9707942) located in the Belterra plateau, 30 km away from the Tapajós River, took place from July 11th to August 10th, 2011 (Schaan & Martins 2012³). Archaeologists excavated thirteen 1 x 1-m units and a 5 x 1-m trench across the pond by natural layers subdivided by arbitrary 10-cm thick levels (Figure 2). Excavations revealed several archaeological features, such as a domestic

³ This reference is an unpublished report in: Schaan (2012).

house floor, a fire-pit, three buried vessels, a refuse-pit, and an artificial pond. The high quantity of archaeological features, good preservation conditions of the site, lightly impacted by shifting cultivation, influenced the choice to use the Cedro site to investigate the relationship between upland and riverine settlements. The ADE, archaeological

features and artefact distributions were interpreted in the light of ethnoarchaeological studies to determine activity areas (Schmidt 2013, Silva 2003, Silva & Rebellato 2004).

The Cedro site ceramics were analyzed from June to December 2015 at the Laboratory of Archaeology of the Federal University of Pará

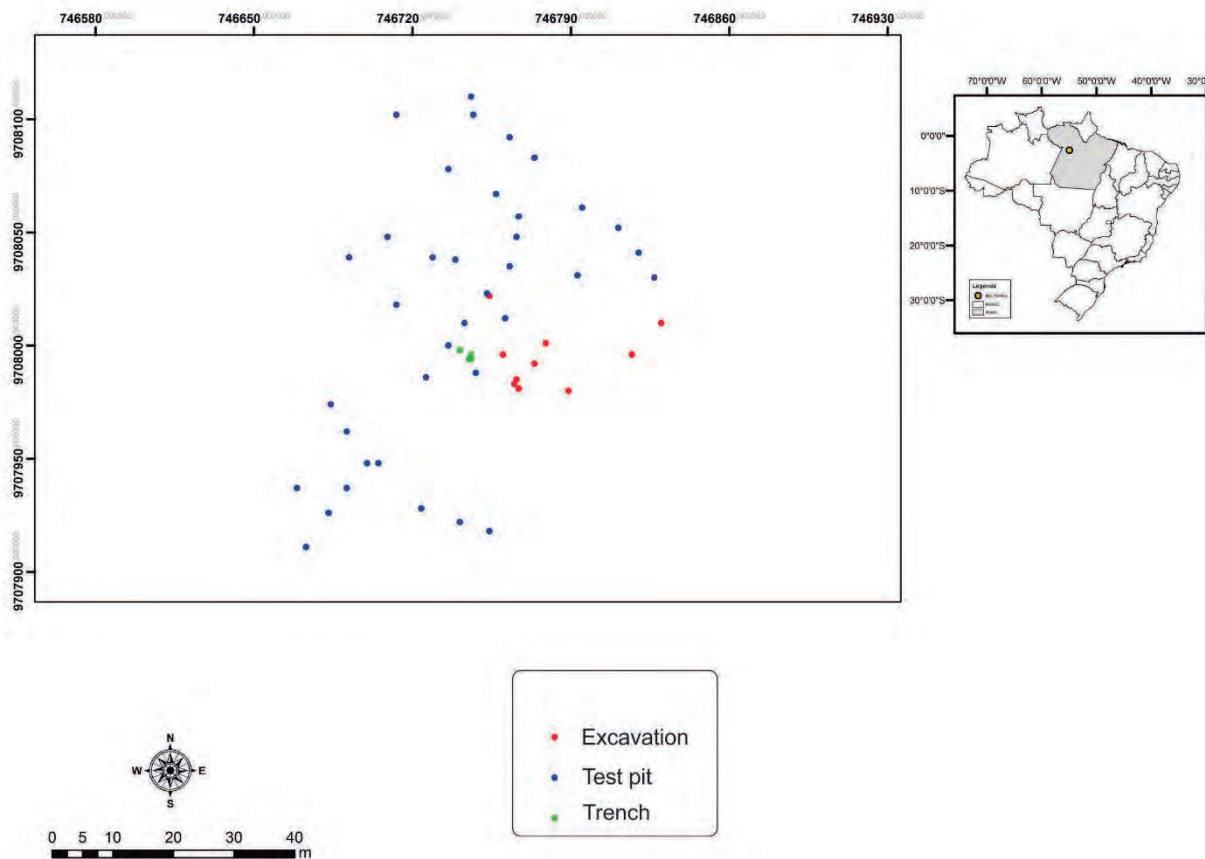


Figure 2 - Location of excavation units and test pits by Araujo da Silva (2016).

(Troufflard 2017). This analysis aimed to define the Cedro site technological style by using the concept of *chaîne opératoire* to look at each technological stage involved in the vessel manufacture. Several observations delineated technological stages, such as clay collection, preparation, forming, surface finishing, decorating, drying, and firing (Lemonnier 1986, Leroi-Gourhan 1943, 1945, 1964, 1965, Mauss 1934). By not focusing exclusively on decoration features, this approach offers a definition of style that considers the sum of the stages involved in the manufacture of vessels (Dietler & Herbich, 1989). This approach is best suited to the present study as the assemblage is composed mainly of plain wares unearthed in domestic contexts and because upland and riverine ceramics are objectively similar. The techno-functional analysis focused on 1,424 diagnostic sherds collected during surveys and excavations at the site. Analysis also focused on the material culture associated with vessel manufacture and use, such as burnt clumps of clay and vessel supports. The author used vessel lots as a unit of analysis determined through rim count in order to estimate the minimum number of vessels (MNV) per excavation unit. Variables used for the techno-functional analyses include clay composition (analyzed through mineral and chemical analyses), colour, temper, forming technique, orifice diameter, wall thickness, firing

modes, and decoration techniques. Furthermore, based on ethnographic work conducted in the Amazon (DeBoer 1991, DeBoer & Lathrap 1979, Lagrou 2007, Silva & Lima 2015), vessels were classified into three main functional types: 1) cooking, 2) serving, and 3) liquid storage.

In addition to providing a local perspective on the Cedro site, this research also looked at the regional scale of upland and riverine settlements. The comparative analysis between Cedro and Santarém sites considered seven variables: 1) environment and subsistence, 2) chronology, 3) settlement size and demography, 4) domestic and ceremonial contexts, 5) domestic ceramics, 6) ceremonial ceramics, and 7) lithic industries.

4 ACTIVITY AREAS AT THE CEDRO SITE

The observation of soil texture and colour, archaeological features, and artefact type and density led to the characterization of three main activity areas at Cedro: 1) a public/community area, 2) a private/domestic area, and 3) a disposal area (Troufflard 2017). The identification of these activity areas contributes to the general understanding of the Tapajó daily-life practices. A focus on the activity areas has been an understudied subject in this region. For the most part, the focus has been on ceremonial contexts and ceramics until recently. The public/community

area is characterized by Brown Earth soils and low artefact density. This correlates well with ethnographic studies that describe these types of areas as usually kept clean of material remains (Silva 2003, Silva & Rebellato 2004).

Archaeologists at the Cedro site excavated three archaeological features in the private/domestic area: 1) a domestic house floor, 2) a fire pit, and 3) three buried vessels. The fire pit and the buried vessels are both associated with the domestic house floor. The domestic house floor is characterized by a compacted surface with few artefacts (mostly small vessels), charcoal fragments, and laterite concretions. The fire pit was unearthed beneath the domestic house floor. It served as both a ceramic workshop and a kitchen, which parallels ethnographic studies showing the occurrence of both activities in a single space (Silva & Rebellato 2004).

The fire pit is characterized archaeologically by abundant clumps of clay, burnt adobe, charcoal, carbonized seeds, numerous cooking vessels, and lithic artefacts, such as spindle whorls and tiny flint flakes. Phytoliths of edible plants were also identified inside the pit (Troufflard & Alves 2019). Furthermore, clay colour diversity is higher in the fire pit context than in surrounding areas. A sandstone abradar with negative scars associated with pottery decoration was unearthed inside

the fire pit (Araujo da Silva 2015:130). These data corroborate the use of this space as a ceramic workshop. Since traditional Amazonian societies have a gendered division of labour, where ceramic production, the manufacture of tiny flakes (Araujo da Silva 2015:128, Prous et al. 2009-2010), and food preparation are usually associated with women, I suggest that this space is structured by a feminine presence.

The final feature excavated in the private/domestic area consists of three large serving vessels collected underneath the domestic floor that were intentionally buried after the floor construction. Although these types of buried vessels are commonly associated with funerary activities in the archaeological record of Santarém (e.g. Alves 2012, Gomes 2010, Martins 2012, Schaan & Alves 2015), no secondary funerary practices were documented during the vessel excavations undertaken by Dr. Cunha at the Laboratory of Archaeology of the Federal University of Pará. Nonetheless, the special status associated with these vessels can be inferred through their association with high-status artefacts and their placement underneath the floor. Vessel 1 was collected 48 cm below the surface and was associated with a hematite earplug (Figure 3). This artefact is associated with high-status individuals among past and present Amazonian societies.



Figure 3 - Hematite earplug collected 58 cm below surface under Vessel 1 (photograph by the author).

Finally, the disposal area of the Cedro site consists of two archaeological features: 1) a funnel-shaped refuse pit and 2) an artificial pond. The refuse pit is characterized by a high number of artefacts. It shows large and ornate serving vessels, high numbers of cooking vessels, vessel supports,

fire-cracked rocks and other evidence of burning activities (i.e. charcoal, burnt ceramic fragments, and a broken sherd resulting from thermal shock), and phytoliths of edible plants (Troufflard & Alves 2019). An anthropomorphic ceramic head was unearthed at the base of the pit and exhibits an individual wearing earplugs, which is a common attribute found in figurines depicted in ornate vessels (Figure 4). Both radiocarbon dates and the differentiation in sediment colour inside the pit show that it was formed by two events (Table 1). This pit was interpreted as a result of communal rituals involving food consumption.

Excavations revealed that the pond is an anthropogenic feature measuring 12 m in diameter and 1.1 m of depth (Schaan & Martins 2012:26). It



Figure 4 - Anthropomorphic head found at the base of the refuse pit that was probably part of a globular vessel (source: Troufflard & Alves 2019:571).

presents many fragmented vessels, especially in its deeper parts. The assemblage expresses greater type diversity than assemblages from surrounding areas. High amounts of burnt clumps of clay were unearthed inside the pond and probably served for sustaining its walls (Schaan & Martins 2012:24). Moreover, the pond has ornate vessels, such as anthropomorphic appendages and one crescent-based figurine. The presence of these ceramics inside the pond could be intentional.

5 THE TECHNOLOGICAL STYLE OF CEDRO SITE CERAMICS

Results of the ceramic analysis show that

the Cedro site technological style is consistent through approximately 200 years of occupation and differs little from riverine ceramic industries (Troufflard 2017). Technological style at Cedro was inferred by looking at each step of vessel manufacture: 1) clay collection, 2) clay preparation, 3) forming, 4) surface finishing, 5) decorating, 6) drying, and 7) firing. Although sources of clay are unknown due to the lack of geological survey in this area, upland potters may have collected their clay at the mouth of the Tapajós River.

Indeed, the pottery literature shows that potters

Lab No.	Unit	Area Function	Depth below surface (cm)	Conventional Age	Calibrated Age
Beta-324192-CDR-001*	1	Domestic house floor	18	550 ± 30 BP	Cal 1320-1350 AD Cal 1390-1430 AD
Beta-324193-CDR-003*	3, Trench 1	Pond	23	240 ± 30 BP	Cal 1640-1670 AD Cal 1780-1800 AD
ICA-16C/0745	6	Refuse pit	24	460 ± 20 BP	Cal 1420-1450 AD
ICA-16C/0746	6	Refuse pit	52	530 ± 20 BP	Cal 1330-1340 AD (7.0%) Cal 1400-1430 AD (88.4%)
ICA-16C/0747	6	Refuse pit	94-104	630 ± 30 BP	Cal 1290-1400 AD
ICA-16C/0748	7	Domestic house floor with fire pit	26	580 ± 20 BP	Cal 1310-1360 AD (64.8%) Cal 1390-1410 AD (30.6%)
ICA-16C/0749	7	Domestic house floor with fire pit	43	600 ± 20 BP	Cal 1300-1370 AD (73.5%) Cal 1380-1400 AD (21.9%)
ICA-16C/0751	13	Domestic house floor with buried vessels	48	510 ± 20 BP	Cal 1410-1440 AD

* Schaan, 2016:25.

Table 1 - Chronology for the Cedro site (source: Troufflard & Alves 2019).

could travel as far as 25–50 km in order to get to harvest the raw material (Arnold 1981:37). Furthermore, wasters of ceramic production, such as an abundance of burnt clay clumps ($n = 2,102$) along with a large amount of burnt adobe show that the Cedro site pottery was produced locally. Virtually all vessels in the Cedro assemblage are made of a uniformly pink-coloured fired clay, suggesting a limited range of clay sources as well as a consistent firing atmosphere. Mineralogical and chemical analyses show that fragments share a similar composition independently of their functions as ceremonial or domestic (Troufflard 2017). However, these analyses are based on a small sample ($n = 11$), which makes any conclusion tenuous.

The clay preparation stage involves the addition of tempering agents. Six different temper combinations are present in the assemblage: 1) grog, grit, and sponge spicules, 2) sponge spicules and grit, 3) grog and grit, 4) tree ash, 5) sponge spicules and grog, and 6) other combinations⁴. The dominant combination is grog, grit, and sponge spicules. Since sponge spicules are collected close to riverine environments, it is possible that upland people obtained this tempering agent through trade or exchange with people living at the

mouth of the Tapajós River (Schaan 2016). Both functional and cultural factors can explain the use of sponge spicules. The ceramic analysis shows that higher amounts of sponge spicules are found in cooking vessels, which could prevent breakage due to fire exposure (Rye 1976, Skibo et al. 1989). Although the use of sponge spicules in upland ceramic industries is lower than in riverine ceramic industries due to ecosystem differences (Schaan 2016), its use in the uplands illustrates the social choice of maintaining a longstanding Amazonian tradition. The ceramic analysis showed that grog usually concentrates most of the sponge spicules found in ceramic fragments, which demonstrates that potters chose to crush pottery made with lots of sponge spicules as a tempering agent. This assumption is corroborated by the low-frequency of sponge spicules mixed with grit among the assemblage.

As such, one hypothesis to explain the presence of sponge spicules in the upland would be that people living in upland settlements may have obtained whole pots made with a high amount of sponge spicules from riverine settlements in order to crush them for obtaining the tempering agent for their clay. Another hypothesis to explain the longstanding presence of sponge spicules relates to

⁴ Other combinations of temper are represented by less than 10 rims having grit only, sponge spicules only, or sand only.

the learning process of pottery making transmitted from one generation to the next. As these traditions are usually carried on by women, it is plausible to imagine that marriage between women coming from the floodplain and men living in the uplands under a tradition of patrilocality would result in the need for sponge spicule procurement in order for women to maintain their pottery traditions.

The forming stage of the *chaîne opératoire* shows the prevalence of the coiling technique over the modelling technique typically used for the manufacture of ceramic appendages and flanges. Possible finger marks were documented on four burnt clumps of clay, which illustrates the process of clay preparation for artefact forming. Mat-impressed ceramic bases show the use of basketry during the pottery-making process, which is a technique documented ethnographically (Myers 1976). At least two types of basketry techniques are observable on the ceramic sherds, which are represented by a small and a large grid pattern. Furthermore, the wall thickness of the vessels and their orifice diameter co-vary showing a certain standardization in the ceramic production. Lastly, small (1 to 15 cm) and medium (16 to 30 cm) sized vessels dominate the assemblage. Serving

vessels are usually larger than cooking vessels and illustrate the prevalence of communal meals, especially associated with the refuse pit context.

The analysis of the surface finishing and decorating stage of vessel manufacture shows that most of the vessels are plain and smooth on both surfaces. Seven decoration types were documented among the vessels: 1) red slip, 2) punctation, 3) incision, 4) filet, 5) modelled, 6) multiple⁵, or 7) other⁶. The use of red slip was extremely common among decorated vessels. Differences were also observed between decorations used in cooking and serving vessels. While cooking vessels show the use of red slip or simple decoration on the rim, serving vessels have more complex and diverse decorations than cooking vessels.

Due to the seasonality of tropical climates, in which rainy and dry seasons alternate, most of the pottery is carried out during the dry season when it is easier to dry and fire (Arnold 1985). Although rainfall averages about 2,000 mm a year in the area under consideration, the rainy season lasts from December to June and accounts for more than 70% of the annual rain (Embrapa 2001:9). Ethnoarchaeological studies show that pottery production and agricultural activities

⁵ The category “multiple” represents combinations of decorations, such as incision and punctation, filet appliqué and red slip, incision and red slip, or engraving and red slip.

⁶ Other decorations represent less common vessels, which are polished, decorated with red paint or orange slip.

decrease during the rainy season (Dietler & Herbich 1989, Silva 2008). Furthermore, ethnography shows that while pots may take 3 to 5 days to dry during the rainy season, they usually take only 1 to 3 days to dry during the dry season (Silva 2008:228).

Ceramics in the Cedro assemblage show evidence of open firing observed through the presence of “fire clouds” in vessels (Skibo 2013:108). From a mineralogical point of view, it is possible to estimate the firing temperature range of vessels by looking at mineral transformation (Rodrigues et al. 2015). Indeed, mineralogical studies conducted on sherds coming from the pre-colonial Lower Amazon have estimated a firing temperature ranging from 550 to 600°C (Rodrigues

et al. 2015:152).

In addition to documenting several steps of vessel making, the ceramic analysis also aimed to look at vessel use (Troufflard 2017). Ethnographic analogies were also used to classify vessels into three techno-functional groups: 1) cooking, 2) serving, and 3) liquid storage (DeBoer 1991, DeBoer & Lathrap 1979, Lagrou 2007, Rice 1987, Rye 1976, Shepard 1985, Silva & Lima 2015). Results of the techno-functional analysis show that the Cedro site assemblage is composed of 97 cooking vessels, 258 serving vessels, and 6 liquid storage vessels (Figure 5).

Cooking vessels are restricted and have globular forms. They usually present a direct rim with a rounded lip. Some of these cooking

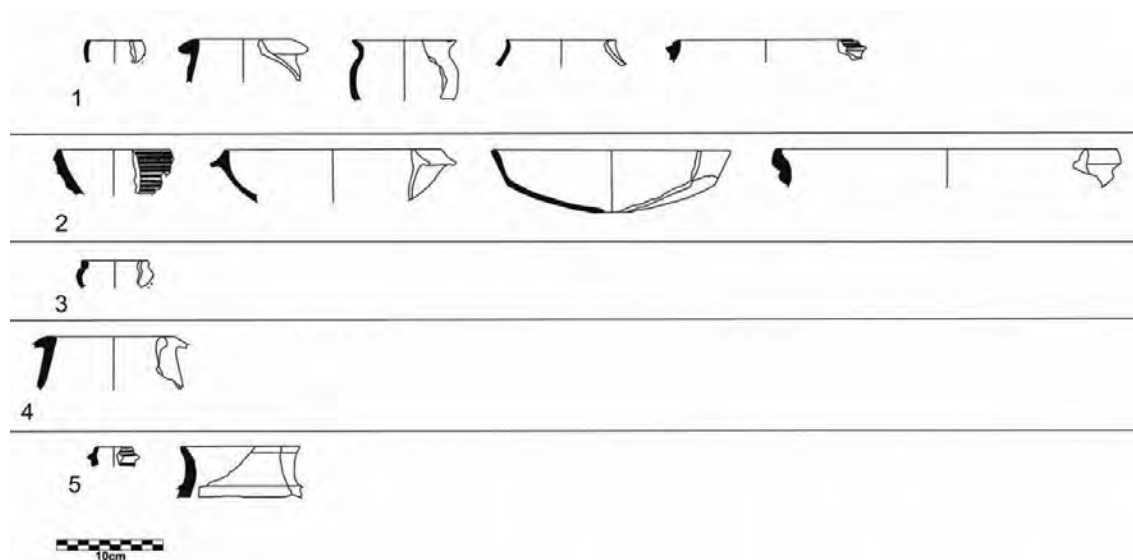


Figure 5 - Vessel shapes and hypothetical functions from the Cedro site. 1: cooking vessels, 2-4: serving vessels, and 5: liquid storage vessels (source: Troufflard & Alves 2019:562).

vessels also present a neck, which is a functional advantage for pouring (Shepard 1985:229). Vessels presenting a neck also show expanded or everted rims with lips that can be rounded, thickened, or pointed. They are smoothed on both surfaces and can present decoration on the rim, such as incision, punctation, dragged punctate decoration, or filet appliqué. These simple decorations may have increased thermal shock resistance as these vessels were exposed to fire, and some even present blackening on their external surface (Schiffer et al. 1994). These vessels are usually tempered with low amounts of sponge spicules, grog, and grit. They are reductively fired. The mean for orifice diameter varies between 7.7 cm to 24 cm. The mean for wall thickness varies between 0.6 cm and 0.9 cm.

Serving vessels are unrestricted bowls, which facilitate food accessibility, and present flat bases for stability purposes (Rice 1987:236). They present three main formal variations: 1) medium to large bowls with annular, sturdy bases, and outflaring rims or walls outslipping to carination and then outward to flared or everted mouth, or inward to constricted mouth; 2) small bowls with walls outslipping to shoulders and then inward to constricted mouths, and 3) deep bowls with vertical or incurved walls with an everted rim or flared mouth. Differences in size are related to the vessel

functions as individual or group vessels (Rice 1987:236). Serving vessels are usually smoothed on both surfaces and present more diverse decorations than cooking vessels, such as red slip, red paint, and filet appliqué with incision, punctation, or engraving. These vessels are mostly tempered with low amounts of sponge spicule, grog and grit, but some examples also present lots of sponge spicules. They are reductively fired. For medium to large bowls, mean for orifice diameter varies between 18.4 cm and 19.5 cm and mean for wall thickness varies between 0.6 cm and 1 cm. For small bowls, mean for orifice diameter is 7.3 cm and mean for wall thickness is 0.4 cm. Finally, deep bowls present a 7.3 cm mean for orifice diameter and a 0.4 cm mean for wall thickness.

Liquid storage vessels have restricted orifices, which avoid spills and are practical for storing purposes (Rice 1987:236, Shepard 1985:229). They present necked forms with straight rim and incurved walls. They are smoothed on both sides and are tempered with low amounts of sponge spicules, grog, and grit. They present decoration of red slip, filet appliqué, or incision. These vessels are reductively fired. Their mean for orifice diameter is 6.7 cm and 0.6 cm for wall thickness.

6 THE RELATIONSHIP BETWEEN SANTARÉM AND CEDRO SITES

The comparison between riverine and upland

sites recalls the historical dichotomy between floodplain and upland formulated by authors that claimed the superiority of the former for the emergence of social complexity in Amazonia (Carneiro 1970, 2007, Lathrap 1970, Roosevelt 1980). This vision, tainted by environmental determinism, has recently faded thanks to the development of archaeological research conducted far away from the floodplain areas, such as in the Belterra Plateau, as well as at the Flona-Tapajós (Figueiredo 2019, Stenborg et al. 2018), the Upper Xingu (Heckenberger 2005), the Southwestern Amazon (Parssinen et al. 2009), and the interfluvial areas of Central Amazonia (Myrtle Shock, personal communication, 2016). In the Belterra Plateau, archaeologists documented the presence of enclosed depressions and ponds that served as water providers and possibly as fish, turtle, and caiman storage facilities, as illustrated by present-day uses of these structures. Furthermore, the presence of Brown earth in the uplands illustrates the development of agricultural practices. Archaeological work carried out in upland areas as well as research conducted among present-day river dweller communities (Smith 1999, Winklerprins 2002) shows that riverine and upland environments can be used in a complementary fashion for the acquisition of food resources (see also Figueiredo 2019, Stenborg 2016). If applied

to the region under study, these studies suggest that while some aquatic resources were collected in floodplain settings – in this case at the mouth of the Tapajós River – upland areas presented suitable land for farming. Although paleoecological data are still necessary for understanding this phenomenon, it is hypothesized that faunal and floral products from both geographic areas were possibly exchanged and traded within and among pre-colonial polities living in contemporaneous permanent settlements, such as Santarém and Cedro. The use of sponge spicules in local upland industries stands as evidence of this exchange.

Although riverine and upland areas were both occupied during late pre-colonial times, their chronologies differ (Table 2). The mouth of the Tapajós River shows earlier occupations from the Formative and the Tapajó period than the Belterra plateau. These earlier occupations are documented by diagnostic artefacts and radiocarbon dates, which led archaeologists to conclude that the Tapajó expanded from the river to the plateau after AD 1100 (Stenborg 2016). Archaeological sites located at the mouth of the Tapajós River show occupations from the Formative through the colonial period (Alves 2012, Gomes 2011, Quinn 2004, Symanski & Gomes 2012). These sites were contemporaneous with the upland sites during the late pre-colonial period and may have continued to be so in colonial

times, though this is currently debated. Although radiocarbon dates also identify colonial-period occupations in upland sites, these dates are suspect because no diagnostic artefacts from the colonial period (e.g. ceramic pipes or wheel-made vessels) have ever been collected in the uplands.

Riverine sites are estimated to be larger than upland sites. This difference is corroborated by the presence of larger and deeper ADE deposits, as well as higher artefact density at the mouth of the Amazon. However, this comparison is biased by the lack of research conducted at upland sites, as well as their poor state of preservation. Estimates

of settlement size are available for riverine and upland sites, but no data on demographic density exist for upland sites. Although researchers disagree about the size of the Santarém site⁷, there is a consensus that it was the largest site of the Santarém culture and served as a capital (Roosevelt 1999, Schaan 2016). This argument, initially presented by Roosevelt (1989, 1993, 1999), was supported by following research conducted on upland sites (Schaan 2016). As a matter of comparison, based on the distribution of ADE, Cedro was estimated to be 6 ha in size. However, this is certainly an underestimation of its original size as the site has

Chronological period	Site location	Site name	Calibrated age	Source
Pre-Tapajó (Formative)	Floodplain	Port	Cal BC 379 –1053	Quinn 2004
		Port	Cal BC 1610 –1490	Alves 2012
		Aldeia	Cal BC 1380 –AD 50	Gomes 2011
Tapajó	Floodplain	Iruçanga	Cal AD 690 –890	Schaan 2016
		Port	Cal AD 1300 –1450	Quinn 2004
		Port	Cal AD 900 –1600	Schaan & Alves 2015
		Aldeia	Cal AD 1280 –1490	Gomes 2017
	Upland	Amapá 1	Cal AD 1490 –1650	Schaan 2016
		Bom Futuro	Cal AD 1450 –1640	Schaan 2016
		Cedro	Cal AD 1320 –1800	Schaan 2016
Cedro		Cal AD 1290 –1450	Troufflard 2017	

Table 2 - Chronology for Pre-Tapajó and Tapajó occupations at floodplain and upland sites (source: adapted from Troufflard & Alves 2019:561).

⁷ While Gomes (2007) states that the Aldeia site measures 120 ha and the Port site measures 50 ha, Schaan (2016) estimates that both sites together (the Santarém site) measure only 16.36 ha. Neither of these authors provides population estimates.

been impacted by modern-day activities. Site size estimates are available for 11 upland sites and show that none of these sites is larger than the Santarém settlement (Schaan 2016:25).

Both floodplain and upland sites show similar domestic and ceremonial archaeological contexts, such as domestic house floors, fire pits, buried vessels, and refuse pits. However, some attributes of these features vary among both geographical areas. As such, while the fire pits excavated at the Port site are associated with funerary contexts (Alves 2012), the Cedro site fire pit served both as a kitchen and a ceramic workshop. Furthermore, although excavators unearthed buried vessels in both areas, the ones collected at the Port site are clearly related to funerary contexts (Gomes & Luiz 2013, Schaan 2012) unlike the buried vessels found at the Cedro site. The other difference between these sites is that the vessels from Cedro were buried under the domestic house floor, in the habitation space, not in a cemetery, as for the Port site (Schaan & Alves 2015).

Refuse pits are the archaeological features that vary the most between floodplain and upland sites (Figure 6). Indeed, these refuse pits differ in sediment colour, shape, size, artefact density, and duration of use. While the refuse pit sediment

colours at the Port site vary from black to very dark brown, the one at Cedro is composed of brown sediment. Furthermore, while Port and Aldeia sites are characterized by the presence of bell-shaped refuse pits⁸, the one at Cedro is funnel-shaped. The artefact density inside the pits is also higher at the Port site. While the Port site refuse pits were formed in a quick time period perhaps in a single event (this assumption is based on radiocarbon dates and the occurrence of sherds from same vessels dispersed in the stratigraphy) (Schaan & Alves 2015), the Cedro site pit was formed by a succession of events (assumption based on radiocarbon dates and the differentiation in sediment colour inside the pit). Finally, riverine and upland refuse pits present ornate potteries associated with ritual context as well as evidence of food consumption. The difference between riverine and upland refuse pits is qualitative as well as quantitative, as more archaeological refuse pits are found at the Santarém site, and they present a greater artefact density. This observation suggests that more communal rituals were conducted at the Santarém site than at the Cedro site.

Comparisons between domestic vessels collected at the Port site with those from the Cedro site are hampered by an emphasis in the

⁸ Although most of the Santarém site refuse pits are bell-shaped, Gomes and Luiz (2013) documented an example of a funnel-shaped pit at the Port site, which they classify as a domestic refuse pit.

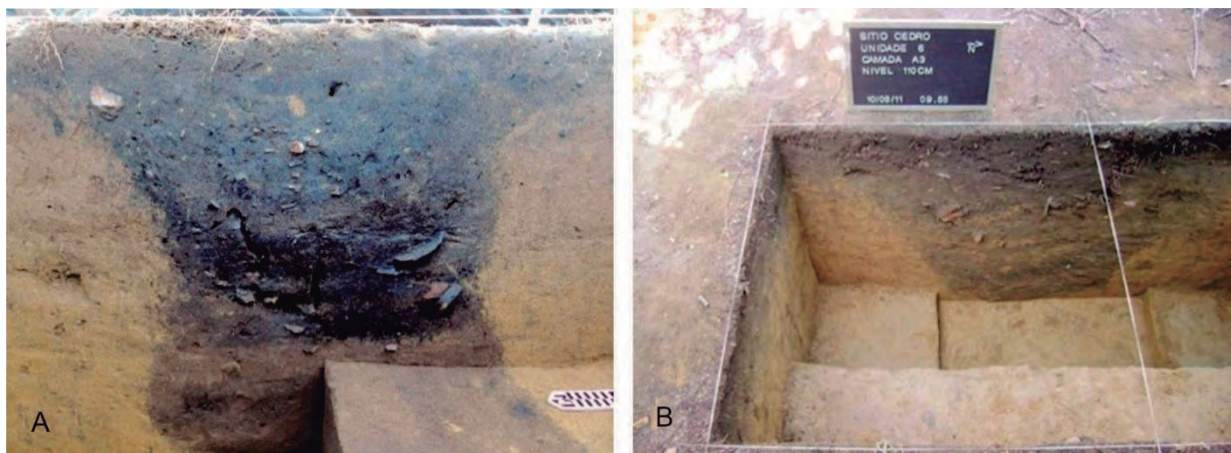


Figure 6 - Comparison between Port and Cedro refuse pits. A: bell-shaped refuse pit at the Port site (source: Schaan & Alves 2015:109) and B: funnel-shaped refuse pit at the Cedro site (source: Schaan & Martins 2012:46).

literature on ceremonial vessels (see Alves 2012; Cardoso da Silva 2016 for exceptions). The first of only two archaeological works looking at domestic vessels at the Port site was conducted by Dr Daiana Travassos Alves. The author based her vessel analysis on 140 rims (out of 303) and classified the vessels into 22 types. By comparing these types to the ones defined for the Cedro site, 21 parallels were found in vessel shape. The only Cedro site vessel that did not have any parallel with the Port site vessels is considered a rare vessel type at the Port site (only two examples were collected). Results of the comparative analysis show that although serving vessels dominate the Port site assemblage as they do at the Cedro site, the Cedro site has a greater diversity of domestic vessels.

The second project involving domestic wares was conducted by Barbara Cardoso da Silva with sherds coming from the bell-shaped pits excavated at the Port site. The author classified the vessels into 28 types. Although these are exclusively non-domestic contexts, the comparison with the Cedro site domestic contexts is justified as the author concluded that there are no clear qualitative differences between the artefacts collected inside and outside the refuse pits, as the main difference is quantitative. From the 28 types classified by Silva (2016), 22 types have parallels with the Cedro site ceramic assemblage. Results show that medium and large serving vessels are dominant among the refuse pit assemblages of both the Port and Cedro sites.

The identification and comparison between

Cedro site ceremonial sherds and complete vessels collected at the Santarém site show that the same type of ceremonial vessels (e.g. bowls with hollow flanges, globular vessels, and shallow plates) and ritual objects (e.g. crescent-based and pedestal figurines) were used at both sites. Furthermore, symbolic animals found in typical Santarém ceremonial vessels are depicted on Cedro site vessels, such as vultures, frogs, and snakes. In addition to these animals, formal dualism is used to represent body transformation through animal, human, or hybrid figurines, which are perceived differently according to the observer's perspective (Figure 7). However, while the Santarém site

ceramics involved abundant sponge spicules for temper, the Cedro site ceremonial vessels show a paste similar to domestic wares, which are tempered with small amounts of sponge spicules mixed with grog and grit. While differences in the technological style of Port and Cedro site were considered as illustrative of the autonomy in the ceramic production process, similarities in vessel shape and iconography were interpreted as an illustration of shared religious practices.

Lithic industries of riverine and upland sites present similar raw material and lithic types, such as earplugs, spindle whorls, stone axes, cores,

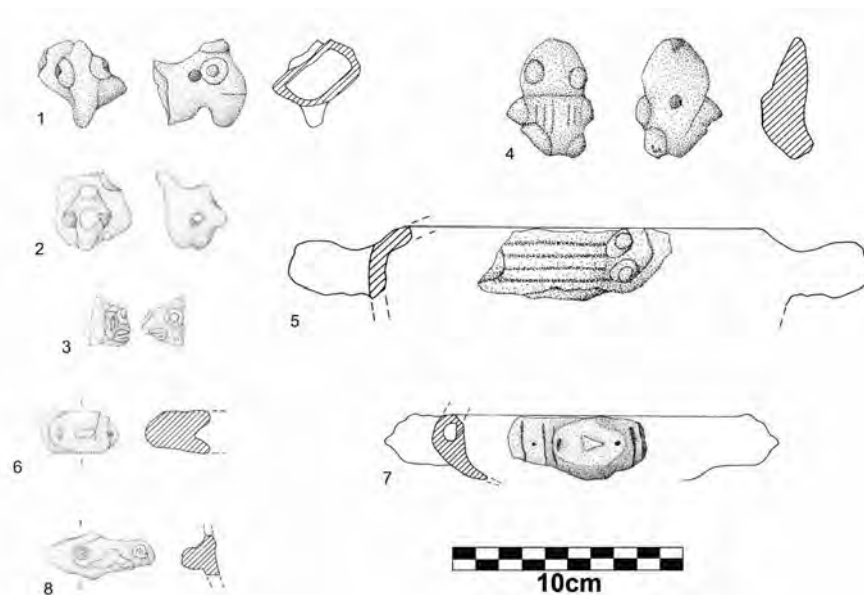


Figure 7 - Ornate vessels from the Cedro site by the author. 1-2: modelled king vulture' heads, 3: dual figure depicting a bird when looked frontally and an anthropomorphic figurine when seen from profile, 4: modelled frog probably associated with the lower body of a necked vessel, 5-7: zoomorphic and anthropomorphic hollow flanges, and 8: anthropomorphic appendage.

flakes, and polishing/sharpening stones. Both areas present nonlocal raw material (e.g. flint), which demonstrates the existence of long-distance trade or exchange characteristic of complex societies. Decorated spindle whorls in hematite and *muiraquitã* are also present at both riverine and upland sites showing cultural connections between these areas.

CONCLUSION

While the cultural ecology framework from the second half of the 20th century emphasized neo-evolutionist classifications of cultures through concepts such as, “centrality” and “hierarchy,” a theoretical shift occurred during the 1990s criticizing typological and unilineal visions of cultures (McGuire 1983, Pauketat 2007, Roosevelt 1999). As part of this theoretical shift, researchers highlighted some of the advantages of heterarchical organizations over hierarchical ones, such as better political and environmental stability, as well as cultural longevity (Roosevelt 1999). Crumley (1995:3) defines the concept of “heterarchy” as “the relation of elements to one another when they are unranked or when they possess the potential for being ranked in a number of different ways.” Crumley, therefore, argues for the possible co-existence of hierarchy and heterarchy. As part of this theoretical tendency, scholars conducting

research in the Santarém area criticized the hierarchical model of social complexity formulated by Roosevelt (1989, 1993, 1999) during the 1980s and developed alternative heterarchical models (Figueiredo 2019, Gomes 2017, Gomes et al. 2018, Schaan 2012, 2015, 2016). Although these models brought about an interesting discussion on centralization and stratification of pre-colonial polities, they still lack archaeological data coming from sites surrounding the Santarém site. This paper, based on new data from the Belterra Plateau, was, therefore, an attempt to re-evaluate these previous models of social complexity.

Results of the study of the Cedro site and the comparison between upland and riverine settlements show that the relationship between these settlements was heterarchical with the Santarém site serving as a centralized capital. In fact, the first hypothesis of this study, which states an absence of stratification and centralization between Cedro and Santarém sites, was disproved based on the differences between the settlement sizes, the absence of large-scale rituals at Cedro, and the presence of local ceramic industries at Cedro. The third hypothesis of this study, which states the presence of stratification and centralization between Cedro and Santarém sites, was dismissed as well based on the existence of a local ceramic industry at Cedro. In fact, the Cedro

settlement ceramic production shows that it did not depend on Santarém for the acquisition of economic goods as stated in a hierarchical model, such as the “Central Place Theory” (Johnson 1977). In this model, the central place provides specialized services and manufactured items, whereas the complementary region supplies the central place with an agricultural surplus (Crumley 1976). As such, the validated hypothesis is the second one, which states the absence of stratification but the presence of a centralized primary centre or capital.

The patterns that validate this hypothesis are the small size of the Cedro site, the presence of local ceramic industry, the similarities between Santarém and Cedro ware forms and iconography, especially in the ritual sphere, and the absence of large-scale rituals at Cedro. It is, therefore, argued that the Santarém site served as a primary centre or capital due to its size, the occurrence of large-scale communal rituals documented through the density of bell-shaped pits, and the presence of a cemetery where the power of the Tapajó’s ancestors would have been materialized. Due to the occurrence of more feasting patterns at the Santarém site, it is plausible that upland inhabitants travelled to the mouth of the Tapajós River in order to attend these communal rituals. Indeed, the presence of similar ritual features and ceremonial wares clearly shows that people living in Santarém and Cedro

shared religious practices. It is therefore argued that the Cedro settlement can be considered as a secondary centre, showing both autonomy and integration to the Santarém capital. Hence, these results contradict Roosevelt’s (1989, 1993, 1999) hierarchical model and align with Figueiredo (2019), Gomes’s (2007, 2009, 2017), and Schaan (2012, 2015, 2016) heterarchical models.

Although this study focuses on the relationship between riverine and upland settlements during late pre-colonial times, this relationship is not considered as static over time (Troufflard 2017). Stenborg (2016) shows that these settlements may have emerged in a system of economic complementarity of different ecological areas involving the seasonal migration of people living in centralized settlements to peripheral areas. As such, settlements in the Belterra plateau first emerged as seasonal stations used during the rainy season when floodplain agriculture would have been interrupted. It is only later with the expansion of the Tapajó polity (around AD 1100) that these settlements became progressively permanent with the construction of water providers and the development of agricultural fields.

Finally, although this work represents an additional contribution to the study of social complexity in the Lower Amazon, it is impossible to conclude anything about the socio-political

system of the Tapajó without additional data from sites located in other geographical areas surrounding the Santarém site, such as the sites located close to secondary rivers, slopes, and lakes, as well as on hilltops (as documented by Schaan 2016). For now, present archaeological data from these sites do not reflect a clear pattern of clustered villages of different sizes that could point towards the existence of independent polities integrated at a regional scale as illustrated by Heckenberger (2005) in the Upper Xingu.

ACKNOWLEDGMENTS

This paper presents the results of my Ph.D. research funded by the Brazilian Capes

scholarship (1079/12-3) and several grants from the Anthropology Department of the University of Florida. I am very grateful to Daiana T. Alves who invited me to be part of this volume dedicated to the memory of Denise P. Schaan, whom I consider as my mentor in Amazonian archaeology. I thank my Ph.D. advisor Kenneth Sassaman for his guidance, Marcondes Lima da Costa and Suyanne Flavia Santos Rodrigues for the mineralogical and chemical analyses of the ceramics. Finally, I am thankful to the anonymous reviewers, to Jenny Watling and Kevin McDaniel, who kindly accepted to review the manuscript.

REFERENCES

Alves, D.T. 2012. A ocupação indígena na foz do rio Tapajós (3260-960 AP): estudo do sítio Porto de Santarém, Baixo Amazonas. Master's thesis, Anthropology Department, Federal University of Pará, Belém, Brazil.

Araujo da Silva, T.S. 2016. Banquete lapidoso: tecnologia lítica em contextos festivos no sítio Porto de Santarém, Baixo Amazonas. Master's thesis, Anthropology Department, Federal University of Pará, Belém, Brazil.

Araujo da Silva, T.S. 2015. Mítico e doméstico: os usos do lítico na região do Tapajós, in *Um porto, muitas histórias: arqueologia em Santarém*. Edited by D.P. Schaan, D.T. Alves. pp. 117-131. Belém: Gráfica Supercores.

Arnold, E. D. 1985. *Ceramic theory and cultural process*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arnold, E.D. 1981. A model for the identification of nonlocal ceramic distribution: a view from the present, in *Production and distribution: a ceramic viewpoint*. Edited by H. Howard, E. Morris, pp. 31-44. Oxford: BAR International Series 120.

Cardoso da Silva, A. B. 2016. Do luxo ao lixo: um estudo arqueológico do material cerâmico dos bolsões do sítio Porto de Santarém, Baixo Amazonas. Master's thesis, Anthropology Department, Federal University of Pará, Belém, Brazil.

Carneiro, R. L. 1970. A theory of the origin of state. *Science* 169:733-738.

Carneiro, R. L., Schaan, D. P. 2007. A base ecológica dos cacicados amazônicos. *Revista de Arqueologia* 20 (1):117-154.

Crumley, C. L. 1995. Heterarchy and the analysis of complex societies. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 6:1-5.

Crumley, C. L. 1976. Toward a locational definition of state systems of settlement. *American Anthropologist* 78:59-73.

Deboer, W. R. 1991. The decorative burden: design, medium, and change, in *Ceramic ethnoarchaeology*. Edited by W. Longacre, pp. 144-161. Tucson: University of Arizona Press.

Deboer, W. R, Latrap, D. 1979. The making and breaking of Shipibo-Conibo ceramics, in *Ethnoarchaeology: implications of ethnography for archaeology*. Edited by C. Kramer, pp. 102-138. New York: Columbia University Press.

Gunnarsson, K. D., P. Castillo. 2016. Analyses and digital modeling of Santarém artifacts, in *Beyond waters: archaeology and environmental history of the Amazonian inland*. Edited by P. Stenborg. pp. 53-60. Gothenburg: University of Gothenburg.

Dietler, M., Herbich, I. 1989. Tich matek: the technology of Luo pottery production and the definition of ceramic style. *World Archaeology* 21(1):148-64.

Embrapa. 2001. *Caracterização dos solos da área do planalto de Belterra, município de Santarém, estado do Pará*. Belém: Embrapa Amazônia Oriental.

Figueiredo, C. G. 2019. Regional complementarity and place-making in the Northern region of the Tapajós National Forest Reservation, Lower Amazon, Brazil. Ph.D. Thesis, Anthropology Department, Toronto University, Toronto, Canada.

Gomes, D. M. C. 2017. Politics and ritual in large villages in Santarém, Lower Amazon, Brazil. *Cambridge Archaeological Journal* 27 (2): 275-93.

Gomes, D. M. C. 2011. Cronologia e conexões culturais na Amazônia: as sociedades formativas da região de Santarém-PA. *Revista de Antropologia* 54 (1): 269-314.

Gomes, D. M. C. 2010. Os contextos e os significados da arte cerâmica dos Tapajó, in *Arqueologia amazônica*. Editado por E. Pereira, V. Guapindaia, pp. 213-234. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

Gomes, D.M.C. 2009. Os Tapajó e os outros, in *Cenários regionais em arqueologia brasileira*. Editado por W. F. Morales, F.P. Moi, pp. 239-260. São Paulo: Annablume.

Gomes, D.M.C. 2008. *Cotidiano e poder na Amazônia pré-colonial*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

Gomes, D.M.C. 2007. The diversity of social forms in precolonial Amazônia. *Revista de Arqueologia Americana* 25: 189-225.

Gomes, D.M.C, A.C. Silva, R. Rodrigues. 2018. Múltiplos territórios: os sítios vizinhos às grandes aldeias de Santarém, PA. *Revista de Arqueologia* 31 (1): 3-24.

Gomes, D.M.C, J.G. Luiz. 2013. Contextos domésticos no sítio arqueológico do Porto, Santarém, Brasil, identificados com o auxílio da geofísica por meio do método GPR. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 8 (3): 639-656.

Heckenberger, M. J. 2005. *The ecology of power: culture, place, and personhood in the southern Amazon, A.D. 1000-2000*. London: Routledge.

Heckenberger, M. J., Neves, E.G. 2009. Amazonian archaeology. *Annual Review of Anthropology* 38: 251-66.

Johnson, G. A. 1977. Aspects of regional analysis in archaeology. *Annual Review of Anthropology* 6: 479-508.

Lagrou, E. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks.

Latrap, D.W. 1970. *El alto Amazonas*. Iquitos: Santiago Rivas Panduro.

Lemonnier, P. 1986. The study of material culture today: toward an anthropology of technical systems. *Journal of Anthropological Archaeology* 5:147-86.

Leroi-Gourhan, A. 1965. *Le geste et la parole II. la mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel.

Leroi-Gourhan, A. 1964. *Le geste et la parole I. technique et langage*. Paris: Albin Michel.

Leroi-Gourhan, A. 1945. *Milieu et technique*. Paris: Albin Michel.

Leroi-Gourhan, A. 1943. *L'Homme et la matière*. Paris: Albin Michel.

Martins, C.M.P. 2012. Arqueologia do Baixo Tapajós: ocupação humana na periferia do domínio tapajônico. Master's thesis, Anthropology Department, Federal University of Pará, Belém, Brazil.

Mauss, M. 1934. Les techniques du corps. *Sociologie et Anthropologie* 3: 365-86.

McGuire, R.H. 1983. Breaking down cultural complexity: Inequality and heterogeneity. *Advances in Archaeological Method and Theory* 6: 91-142.

Meggers, B. J. 2001. The continuing quest for el dorado: round two. *Latin American Antiquity*, 12 (3): 304-25.

Meggers, B. J. 1995. Judging the future by the past: The impact of environmental instability on prehistoric Amazonian populations, in *Indigenous people and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world*. Edited by L.E. Sponsel, pp. 15-43. Tucson: The University of Arizona Press.

Meggers, B. J. 1993. Amazonia on the eve of European contact: ethnohistorical, ecological and anthropological perspectives. *Revista de Arqueología Americana* 8:91-115.

Megggers, B. J. 1990. Reconstrução do comportamento locacional pré-histórico na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, 6 (2):183-203.

Megggers, B. J. 1954. Environmental limitation on the development of culture. *American Anthropologist* 56 (5): 801-824.

Megggers, B. J., Evans, C. 1961. An experimental formulation of horizon styles in the tropical forest area of south America, in *Essays in pre-columbian art and archaeology*. Edited by S.K Lothrop, pp. 372-388. Harvard: Harvard University Press.

Myers, T.P. 1976. Mat impressed pottery from Yarinacocha, Peru. *Ñawpa Pach – Journal of Andean Archaeology* 14 (1): 61-8.

Nimuendajú, C. 2004. *Pursuit of a past Amazon. Archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon region*. Gothenburg: Elanders Infologistik.

Prous, A. et al. 2009-2010. La place et les caractéristiques du débitage sur enclume («bipolaire») dans les industries brésiliennes. *Paleo*: 201-220.

Parssinen, M., Schaan, D., & Ranzi, A. 2009. Pre-Columbian geometric earthworks in the Upper Purus: a complex society in western Amazonia. *Antiquity* 83:1084-1095.

Pauketat, T.R. 2007. *Chiefdoms and other archaeological delusions*. Lanham: AltaMira Press.

Quinn, E. R. 2004. *Excavating “Tapajó” ceramics at Santarém: their age and archaeological context*. Ph.D. Dissertation, Anthropology Department, University of Illinois, Champaign, USA.

Rice, P.M. 1987. *Pottery analysis*. Chicago: University of Chicago Press.

Rodrigues, S.F.S. et al. 2015. Pre-historic production of ceramics in the Amazon: provenience, raw materials, and firing temperatures. *Applied Clay Science* 107:145-55.

Roosevelt, A. C. 1999. The development of prehistoric complex societies: Amazonia, A tropical forest, in *Complex societies in the ancient tropical world*. Edited by E.A. Bacus, L.J. Lucero, pp. 13-33. Washington, D.C.: American Anthropological Association.

Roosevelt, A.C. 1993. The rise and fall of the Amazon chiefdoms. *L'Homme* 33 (126-128): 255-283.

Roosevelt, A.C. 1989. Resource management in Amazonia before the conquest: beyond ethnographic projection, in D.A. Posey, W. Balée. *Resource management in Amazonia indigenous and folk strategies*, pp. 30-62. New York: New York Botanical Garden.

Roosevelt, A. C. 1980. *Parnama: prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York: Academic Press, INC.

Rye, O.S. 1976. Keeping your temper under control: materials and the manufacture of Papuan pottery. *Archaeology & Physical Anthropology in Oceania* 11 (2):106-37.

Schaan, D.P. 2016. Discussing center-periphery relations within the Tapajó domain, Lower Amazon, in *Beyond waters: Archaeology and environmental history of the Amazonian inland*. Editado por P. Stenborg, pp. 23-36. Gothenburg: University of Gothenburg.

Schaan, D.P. 2012. *Sacred geographies of ancient Amazonia: historical ecology of social complexity*, Walnut Creek: Left Coast Press.

Schaan, D.P., Alves, D.T. 2015. *Um porto, muitas histórias: arqueologia em Santarém*. Belém: Gráfica Supercores.

Schaan, D.P., Martins, C.M.P. 2012. *12º relatório parcial: Salvamento Arqueológico do Sítio Cedro Rodovia BR-163: Trecho Santarém-Rurópolis*. Belém: UFPA.

Schiffer, M.B. et al. 1994. New perspectives on experimental archaeology: surface treatments and thermal response of the clay cooking pot. *American Antiquity* 59 (2):197-217.

Schmidt, M.J. 2013. Amazonian dark earths: pathways to sustainable development in tropical rainforests? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 8 (1):11-38.

Shepard, A.O. 1985. Ceramics for the archaeologist. *Publication 609*. Washington: Carnegie Institution of Washington.

Silva, F.A. 2008. Ceramic technology of the Asurini do Xingu, Brazil: an ethnoarchaeological study of artifact variability. *Journal of Archaeological Method and Theory* 15:217-65.

Silva, F.A. 2003. Cultural behaviors of indigenous populations and the formation of the archaeological record in Amazonian dark earths: the Asurini do Xingu case study, in *Amazonian Dark Earths: origin, properties, management*. Edited by J. Lehmann; D. Kern, B. Glaser, & W. Woods, pp. 373-385. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Silva, F.A., Lima, S.C. 2015. Etnoarqueologia, conservação arqueológica e a compreensão dos processos de formação do registro arqueológico na Amazônia: a cerâmica arqueológica dos Asurini do Xingu, Pará. *Revista de Arqueologia* 28 (1):123-42.

Silva, F.A., L. Rebellato. 2004. Use of space and formation of Terra preta: the Asurini do Xingu case study, in *Amazonian Dark Earths: exploration in space and time*, in B. Glaser, W. Woods. pp. 159-168. New York: Springer.

Skibo, J. M. 2013. *Understanding pottery function*. New York: Springer.

Skibo, J.M., M.B. Schiffer, K.C. Reid. 1989. Organic-tempered pottery: an experimental study. *American Antiquity* 54:122-146.

Smith, N.J.H. 1999. *The Amazon River forest: a natural history of plants, animals, and people*. Cambridge: Oxford University Press.

Sombroek, W. 1966. *Amazon soils: a reconnaissance of the soils of the Brazilian Amazon region*. Wageningen: Center for Agricultural Publications and Documentation.

Stenberg, P. 2016. Towards a regional history of pre-columbian settlements in the Santarém and Belterra regions, Pará, Brazil, in *Beyond waters: archaeology and environmental history of the Amazonian inland*, pp. 9-22. Edited by P. Stenberg. Gothenburg: University of Gothenburg.

Stenberg, P., D.P. Schaan, & C.G. Figueiredo. 2018. Contours of the past: liDAR data expands the limits of late pre-Columbian human settlement in the Santarém region, Lower Amazon. *Journal of Field Archaeology* 43. <https://doi.org/10.1080/00934690.2017.1417198>.

Stenberg, P., D.P. Schaan, & M.A. Lima. 2012. Pre-columbian land use and settlement pattern in the Santarem region, Lower Amazon. *Amazônica: Revista de Antropologia* 4: 222-250.

Stenberg, P. et al. 2014. *The Cultivated Wilderness Project. hinterland archaeology in the Belterra region, Pará, Brasil*. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Embajada de EEUU. pp. 149-156.

Symanski, L.C.P., D.M.C. Gomes. 2012. Mundos mezclados, espaços segregados: cultura material, mestiçagem e segmentação no sítio Aldeia em Santarém (PA). *Anais do Museu Paulista* 20: 53-90.

Troufflard, J. 2017. *Relationship between upland and riverine settlements in the Lower Amazon region during late pre-colonial times*. Ph.D. Dissertation, Anthropology Department, University of Florida, USA.

Troufflard, J., Alves, D.T. 2019. Uma abordagem interdisciplinar do sítio Cedro, baixo Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 14(2): 553-580.

Viveiros de Castro, E. 1996. Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25:179-200.

Winklerprins, A.M.G.A. 2002. Seasonal floodplain-upland migration along the Lower Amazon River. *Geographical Review* 92 (3): 415-31.

REFINING THE CHRONOLOGY AND OCCUPATION DYNAMICS OF THE MOUND VILLAGES OF SOUTH-EASTERN ACRE, BRAZIL

José Iriarte  

University of Exeter - Department of Archaeology

Jonas Gregório de Souza  

PhD.Arqueology, University Of Exeter

Mark Edward Robinson  

University of Exeter - Department of Archaeology

Antonia Damasceno Barbosa  

IPHAN

Franciele da Silva  

DERACRE

submissão: 01/02/2021 | aprovação: 06/08/2021

ABSTRACT

This paper summarises recent test excavations at five Mound Village sites in the south-eastern sector of Acre state, Brazil, including Caboquinho, Boa Esperança, Tocantins, Dois Círculos IV and V. Radiocarbon dates obtained from the excavation of these sites refine the chronology of this archaeological tradition. To improve the chronologies of the mound villages in Acre for which radiocarbon dates were available, we modelled them using Bayesian statistics. Bayesian modelling of new radiocarbon dates from basal contexts of nine sites in the region establish the beginning of this archaeological tradition at ~ AD 952-1216. Nine dates from ten construction phases at the Caboquinho site establish the longest sequence from ~ AD 1169-1309 to colonial times. The stratigraphy of the test units reported in this study confirms previous results indicating that mounds are the result of alternating construction and occupation episodes. Dates from the Dois Círculos IV Rectangular Mound Village ~ AD 1367-1451 indicates that Rectangular Villages are broadly contemporaneous with Circular Mound Villages. Single dates from three superimposed villages at Dois Círculos V suggest the succession of village construction. Overall, these preliminary results make a contribution to a better understanding of the timing of emergence and demise of Mound Village construction.

Keywords: Amazon, Acre state, Amazonian Archaeology, Mound Villages, Bayesian modelling.

**REFINANDO A CRONOLOGIA E A DINÂMICA DE
OCUPAÇÃO DAS ALDEIAS MONTANHOSAS DO
SUDESTE DO ACRE, BRASIL**

RESUMO

Este artigo resume as escavações de teste recentes em cinco locais com aldeias de montículos no setor Sudeste do estado do Acre, Brasil, incluindo Caboquinho, Boa Esperança, Tocantins, Dois Círculos IV e V. As datas de radiocarbono obtidas da escavação neste local refinam a cronologia desta tradição arqueológica. Para melhorar a cronologia das aldeias de montículos no Acre para as quais as datas de radiocarbono estavam disponíveis, as modelamos usando estatísticas bayesianas. A modelagem bayesiana de novas datas de radiocarbono de contextos basais de nove locais na região estabelecem o início desta tradição arqueológica em ~ 952-1216 DC. Nove datas de dez fases de construção no sítio Caboquinho estabelecem a sequência mais longa de ~ 1169-1309 DC até a época colonial. A estratigrafia das unidades de teste relatadas neste estudo confirma resultados anteriores, indicando que os montículos são o resultado de episódios alternados de construção e ocupação. As datas da aldeia de montículos retangulares Dois Círculos IV ~ 1367-1451 DC indicam que as aldeias de montículos retangulares são amplamente contemporâneas às aldeias de monte circular. Datas únicas de três aldeias sobrepostas em Dois Círculos V sugerem a sucessão da construção de aldeias. No geral, esses resultados preliminares contribuem para uma melhor compreensão do momento de emergência e morte da construção de aldeias de montículos.

Palavras-chave: Amazônia; Estado do Acre; Arqueologia Amazônica; Aldeias de montículos; Modelagem Bayesiana.

**REFINANDO LA CRONOLOGÍA Y LA DINÁMICA DE
OCUPACIÓN DE LAS ALDEAS DE MONTÍCULOS
DEL SURESTE DE ACRE, BRASIL**

RESUMEN

Este artículo resume las excavaciones de prueba recientes en cinco sitios de Mound Village en el sector sureste del estado de Acre, Brasil, incluidos Caboquinho, Boa Esperança, Tocantins, Dois Círculos IV y V. Las fechas de radiocarbono obtenidas de la excavación de este sitio refinan la cronología de esta tradición arqueológica. Para mejorar las cronologías de las aldeas de los montículos en Acre para las que se disponía de fechas de radiocarbono, las modelamos utilizando estadísticas bayesianas. El modelado bayesiano de nuevas fechas de radiocarbono de contextos basales de nueve sitios en la región establece el comienzo de esta tradición arqueológica en ~ 952-1216 d.C. Nueve fechas de diez fases de construcción en el sitio de Caboquinho establecen la secuencia más larga desde ~ 1169-1309 d.C. hasta la época colonial. La estratigrafía de las unidades de prueba reportadas en este estudio confirma resultados previos que indican que los montículos son el resultado de episodios alternados de construcción y ocupación. Las fechas de Dois Círculos IV Rectangular Mound Village ~ 1367-1451 d.C. indican que las Aldeas Rectangulares son en general contemporáneas de las Aldeas de Circular Mound. Las fechas únicas de tres pueblos superpuestos en Dois Círculos V sugieren la sucesión de la construcción del pueblo. En general, estos resultados preliminares contribuyen a una mejor comprensión del momento de aparición y desaparición de la construcción de Mound Village.

Palabras clave: Amazonas; Estado de Acre; Arqueología Amazónica; Pueblos De Montículos; Modelado Bayesiano.

1 INTRODUCTION

Recent research has shown that the southern rim of Amazonia was inhabited by earthwork-building societies that engineered and domesticated entire landscapes during the Late Holocene, some of whom may be examples of low-density urbanism (Carson et al. 2014, Souza et al. 2018, Heckenberger et al. 2008, Iriarte et al. 2020, Prümers and Jaimes Betancourt 2014, Walker 2018). However, owing largely to the early stage of archaeological research in this vast region, the scale, timing, and intensity of human settlement for the most part still remain little explored. The Mound Villages, an archaeological tradition constituted by circular or rectangular arrangements of mounds interconnected by radiating roads, which was only discovered in the last decade, are a case in point.

Archaeological research into this culture is progressing, but there are still many questions that remain unanswered including: (i) when did the Mound Villages tradition actually begin, what was its rate of expansion, and when did they cease to be constructed? (ii) What were the occupation dynamics of mounds? (iii) Are Circular Mound Villages contemporaneous with Rectangular Mound Villages? (iv) What is the chronological succession of superimposed villages? The data

presented in this article consist of the results of recent test excavations from five Mound Villages and a series of new AMS radiocarbon dates. New chronological data compiled with existing radiocarbon data from excavations in another five sites previously excavated allows us to determine better the beginnings, expansion, and demise of this cultural tradition.

1.1 BRIEF ARCHAEOLOGICAL BACKGROUND OF THE MOUND VILLAGES OF ACRE STATE

Mound Villages consist of circular, rectangular or elliptical arrangements of mounds surrounding a central plaza whence roads radiate in patterned directions. The tradition spreads from the Tapajós headwaters to the eastern and southern sectors of the Acre state, spanning over 1000 km (Souza et al. 2018, Iriarte et al. 2020, Saunaluoma, Anttiroiko, & Moat 2019, Saunaluoma, Pärssinen, & Schaan 2018) (Figure 1). Previously published dates from Acre suggest that they emerged ~1000 AD – after the Geoglyph formative ceremonial network was dissolved (Saunaluoma, Pärssinen, & Schaan 2018). Currents radiocarbon dates temporally bracket the Mound Village occupation between ~ AD 1000-1650 with the majority of dates falling between ~ AD 1200-1500 (Souza et al. 2019).

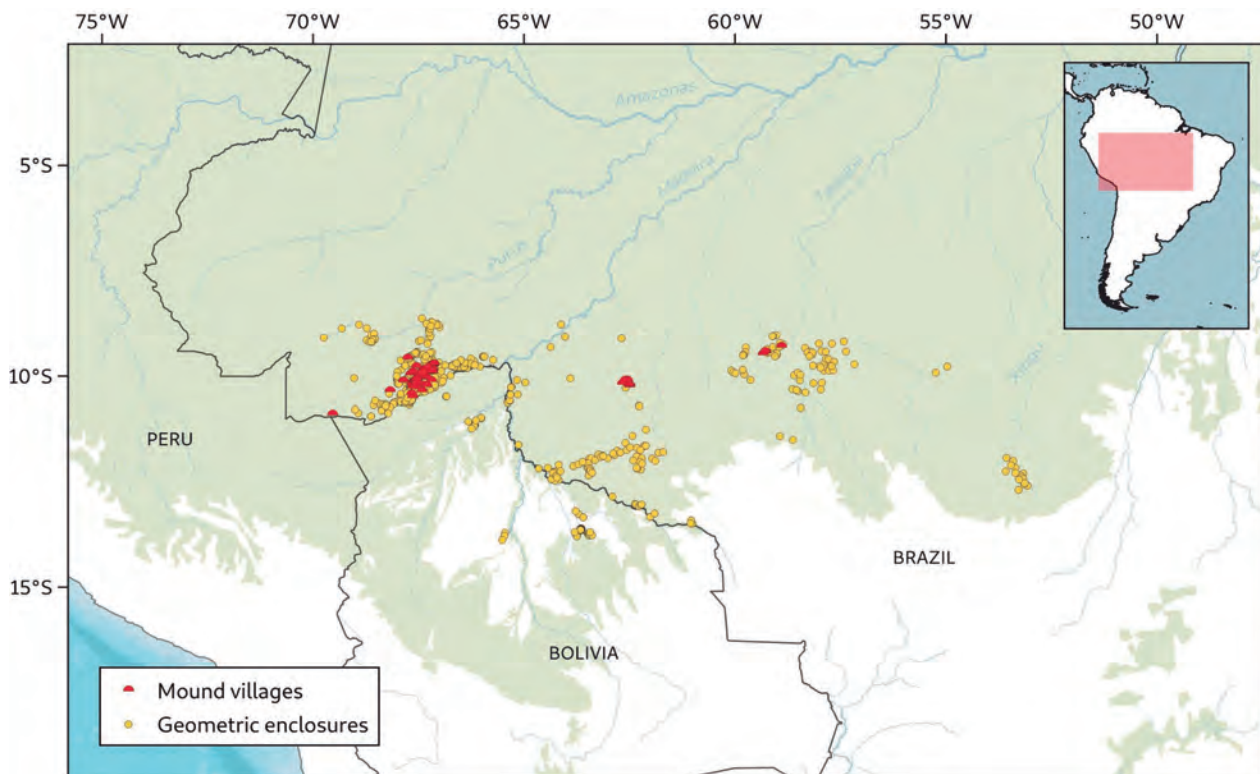


Figure 1 - Map of earthworks across the southern rim of the Amazon showing spatial dispersion of Mound Villages.

Currently, 51 Mound Villages have been documented using Lidar and satellite remote sensing in Acre alone (Iriarte et al. 2020). Based on their architectural design, in our previous work we have classified them into two major types: Circular Mound Villages and Rectangular Mound Villages (Iriarte et al. 2020) (Figure 2). Circular/Elliptical ones are locally called *Sóis* (Suns) (e.g. Sol de Iquiri, Sol de Campinas) because, when seen from the sky, the sunken roads that depart from the circle of mounds resemble the rays of the sun. Circular Mound Villages are comparable

to other circular villages across lowland South America (Heckenberger et al. 2008, Iriarte 2006, Schwarz & Scott Raymond 1996, Wüst, & Barreto 1999), but they exhibit several idiosyncratic features that set them apart from other known circular village traditions. Their singular features include ranked, paired, cardinally-oriented radial sunken roads exhibiting high embankments and elongated mounds (among other mound shapes) positioned around the circle like the marks of a clock. Within a certain variability, they exhibit a strikingly uniform and consistent construction.

The arrangements, shapes, and sizes of the mounds in conjunction with radial road structures are repetitive and remarkably similar. The diameter of Circular Mound Villages ranges from 40 m to 153 m (average of 86 m; n=23) with the area enclosed by the central plaza ranging from ~0.12 to 1.8 ha. Site size variation does not show any trends toward a bimodal distribution of site size that could clearly indicate a hierarchical settlement pattern. The number of mounds ranges from 3 to 32 mounds – with the former cases most likely corresponding to sites that have been partly destroyed. They contain a diversity of mound shapes. Elongated dome-shape mounds are ~20-25 m long, 1.5 to 3 m high, with their major axis radiating outwards from the centre of the circle of mounds. The mound slopes are steeper towards the village plaza and gradually fade away from the circle, forming what appear to be access ramps to the top of mounds. Along with the elongated mounds, these sites also exhibit larger platform mounds and conical mounds. The latter needs further investigation to understand their construction history and uses (Iriarte et al. 2020).

Circular Mound Villages show a hierarchy of roads: Principal Roads and Minor Roads (Iriarte et al. 2020, Figure 6). Principal roads are deeper, wider (3-6 m), and exhibit higher banks. The majority of them exhibit two principal roads leaving in a

northward direction (Principal Northern Roads) and two principal roads leaving in a southward direction (Principal Southern Roads). They generally run between 310-320 and 30-40 degrees range. The roads come closer together without connecting with each other as they approach the village. Generally, when the roads make contact with the village the banks became higher and wider. They cut through the mounds producing a rather straight mound profile and/or creating a double-L-shaped feature as a prolongation of the banks. These mounded structures are generally taller than the rest. Circular Mound Villages are also often cut by an EW Principal Road. Principal roads become narrower as they move away from the site. Although they run separated close to the village, away from the village, they can reconnect forming a single trail (Iriarte, et al. 2020, figure 10). Circular Mound Villages also usually exhibit minor roads that lead to the closeby streams. In general, Minor Roads are shorter and usually connect to nearby streams.

Mound Villages are generally located on the top of small, flat plateaus overlooking a stream to which they connect by a road. They are closer to navigable rivers than Geoglyphs. An examination of site size distribution, elaboration and standardisation of their mounded architecture point to the lack of clear differences between

sites, with no apparent signs of centralisation or hierarchical settlement patterns (Iriarte et al. 2020). Taking the study region as a whole, Mound Villages do not show a regular spatial distribution; however, some small groups of villages positioned along streams do appear to be regularly spaced, with distances of 2.5-3 km and 5-6 km between sites. Where lidar data is available on sectors of the landscape that have not been modified by modern settlement and agriculture, villages are shown to be interconnected by roads with low banks that are up to 5 km long (Iriarte et al. 2020).

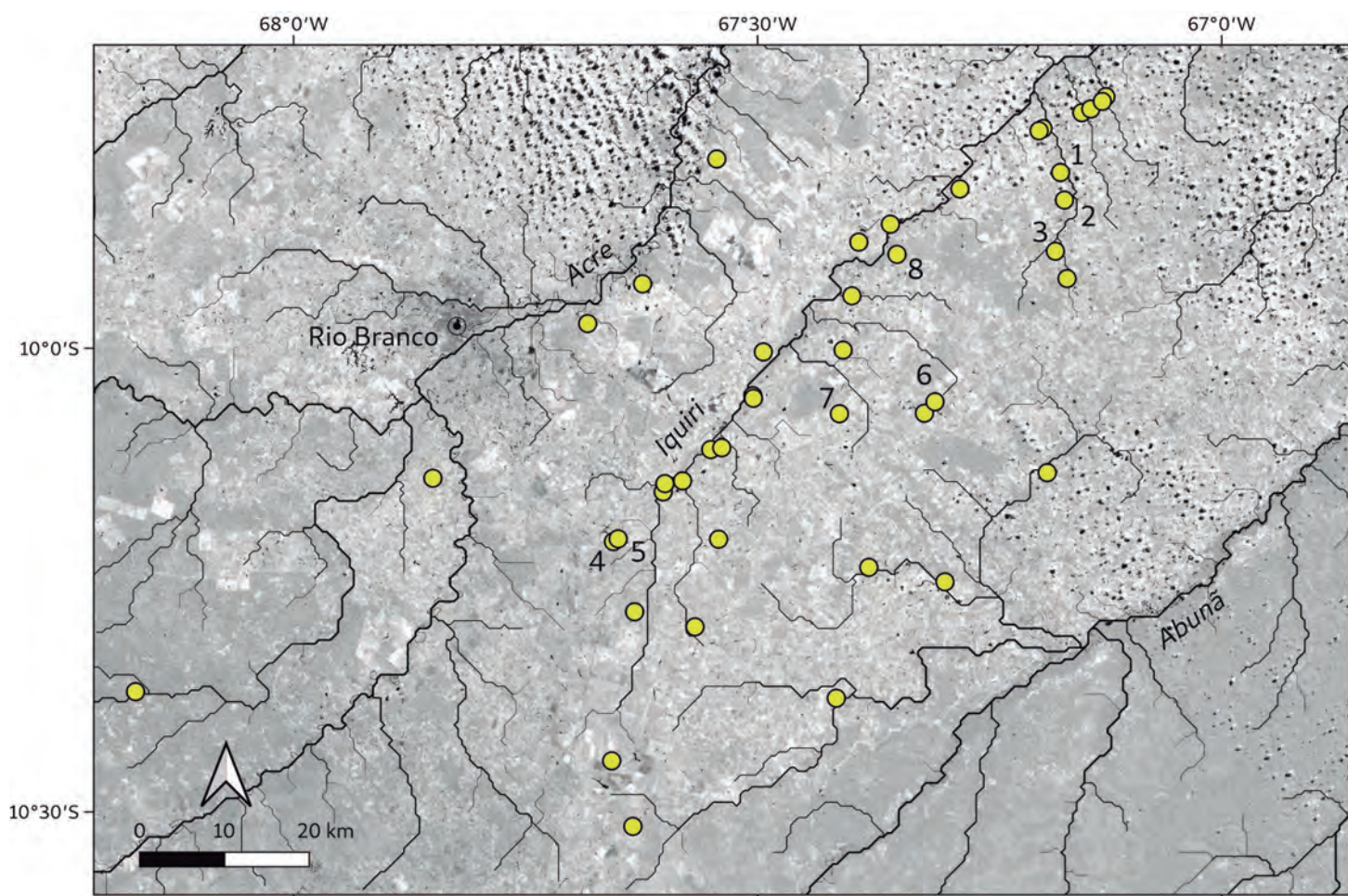


Figure 2 - Map of the study region showing the spatial distribution of Mound Villages and sites where archaeological excavations have taken place: 1) Caboquinho; 2) Boa Esperança; 3) Tocantins; 4) Dois Círculos IV; 5) Dois Círculos V; 6) Sol de Campinas; 7) Fazenda Iquiri III.

Previous excavations at the mounds revealed discrete layers interpreted as alternating construction and occupation episodes (clear occupation strata with domestic features) as well as adjacent middens, confirming the nature of the sites as settlements (Neves et al. 2016, Saunaluoma, Pärssinen, & Schaan 2018). Construction layers are generally thicker, contain decomposed laterite, lack charcoal, ceramics and macrobotanical remains and are less compacted than occupation layers, which are thinner, darker, and contain larger quantities of artefacts and ecofacts. Mounds may contain more than 10 occupation layers intercalated with construction events (Neves et al. 2016). Due to the fact that research in Mound Villages is still in its beginnings, little is known about their portable material culture, but preliminary data show differences relative to the ceramics of the geoglyphs and other ring-ditch traditions: in Riberalta, Bolivia, mound village ceramics are distinguished by red-painted geometric designs on a white-slipped surface (Saunaluoma 2010). Archaeobotanical analysis has only been conducted at one site, Sol de Campinas. It documented the presence of maize (*Zea mays*), Brazil nuts (*Bertholletia excelsa*), passion fruit (*Passiflora edulis*), muruci (*Byrsonima crassifolia*), tucuma or murumuru palms (*Astrocaryum* sp.) and Chenopodiodeae seeds (Neves et al. 2016).

Increase in maize fragment frequency is associated with an increase in charcoal macroremains on occupation surfaces and both sharply decrease in construction layers.

2 METHODOLOGY

We carried out excavations in five Mound Villages, including Caboquinho, Boa Esperança, Tocantins, Dois Círculos IV and Dois Círculos V (Figure 2). In general, test excavations targeted the tallest and better-preserved mounds within the Mound Villages with potential for the longest and most complete stratigraphic profiles. In sites with superimposed villages, such as Dois Círculos V, we conducted test excavations in adjacent villages to compare chronologies. Mound outlines were delineated from our survey of the sites and digitised from the lidar data.

Excavation focused on the identification of discrete archaeological contexts that have a unique formation process. This may relate to a stratigraphic horizon, a post hole, a burial, a fire pit, etc. Each context was assigned a unique, arbitrary context “C” number (e.g C1, C7, C13). All material recovered from each context was analysed separately. This system facilitates the separation of archaeological event during excavation and enables a clear identification of the relative chronological

separation of events, ensuring that material from different deposits are not mixed. This is crucial for understanding changes within an assemblage and especially in respect of environmental sampling of contexts.

To better constrain the chronologies of the mound villages in Acre for which radiocarbon dates were available, we modelled them using Bayesian statistics. We performed the analysis in ChronoModel, which is better suited for regional models than other commonly used software like OxCal (Banks 2015, Banks et al. 2019, Binder et al. 2017). ChronoModel employs a hierarchical “Event model”, which seeks to estimate the date of a context (event) based on individual dates (Lanos & Philippe 2017). Events can be further constrained by stratigraphic order and incorporated into multiple phases based on different criteria. One of the advantages of this approach is that the same event may belong to more than one phase, e.g. one for its archaeological site and another for its archaeological culture. Sample contamination, old charcoal or other sources of disturbance may result in a measured age that is earlier or later than the context of deposition, and software like OxCal have different models to deal with such outliers (Ramsey 2009). Outlier detection, however, is not necessary in ChronoModel, which automatically penalises measurements that are far from the

target event date or in disagreement with the stratigraphy, providing results that are more robust than other software packages (Banks et al. 2019).

3 RESULTS

3.1 EXCAVATIONS

3.1.1 CABOQUINHO

Caboquinho is an elliptical mound village with a maximum diameter of 84 m. The site has a total of 26 mounds, some of which form a semicircle inside the plaza area. Two main sunken roads depart approximately to the north and south of the village, their embankments fused with the edges of the adjacent mounds. The road to the north connects with the Dona Maria Mound Village, while the road to the south connects with the Boa Esperança site (Iriarte et al. 2020, Figs. 10-11) (Figure 3).

Two units were excavated at Caboquinho. Unit 1 was a 2 x 1.5 m excavation on top of the largest mound at the site, on the northeast edge of the main plaza. The excavation was reduced to 2 x 1 m to provide an access step after a metre depth. The top of the mound is 170 cm above the current ground surface. The excavation documented 25 contexts (C) and revealed ten construction phases over approximately 170 cm, with eroding bedrock encountered at 210 cm. The soil is predominantly



Figure 3 - Lidar image of the Caboquinho Mound Village showing the location of test units.

a sandy clay loam. The three earliest floors were burnt. Thermal features are present on four of the surfaces. The upper strata are devoid of features and are generally thicker layers. The lower strata are also richer in ceramic material.

STRATIGRAPHY OF UNIT 1 (FIGURE 4)

C25: Eroding bedrock. 7.5 YR 5/8.

C24-C22: Stratified natural subsurface. The surface of C22 was the original ground surface, with some mixing into C23. C24 is a sterile natural above the bedrock. The base of fire pit C15, associated with the surface of C14, continues into C22.

C21: Burnt, compacted surface that represents the first occupation of the mound. The burnt matrix may reflect the clearance of vegetation in the area. The impacts of C15 fire pit are seen in the north of the excavation, as is the baked clay of C17, a thermal feature associated with C13 surface. C20, present on the surface of C21, adjacent to C17, is a focused concentration of charcoal.

C19: Compacted surface, representing the second construction phase and including four discreet thermal features. A small concentration of charcoal, C18, was adjacent to C17, although in a slightly different location to C20. A fire pit (C16) was also present in the east of the excavation. The

C19 matrix incorporates a higher proportion of charcoal, as compared to the upper strata.

C14: The compacted surface of C14 may have been burnt. C15 and C17 features are characterised by baked clay with distinct colouration and a brittle matrix. Charcoal was collected from both features.

C13: Fourth construction. The construction lacks burning, unlike the lower strata, and is also the start of deeper fill material for each construction phase. Two shallow fire pits were present on the surface (C11 and C12). Orange matrix. 7.5 YR 4/6.

C7: Fifth construction phase. The surface was burnt. Three small fire pits were present on the surface of C7 (C8, C9 and C10). The excavation was reduced to a 2 x 1 m unit after C7 surface. 7.5 YR 4/4.

C6: Sixth construction phase. The surface of C6 is littered with flecks of charcoal and a few

ceramic sherds. 7.5 YR 4/6.

C5: Seventh Construction. The compacted surface has flecks of charcoal. The fill is orange sandy clay. 7.5 YR 4/4.

C4: Eighth construction. Roots disturb the surface of C4 and create a slightly uneven surface, although the surface is distinct from the softer fill above and below. 7.5 YR 4/4.

C3: Ninth construction. The surface and fill have extensive root disturbance. The fill is composed on a loose sandy clay. 10 YR 5/4.

C2: Tenth and final construction phase. The surface of C2 is hard packed sandy clay. 10 YR 5/3. The layer is one of the largest additions, although has not suffered the same compaction as lower levels.

C1: Topsoil and modern grass vegetation. 7.5 YR 3/2. There is evidence of modern burning on the surface.

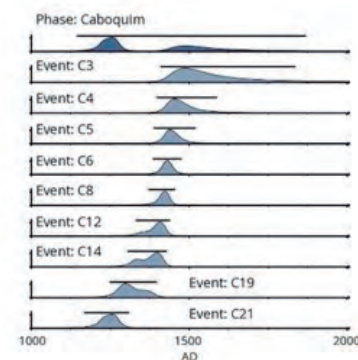
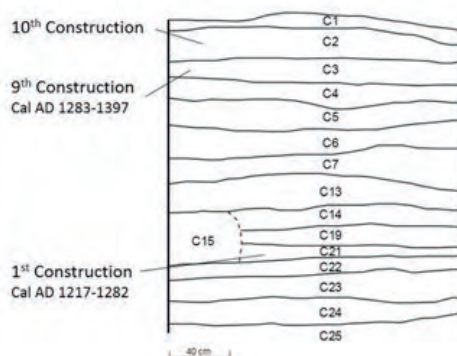


Figure 4 - Sketch stratigraphy profile of Caboquim Test Unit 1 with associated radiocarbon dates.

3.1.2 BOA ESPERANÇA

Boa Esperança is a Circular Mound Village constituted by fourteen mounds enclosing ~ 0.55 ha, which is located about ~2.5 km south of Caboquinho (Figure 5).

Two test units were excavated at the site. Unit 2 is a 2 x 1 m excavation on top of a mound on the NE side of the ring village. The adjacent mound, anti-clockwise, is the northern mound, the largest at the site. Excavation documented nine different contexts and revealed three construction phases,

over approximately 60 cm. The mound top is approximately 45 cm above the current ground surface. Ceramic material was collected from all constructed layers, with an abundance of sherds in the fill material of the first two construction phases, and far fewer sherds in the final construction fill and within the modern topsoil. The excavation reveals the incremental growth of the mound and features a burnt post associated with the first mound construction.

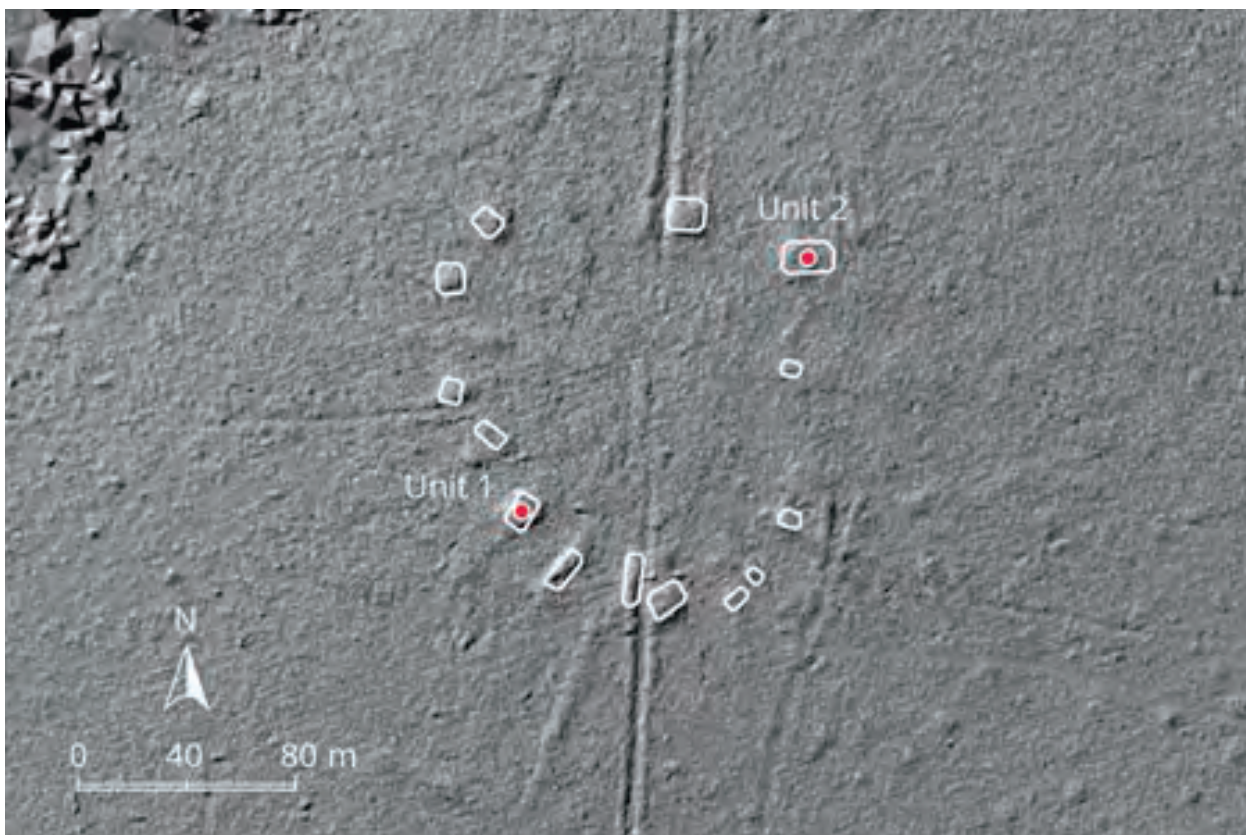


Figure 5 - Lidar image of Boa Esperança showing the location of test units.

STRATIGRAPHY UNIT 2 (FIGURE 6)

C9: Hard packed, sterile natural. Plastic clay. 5YR 4/6.

C8: Natural plastic clay with some mixing from above. 5YR 4/6.

C6: The top of C6 is the initial ground surface. The matrix is darker, likely due to organic components from vegetation and possible burning during land clearance. 7.5 YR 2.5/2. A concentration of charcoal (C7) on the surface of C6 may be from vegetation clearance or a discreet fire pit. The continuation of a post hole (C4) associated with C5 surface is present in the matrix.

C5: The first mound construction. The initial mound was fairly low (less than 20 cm, after compaction). The fill material is a mottled orange

silty clay. 7.5YR 3/4. A post hole (C4) on the surface of C5, shows that the post was burnt before the second mound construction phase (C3), with the fill material of C3, covering the burnt stub of the C4 post.

C3: The second mound construction added 20 cm to the height of the mound. The fill material was slightly darker (5YR 4/6) and did not include the mottled material of C5.

C2: The third and final construction phase added 30 cm to the mound height. 5YR 4/6. The orange clay is slightly lighter and has far fewer artefacts included.

C1: Thin modern organic-rich topsoil and grass cover. Some compaction from cow traffic and baking from sun exposure.

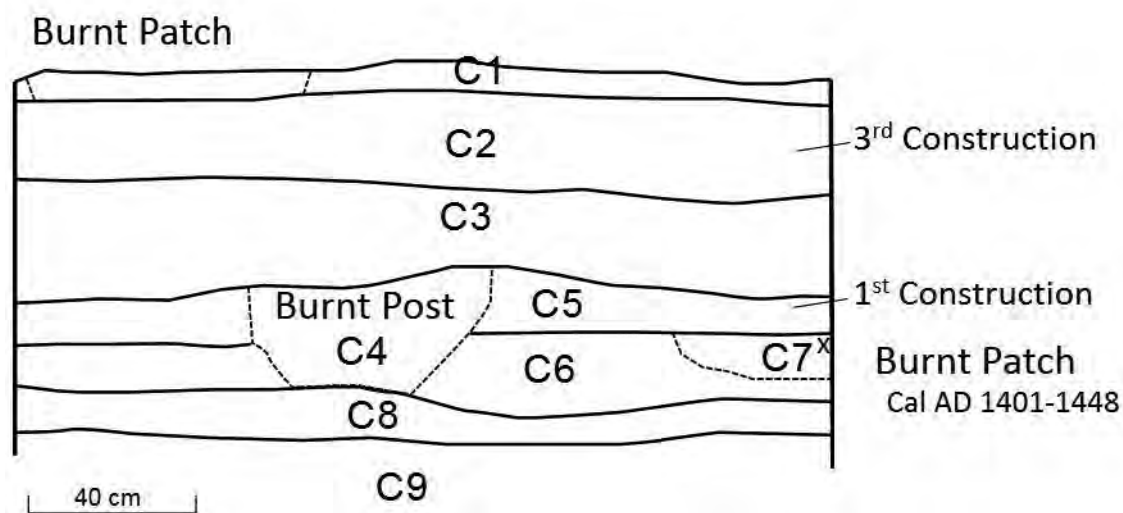


Figure 6 - Sketch stratigraphy profile of Boa Esperança, Unit 2.

3.1.3 FAZENDA TOCANTINS

Fazenda Tocantins is an elliptical Mound Village constituted by 18 mounds that enclose 0.6 ha. Two test units were excavated at this site (Figure 7). Unit 1 was a 2 x 1 m excavation on the

top of a ridge mound on the southeast side of the ring village. An ancient road enters the site on the other side of the next mound to the south. The excavation revealed four construction phases. The soil is a clay loam throughout the profile.



Figure 7 - Google image of Fazenda Tocantins showing the location of test units.

STRATIGRAPHY OF UNIT 1 (FIGURE 8)

C8: Mottled clay natural soil.

C7 and C6: Natural subsoil and original ground surface. Burning is present on the surface of C6,

likely from the vegetation clearance before mound construction. Ceramics are present on the surface of C6, with charcoal flecks concentrated in the north of the excavation. Some ceramic material is present in the C6 matrix, which likely was mixed in through bioturbation.

C5: First mound construction. The surface of C5 is constructed of compacted clay, with the fill of C5 composed of loose clay fill with a small amount of ceramics.

C4: Second construction phase. The surface of C4 is highly disturbed by roots, with large disturbances creating a very loose matrix in the north and south of the excavation. Ceramics and charcoal are present in the fill.

C3: Third construction phase. Modern roots are extensively present on the surface of C3 and causing disturbance to the fill. A few ceramics are present within the fill.

C2: Fourth and final construction. The surface of C2 is hard compacted clay, with modern

trampling and baking from the sun adding to the compaction. The fill is heavily disturbed by roots. Charcoal and ceramics are present throughout the fill material, although charcoal may result from modern burning and bioturbation.

C1: Modern topsoil. Thin layer of organic topsoil and grass cover. No artefacts are within the topsoil.

3.1.4 DOIS CÍRCULOS IV

Dois Círculos IV is a Rectangular Mound Village located in the centre of a complex of geoglyphs and rectangular annexes. The site is located in between the two circular geoglyphs. It is constituted of 16 mounds enclosing an area of 0.7 ha (Figure 9).

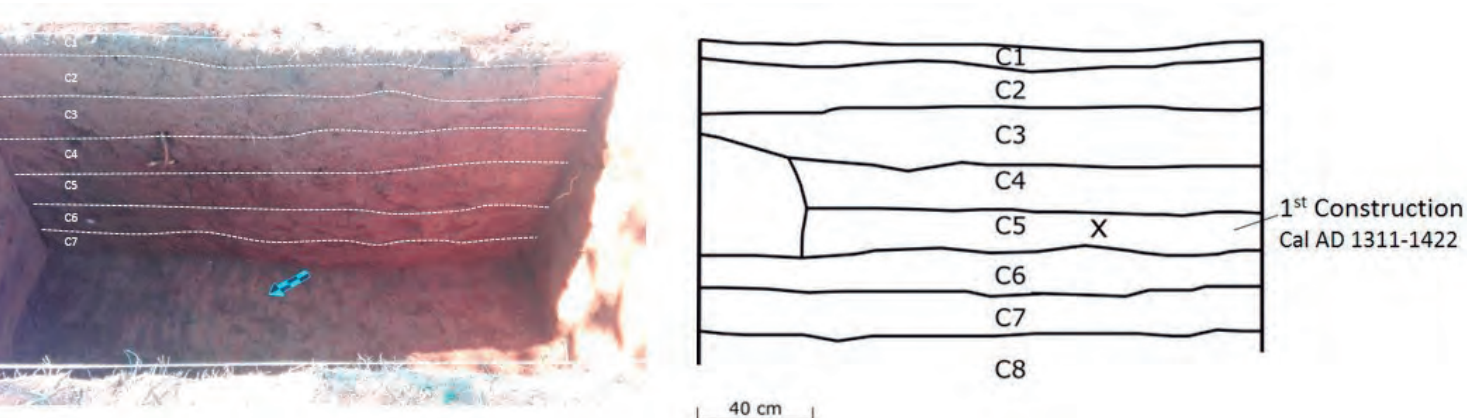


Figure 8 - Sketch stratigraphy profile of Tocantins, Unit 1.

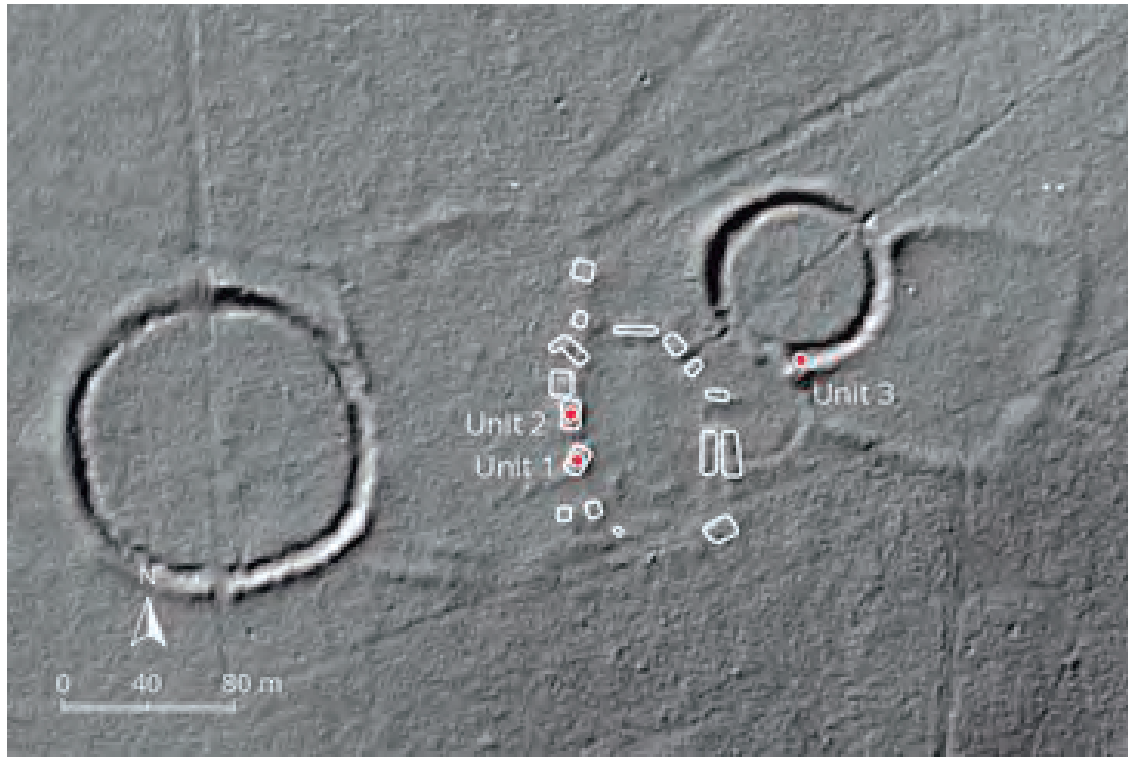


Figure 9 - Lidar image of Dois Círculos IV showing the location of test units.

Unit 1 is a 2 x 1 m excavation on top of a ridge mound in the western side of the ring village. The ring village is situated between two geoglyphs. The top of the mound is 85 cm above the modern ground surface. Two construction phases were evident from the excavation. The soil is very sandy, and far redder compared to all other sites excavated. The two construction phases are larger than most of the phases seen at other sites, adding over 20 cm to the height of

the mound each time. The geoglyphs are likely to be far older than the ring village, which probably had a substantial impact on the landscape before the mound construction. The dark soil at the base of the mound construction suggests the area was cleared with fire; however, this may have been a repeated action over the lifespan of the geoglyphs, before the mound construction. Dating of charcoal from the strata within Unit 1 and from the two geoglyphs will help resolve the landscape history.

STRATIGRAPHY OF UNIT 1 (FIGURE 10)

C7: Compacted sterile sandstone. 2.5 YR 3/4.

C6: Natural subsoil with some mixing from above, including two ceramic sherds. 2.5 YR 4/6.

C5: More gritty subsoil with limited ceramic material, likely mixed from above. The top of C5 is mottled with orange and red and does not appear to have been exposed as a surface. 5 YR 3/4.

C4: The surface of C4 was likely the original ground surface. The surface and matrix are darker than all other strata, indicating a higher organic component and likely burning to clear

the landscape. Few ceramics are present within the matrix of C4.

C3: First mound construction. The surface was distinct in compaction from C2 fill. Ceramics are present in the loose fill, which is disturbed by roots.

C2: Second and final construction phase. The soft sandy clay fill of C2 is full of ceramics, resulting in one of the highest ceramic densities encountered during the 2018 excavations. There is also a distinctly high proportion of larger ceramic sherds as compared to the other site assemblages. 5 YR 3/4.

C1: Modern topsoil. Thin layer of organic top soil and grass vegetation. 5 YR 3/3.

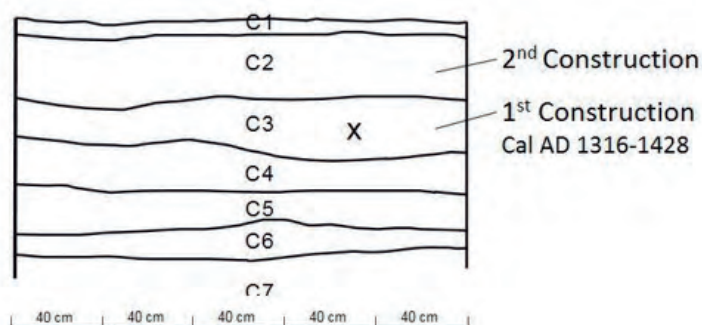
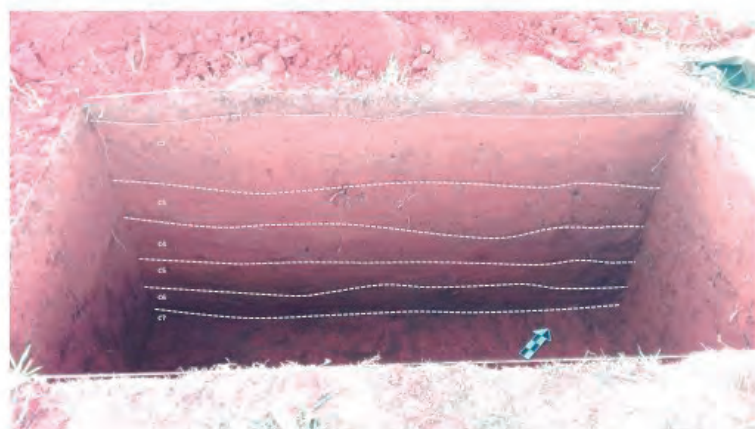


Figure 10 - Sketch stratigraphy profile of Dois Círculos IV, Unit 1.

3.1.5 DOIS CÍRCULOS V

Dois Círculos V is a complex of what appear to be three superimposed elliptical villages located

about 500 m to the north east of Dois Círculos IV.

In total, the site is constituted by 32 mounds that overall encloses an area of 0.68 ha (Figure 11).

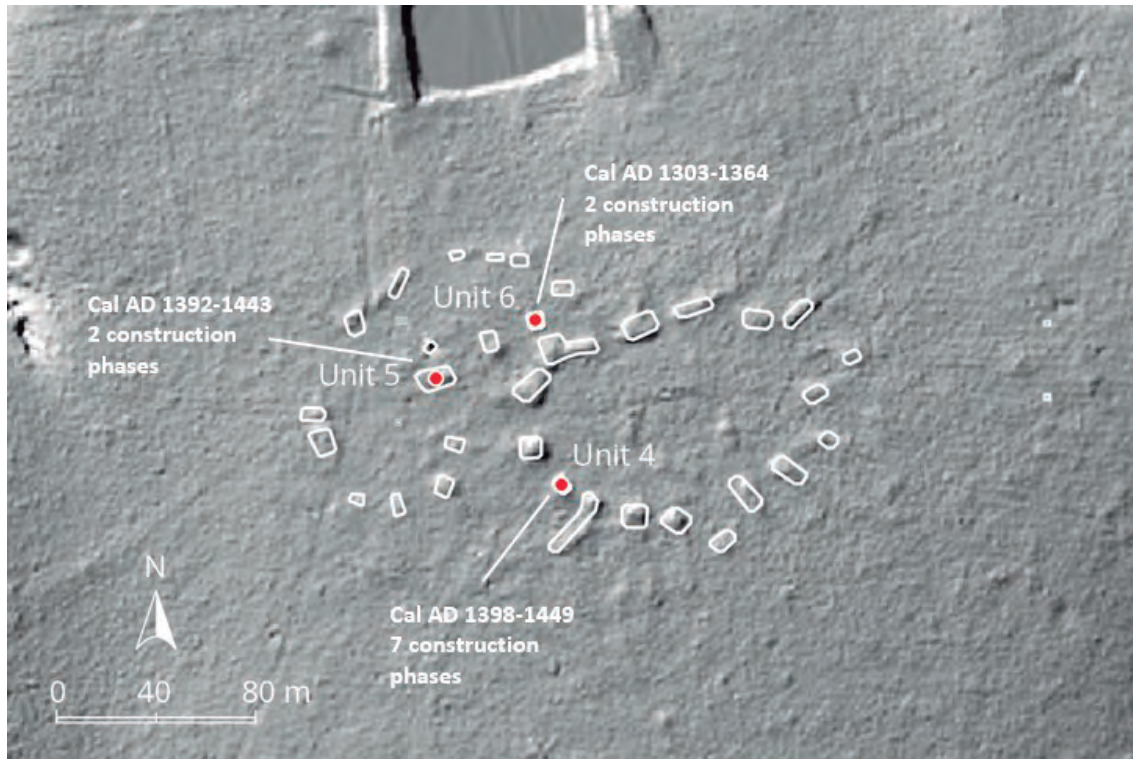


Figure 11 Lidar image of Dois Círculos V showing the location of test units and radiocarbon dates from test units.

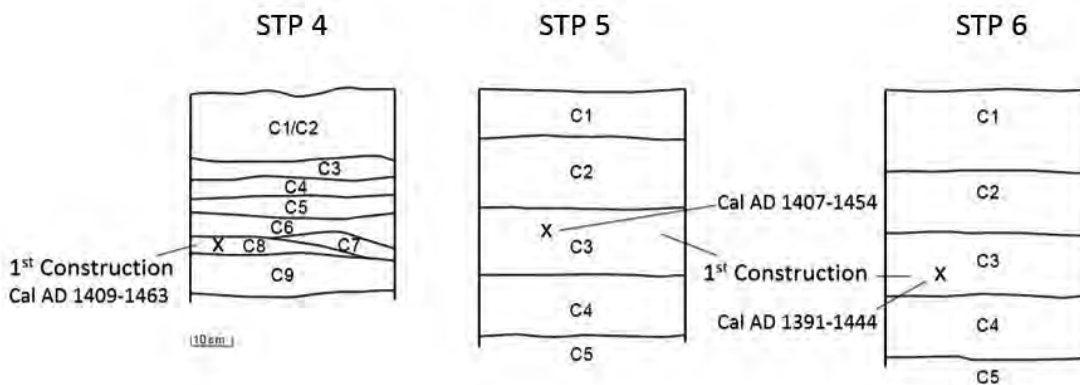


Figure 12 - Sketch stratigraphy profile of Dois Círculos V, Units 4, 5 and 6.

The lidar image in Figure 11 hints to the superimposition of three villages. Based on the limited testing and available radiocarbon dates it appears that the first construction event of mound village C (Shovel Test Unit 6) is a bit older (about AD 1303-1344) than the one from mound village B, Shovel Test Unit 5 (about AD 1342-1443) and mound village A, Shovel Test Unit 4 (about AD 1398-1449). These preliminary results suggest that the site started with a smaller village that later expanded into a larger one.

3.2 CHRONOLOGY

Using the intersecting phase structure of ChronoModel, we built separate phase models for each archaeological site and simultaneously incorporated all dates into a single phase for the mound village tradition (Figure 13). Events were mostly defined based on single dates, but when multiple dates were obtained from an excavation unit, further constraints were added by ordering them based on their stratigraphic sequence. In Figure 13, probability densities refer to the modelled date when a single radiocarbon measurement was available (e.g. Dois Círculos, Tocantins) or to the modelled boundaries for the beginning and end of the

sequence when multiple measurements were available (e.g. Caboquim, Sol de Campinas). These probabilities are reported in Table 3. Individual sites are modelled by considering each site's measurements as belonging to a separate phase. As ChronoModel allows for simultaneously modelling all radiocarbon dates as belonging to the same phase (Mound Villages), we are able to estimate the start and end boundaries for the Mound Villages tradition (Figure 13, Table 3).

The results show that mound villages emerged ~AD 952-1216, with the earliest dates coming from Sol de Campinas (Table 3). Our longest sequence comes from Caboquinho, where we obtained nine AMS measurements from Unit 1, placed on one of the highest mounds on the eastern side of the village (Figure 4). Out of the ten construction phases of the mound, nine were dated. Although measurements apparently show some inversions, Bayesian modelling allows the estimation of the event dates in correct chronological order (Figure 4, Table 1). The basal event (C21) has a posterior date of AD 1169-1309, placing it among the earliest mound villages dated so far, with continuous occupation until colonial times (1403-1834) (Table 1).

Context	Laboratory number	Depth (cm)	C14 BP	Unmodelled cal AD (2σ)	Posterior event date (95%)
C3	Beta-500920	48	640 ± 30	1283-1397	1403-1834
C4	Beta-500921	58	540 ± 30	1316-1437	1398-1588
C5	Beta-500922	78	740 ± 30	1224-1291	1387-1519
C6	Beta-500923	98	510 ± 30	1328-1445	1385-1473
C8	Beta-500924	fire pit	470 ± 30	1410-1457	1372-1454
C12	Beta-500925	fire pit	580 ± 30	1300-1419	1332-1438
C14	Beta-500926	125	490 ± 30	1404-1450	1306-1429
C19	Beta-500927	135	660 ± 30	1277-1393	1248-1396
C21	Beta-500928	145	770 ± 30	1217-1282	1169-1309

Table 1 - AMS measurements from Caboquinho and posterior event dates modelled with ChronoModel.

Site	Unit	Context	Laboratory number	C14 BP	Unmodelled cal AD (2σ)
Boa Esperança	2	C7	Beta-500913	540±30	1316-1354
Dois Círculos	1	C3	Beta-500914	610±30	1295-1404
Dois Círculos	4	C8	Beta-500917	500±30	1398-1449
Dois Círculos	5	C3	Beta-500918	520±30	1392-1443
Dois Círculos	6	C3	Beta-500919	570±30	1303-1364
Tocantins	1	C5	Beta-500911	620±30	1292-1400

Table 2 - AMS measurement from Boa Esperança, Dois Círculos and Tocantins Mound Villages.

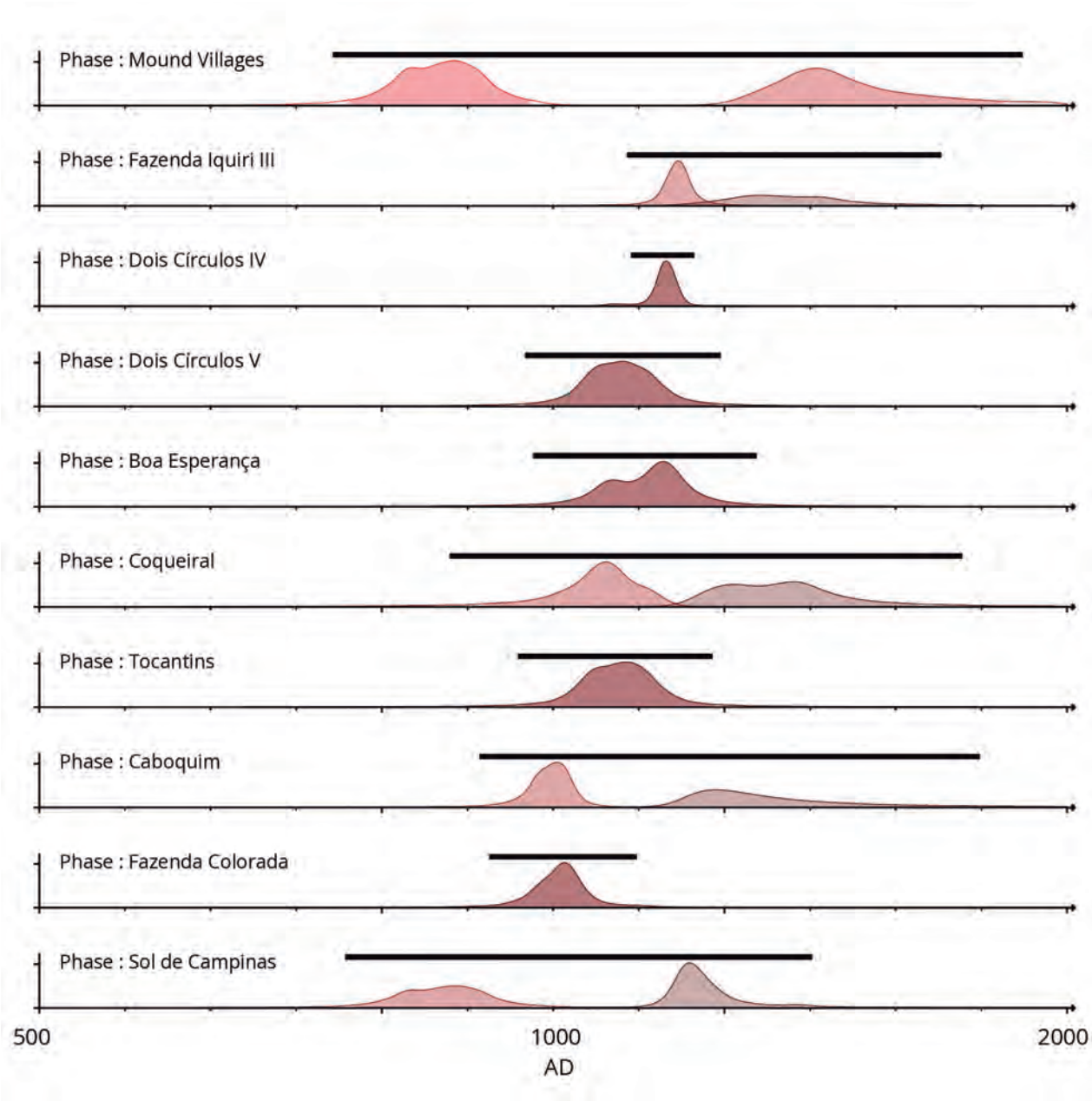


Figure 13 - Separate phase models for Mound Villages archaeological sites.

	Phase time range AD (95%)	Begin AD (95%)	End AD (95%)
Fazenda Iquiri III	1361-1812	1373-1489	1435-1788
Dois Círculos IV	1367-1451		
Dois Círculos V	1160-1591	1215-1442	1371-1566
Boa Esperança	1224-1542		
Coqueiral	1103-1842	1148-1428	1428-1784
Tocantins	1202-1478		
Caboquinho	1146-1868	1169-1309	1403-1834
Fazenda Colorada	1160-1368		
Sol de Campinas	950-1623	958-1221	1390-1617

Table 3 - Posterior dates for the phase models of individual sites.

4 SUMMARY

The modelling of the available radiocarbon dates from nine mound villages sites in south-eastern Acre state, Brazil, establishes the beginning of this archaeological tradition in this region of south-western Amazonia around AD 952-1216. Nine dates from ten construction phases at the Caboquinho site documents the longest succession of occupations from about AD 1169-1309 to colonial times. The stratigraphy of the test units reported in this study confirms previous results (Neves et al. 2016, Saunaluoma, Pärssinen & Schaan 2018) indicating that mounds are the result of alternating construction and occupation episodes. The locality of Dois Círculos showcases the complex superposition of architectural forms found in these

sites including circular geoglyphs with attached rectangular compounds, roads, as well as circular and rectangular mound villages. Dates from the Dois Círculos IV Rectangular Mound Village ~ AD 1367-1451 indicates that Rectangular Villages are broadly contemporaneous with Circular Mound Villages. Single dates from three superimposed villages in Dois Círculos V suggest the succession of village construction starting with small villages that later expanded into a larger one. The well-planned nature of these sites, the web of roads interconnecting them, their location at a similar distance in sectors of streams and the broad contemporaneity of their occupation suggest a regionally integrated system. Future work at these sites will be able to clarify further the picture of

settlement chronology presented here allowing a more precise understanding of the occupation dynamics of the Mound Villages of south-eastern Acre and other sectors of the southern rim of the Amazon. Similarly, more extensive excavations on these sites will undoubtedly reveal in more detail the uses and construction history of the diverse mounded architecture that these sites exhibit.

5 ACKNOWLEDGEMENTS

This research was funded by the PAST and FUTURES projects to JI by the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No. ERC_Cog 616179 and ERC PoC_777845, respectively).

6 REFERENCES

Banks, W. E. 2015. Constructing chronologies for the late middle paleolithic and upper paleolithic: limitations and means to overcome them. *World Archaeology* 47:585-600.

Banks, W.E. et al. 2019. An application of hierarchical Bayesian modeling to better constrain the chronologies of Upper Paleolithic archaeological cultures in France between ca. 32,000–21,000 calibrated years before present. *Quaternary Science Reviews* 220:188-214.

Binder, D., J. Battetier, C. Delhon, & I. Sénépart. 2017. In pursuit of a missing transition: the Mesolithic and Neolithic radiocarbon chronology at La Font-aux-Pigeons rockshelter. *Antiquity* 91:605-620.

Carson, J. F. et al. 2014. Environmental impact of geometric earthwork construction in pre-Columbian Amazonia. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 111:10497-10502.

Souza, J.G. et al. 2019. Climate change and cultural resilience in late pre-Columbian Amazonia. *Nature ecology & evolution* 3:1007-1017.

Souza, J. G. et al. 2018. Pre-Columbian earth-builders settled along the entire southern rim of the Amazon. *Nature communications* 9:1-10.

Heckenberger, M. J. et al. 2008. Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon. *Science* 321: 1214-1217.

Iriarte, J. 2006. Landscape transformation, mounded villages and adopted cultigens: the rise of early Formative communities in south-eastern Uruguay. *World Archaeology* 38:644-663.

Iriarte, J. et al. 2020. Geometry by design: contribution of lidar to the understanding of settlement patterns of the mound villages in SW Amazonia. *Journal of Computer Applications in Archaeology* 3:151-170.

Lanos, P., A. Philippe. 2017. Event date model: a robust Bayesian tool for chronology building. *Hal:01643509*.

Neves, E. et al. 2016. *Pesquisa e Formação nos Sítios Arqueológicos Espinhara e Sol de Campinas do Acre - PESC*. Iphan. Relatório Final. Inédito.

Prümers, H., C. Jaimes Betancourt. 2014. 100 años de investigación arqueológica en los Llanos de Mojos. *Arqueoantropológicas* 4:11-54.

Ramsey, C.B. 2009. Dealing with outliers and offsets in radiocarbon dating. *Radiocarbon* 51:1023-1045.

Saunaluoma, S. 2010. Pre-Columbian earthworks in the Riberalta region of the Bolivian Amazon. *Amazônica - Revista de Antropologia* 2 (1): 106-138.

Saunaluoma, S., N. Anttiroiko, & J. Moat. 2019. UAV survey at archaeological earthwork sites in the Brazilian state of Acre, southwestern Amazonia. *Archaeological Prospection* 26:325 – 331.

Saunaluoma, S., M. Pärssinen, & D.P. Schaan. 2018. Diversity of Pre-colonial Earthworks in the Brazilian State of Acre, Southwestern Amazonia. *Journal of Field Archaeology* 43:362 – 379.

Schwarz, F.A., J.S. Raymond. 1996. Formative settlement patterns in the Valdivia Valley, S.W. Coastal Ecuador. *Journal of Field Archaeology* 23:205-224.

Walker, J.H. 2018. *Island, River, and Field: Landscape Archaeology in the Llanos de Mojos*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Wüst, I., C. Barreto. 1999. The ring villages of central Brazil: a challenge for amazonian archaeology. *Latin American Antiquity* 10:3-23.

TEQUINHO GEOGLYPH SITE AND EARLY POLYCHROME HORIZON 300 BC-AD 300/500 IN THE BRAZILIAN STATE OF ACRE

Martti Pärssinen  

University of Helsinki - Department of World Cultures

submissão: 01/02/2021 | aprovação: 15/08/2021

ABSTRACT

In Amazonian archaeological discussion the concept of tradition presupposes a keen connection between pottery styles and specific language groups. Multicultural traditions or transcultural adaptations are often pushed aside. Denise Schaan returned to the concept of horizon in order to explain a number of archaeological phenomena from a wide geographical and chronological perspective. Also in this study the concept of Polychrome Horizon is used, but it is divided between Early and Late Polychrome Horizons. At the same time an entirely new area, eastern Acre, and its archaeological sub-tradition Tequinho, dated 50BC-AD200 with its polychrome pottery, are brought into the discussion. Tequinho is situated in the interfluvial *terra firme* environment, and by its geographic position mediated contacts between the headwaters of the Amazon, the Ucayali and the Madeira rivers.

Keywords: Amazonian archaeology; Polychrome pottery; Horizon.

SÍTIO GEOGLIFO TEQUINHO E HORIZONTE POLICROMÁTICO INICIAL 300 AC - 300/500 DC NO ESTADO BRASILEIRO DO ACRE

RESUMO

Na discussão arqueológica amazônica, o conceito de tradição pressupõe uma forte conexão entre estilos de cerâmica e grupos linguísticos específicos. Tradições multiculturais ou adaptações transculturais são frequentemente deixadas de lado. Denise Schaan voltou ao conceito de horizonte para explicar uma série de fenômenos arqueológicos de uma ampla perspectiva geográfica e cronológica. Também neste estudo é utilizado o conceito de horizonte policromo, mas é dividido entre horizonte policromo inicial e horizonte policromo tardio. Ao mesmo tempo, uma área inteiramente nova, o Leste do Acre, e sua subtradição arqueológica Tequinho, datada de 50 a.C. - 200 a. D., com sua cerâmica policromada, são trazidos para a discussão. O Tequinho está situado no ambiente interfluvial de terra firme, e por sua posição geográfica media os contatos entre as cabeceiras do Amazonas, o Ucayali e o Madeira.

Palavras-chave: Arqueologia Amazônica; Cerâmica Policromada; Horizonte.

SITIO GEOGLIFO TEQUINHO Y HORIZONTE POLICROMO TEMPRANO 300 A. C. - 300/500 D. C. EN EL ESTADO BRASILEÑO DE ACRE

RESUMEN

En la discusión arqueológica amazónica, el concepto de tradición presupone una estrecha conexión entre los estilos de cerámica y grupos lingüísticos específicos. Las tradiciones multiculturales o las adaptaciones transculturales a menudo se dejan de lado. Denise Schaan volvió al concepto de horizonte para explicar una serie de fenómenos arqueológicos desde una amplia perspectiva geográfica y cronológica. También en este estudio se utiliza el concepto de Horizonte Policrómico, pero se divide entre Horizontes Policromados Temprano y Tardío. Al mismo tiempo, se introduce en la discusión un área completamente nueva, el este de Acre, y su subtradicón arqueológica Tequinho, que data del 50 a. C. - 200 d. C. con su cerámica policromada. Tequinho está situado en el ambiente interfluvial de tierra firme, y por su posición geográfica medió contactos entre las cabeceras de los ríos Amazonas, Ucayali y Madeira.

Palabras clave: Arqueología Amazónica; Alfarería Policromada; Horizonte.

INTRODUCTION

The great quality of Amazonian polychromic ceramics was first described by Gaspar Carvajal, who participated in the Amazonian expedition of Francisco de Orellana in 1541-1542. Carvajal (1992:246) saw jars, pitchers, plates, bowls and “candlesticks” (probably referring to Santarém Florid style/Bottleneck vases with small mouths), considering them to be the best quality he had ever seen. Historically, the origin of the Amazonian Polychrome ceramic style is argued to be related either to the Incised Rim/Barranoid tradition and its painted ceramics associated with Arawakan linguistic groups, or to finger-nail marked, corrugated and painted pottery associated with Tupi-Guarani linguistic groups. Nordenskiöld (1913), for example, associated the polychrome pottery of Mojos to the Arawak, and Lothrop (1932) the polychrome pottery of the Rio de la Plata (and the Ucayali) with Tupi-Guarani (see also, Ambrosetti 1895, Metraux 1928). Kroeber (1949:486) was more tentative, but writes that if the Arawak originated the style, many other linguistic groups such as Panoan in the Ucayali area developed it. Willey (1949: 190) also considered Guarani polychrome to be a part of a larger Amazonian painting tradition – not the creator of this tradition. Furthermore, at this time Howard (1947) had categorized the style as “the

Polychrome Division of Amazonia.”

Meggers and Evans (1961, 1983) and Evans and Meggers (1968) noticed that the polychrome style expanded rapidly from the Ecuadorian Napo River to Central Amazon and further to the island of Marajó as well as to the upper Madeira River, allowing them to call the style the Polychromic Horizon Style. In 1970 Lathrap returned to the idea of connections between polychromic pottery and the migration of Tupi-Guarani linguistic groups. Instead of the Horizon Style he called it a ceramic Tradition, supposing that its origin might be found in Central Amazonia. In Brazil, Brochado (1984, 1989) followed Lathrap’s idea and created hypothetical routes of Tupi-Guarani expansion. Brochado, among others, used historical information about the distribution of Tupi languages studied and classified since Martius (1867), Rivet (1924) and Loukotka (1939, see also Noelli 2008) and compared these maps to the chronological and spatial distribution of ceramics and other archaeological objects associated with Tupi-Guarani. In ceramics, Brochado considered especially polychrome, corrugated and combed (escovado) potteries to be a part of the Tupi-Guarani tradition. Brochado gained many followers, and similar and more precise interdisciplinary mappings are still going on (e.g. Silva & Noelli 2017, Bonomo et al. 2015, Iriarte et al. 2016).

Nevertheless, some new archaeological sites with polychrome pottery in the Lower Amazon have strengthened the idea that contacts with the Barrancoid Tradition in the Venezuelan Orinoco (and the Caribbean Islands) already existed some two thousand years ago. Especially the ceramics of Pocó and Açutuba or Pocó-Açutuba present many characteristics of the Barrancoid Tradition (Hilbert & Hilbert 1980, Lima 2008, 2016, Lima & Neves 2011, Lima et al. 2006) associated with the Arawakan language groups (e.g. Cruxent & Rouse 1961, Roosevelt 1980, Rouse 1992).

Schaan (2012:181) preferred to speak of the Saladoid-Barrancoid Horizon “which influenced several Formative ceramic styles along the central and lower Amazon, penetrated the Amazon basin through the Orinoco River, coming from Venezuela. After AD 400, the Polychrome Horizon pottery makes its appearance, along with the proliferation of earthworks throughout the basin.” At this time, AD 400 was generally accepted as the date for the first appearance of polychrome pottery in the Amazon basin (e.g. Roosevelt 2014: 146, Belletti 2016: 351-352, see also Rostain 2013: 105). At the same time, nevertheless, some researchers paid attention to the fact that the Pocó and the Açutuba represent in many respects the oldest Saladoid and Incised Rim/Barrancoid Tradition in the Lower and Central Amazon with their own

bi-chrome and polychrome pottery styles without direct connection with the “real” Polychrome Tradition. Lima and her colleagues (2006) dated the Açutuba phase between 300 BC and AD 360, or 300 BC and AD 600 (Neves 2012 - Table 4.3 - 4.). The Pocó phase may even have started some hundreds of years earlier (Almeida & Neves 2014: 176, Guapindaia 2008, Hilbert & Hilbert 1980, Lima & Neves 2011) even though it is somewhat unclear when its polychrome painting did emerge.

Also in the Upper Madeira, Miller (1992, cited also by Almeida & Moraes 2016: 403, Almeida & Neves 2014:177) published a very early date, 1049-750 BC, for the Jatuarana sub-tradition related to polychrome pottery. Nevertheless, new dates from the Upper Madeira indicate that this particular polychrome style did not enter there before AD 600/700 (Almeida & Moraes 2016:410-411, Almeida & Neves 2014: 178, Kater et al. 2020). On the other hand, in the Upper Madeira River basin the Pocó-Açutuba style seems to be older than in the Central and Lower Amazon. Currently, the Madeira ceramics attributed to the Pocó-Açutuba (Polychrome) Tradition is dated there from 1500/1000 BC to AD 200/400, while the Incised Rim/Barrancoid Tradition is considered there a completely separate and later phase that begins ca. AD 400 (e.g. Almeida & Moraes 2016, Kater 2020, Neves et al. 2020, Zuse 2016, Zuse et al. 2020).

In this article I introduce into the discussion the ceremonial polychrome pottery found from the Tequinho archaeological site I excavated with Denise Schaan and Alceu Ranzi in the eastern State of Acre. Tequinho Polychrome, dated 50 BC-AD 200, appears to be some kind of missing link between Pocó-Açutuba/Arawakan (in the Early Polychrome Horizon) and Tupi-Guarani (in the Late Polychrome Horizon) Traditions. Tequinho is situated in the interfluvial *terra firme* upland, and by its geographic position mediated contacts between the headwaters of the Amazon, the Ucayali and the Madeira rivers.

Tequinho is an important site situated in the “epicenter” of geometrically patterned earthworks found since 1977 in eastern Acre (Dias & Carvalho 1988, Pärssinen et al. 2003, 2009, Proust 1992:464, Ranzi 2003, Ranzi & Aguiar 2001, Saunaluoma & Schaan 2012, Schaan et al. 2008, 2012). Since my first visit to Acre in 2002, I understood that the peoples who had built so many different earthworks and roads in an area starting from northern Bolivia and reaching deep into the Brazilian state of Amazonas must have been a multiethnic formation that shared a common world view. The area is broad and at the time of European contacts, tens of indigenous languages were spoken there (Eriksen 2011, Metraux 1948, Pärssinen 2018). Furthermore, certain earthwork forms were

concentrated in the specific zones of the greater earthwork area indicating possible differentiations between ethnic groups. Shared ideology, in turn, can be seen in the systematic use of geometric forms when ceremonial centers, or geoglyphs as Ranzi (2003) called Acrean earthworks, were constructed. Both of us agreed that an ancient civilization was concerned. We do not know whether the civilization had a shared name to represent its ideological unity, but we might call the civilization that constructed geometrically patterned earthworks and roads in Acre Aquiry, taking the name of the first historical exploration of it published by Chandless (1866a, 1866b, 1866c). Obviously, the question here concerns an indigenous name. The current hypothesis, given also by Dr. Sidney da Silva Facundes (personal communication in 2020), is that Aquiry may come from the Apurinã (Arawakan) word for caiman “(k)aikyry” (the River of Caimans; today known as the Acre river).

1 AN ANDEAN EXAMPLE AND POLYCHROME HORIZONS AS CHRONOLOGICAL AND STYLIS-TIC MARKERS IN AMAZONIA

As mentioned earlier, in the history of Amazonian archaeology, the distribution of polychrome pottery was first considered to be a chronological horizon that spread quite suddenly in

different parts of Amazonia across cultural frontiers as a diagnostic decorative and technological style (Meggers & Evans 1961). In the 1960s, and even before, the concept of a chronological horizon was debated among archaeologists working in Mesoamerica and the Andes (see e.g. Willey & Phillips 1958). At the beginning of the 20th century, Max Uhle used the concept for the first time in order to describe a stylistic homogeneity (horizon) that appeared in the Andes during the Tiwanaku and Inca periods. After working in different parts of the Andes, he concentrated on the Ica and Chincha valleys, from where he finally established his cultural phases for Peru. In that time Uhle (1913) started to speak about two chronological horizons: Tiwanaku and Inca. By this he meant that it was possible to find stylistic traits of these two cultures in different parts of the Andes that also gave a relative chronological position for other cultures. Kroeber (1924), who got to know Uhle during his stay in Berkeley from 1901 to 1903 (Rowe 1962a), and was familiar with Uhle's collection and writings, adapted the terminology even to his studies in Mexico, and together with O'Neale, he used it in Andean chronology (Kroeber 1944, O'Neale & Kroeber 1930). In Peru, Tello (1970 [1931]) added the Wari to these two cultures, which formed a contemporaneous cultural entity with the Tiwanaku. Finally, in the 1950s when Rowe started to work with Max Uhle's collection in Berkeley and after he organized additional excavations in Ica, he adopted Uhle's concept of chronological horizon, and added to the list an earlier one, Chavín, based on the works of Kroeber (1944), Tello (1949), Willey (1945, 1948), and some others (see Rowe 1954, 1962b, 1962c, 1962d, 1998, see also Lanning 1967, Menzel 1964). Rowe did not search for complex cultural patterns, but like Uhle, had decided to establish a master sequence for Central Andean ceramic chronology without any evolutionary pre-suppositions. The starting point of each horizon was determined from the small Ica valley: when the first evidence of Chavín and Wari-Tiwanaku cultures was detected and radiocarbon dated, it gave the *terminus post quem* date for the Early and the Middle Horizons. When the influence disappeared in the ceramics, the *terminus ante quem* date was established. Nevertheless, the Late Horizon was defined by using the historical information on the probable year when Inca expansion and the Spanish conquistadors reached the Ica valley. Today, Rowe's chronology with three Horizon styles, Chavín (Early Horizon, 900-200 BC), Wari-Tiwanaku (Middle Horizon, AD 600-1000) and Inca (Late Horizon, 1476-1534), and three other ceramic periods (Initial, 1800-900 BC; Early Intermediate, 200 BC-AD 600 and Late Intermediate Periods, AD 1000-1476), is almost

unanimously accepted among Central Andean specialists (see also Pärssinen 2015a, Rice 1993).

Kroeber, Meggers and Evans were present when Willey (1948) presented his paper “A Functional Analysis of “Horizon Styles” in Peruvian Archaeology” in the Conference on Peruvian archaeology that was held in 1947 at the Viking Fund headquarters in New York City (Bennett 1948). In this paper Willey (1948) presented his idea of five horizons: Chavín, White-on-Red (painting), Negative (painting), Tiwanaku, and Inca. More than ten years later, before Rowe had definitely dropped out White-on-Red and Negative paintings from the list (because he could not detect those styles in the Ica valley), Meggers and Evans (1961) started systematically to use the horizon concept also in Amazonian archaeology. Borrowing from Willey’s model the idea of the White-on-Red and Negative Horizons, they found four Amazonian decorative techniques that could be suitable for chronological markers of horizons: Polychrome, Zoned Hachure, Incised Rim, and Incised Punctate (see also, Barreto et al. 2016: 590-591). In 1970 Lathrap changed the horizon term to tradition (see also Willey & Phillips 1958: 35-40). Consequently, when Simões (1972) listed different Brazilian archaeological phases, he did not use the term horizon; instead, he categorized

them under five traditions: Zoned Hachure, Incised Rim, Polychrome, Incised Punctate and Other. Seemingly his idea was that more than chronological markers, these different decorative technics represented more permanent cultural traditions related to certain ethnic and linguistic groups. Thus, archaeologists working in Amazonia, including Meggers and Evans (1983), soon started to speak about different manufacturing and stylistic traditions, trying to find a correspondence between linguistic groups and ceramic styles, and in a way returning to the ideas originally started around the turn of the nineteenth and twentieth centuries. Now archaeologists combined new ethnohistorical and linguistic evidence with archaeological records, trying especially to find material markers of the expansion of mayor linguistic groups such as Arawak and Tupi-Guarani (e.g. Brochado 1984, Heckenberger 2002, Lathrap et al. 1987, Noelli 1996, 1998, 2004, Oliver 1989, Pärssinen 2003).

This interest in combining material markers with any spoken language can be justified, but at the same time it can be criticized for certain limitations. Today the concept of tradition in the Amazonian context presupposes a very keen connection between technological and decorative pottery styles and specific language groups. Questions concerning multicultural traditions (such as the case of earthworks building Aquiry

civilization) or transcultural adaptations (such as the case of the Panoan-speaking Conibos and Shipibos in the Ucayali) have been pushed aside. Nevertheless, it is very possible that the expansion of some ceramic traditions in Amazonia were conducted through indigenous exchange systems between different ethno-linguistic groups – not only by a significant wave of migration (Hornborg 2005, Eriksen 2011, Lima 2008, Lyon 1987, Neves 1999, see also Schaan 2015:102).

From the multidisciplinary point of view, we must also remember the distinctive nature of historical, linguistic and archaeological data. Historically recorded religious, economic or political changes do not immediately affect all material culture that can be detected archaeologically, or vice versa; a rapid change in material culture does not necessarily imply a simultaneous reorganization of religious, economic or political life (see Braudel 1980: 25-54, 64-82). In numerous cases, the lack of correlation between archaeological and intangible evidence has been documented. In Mexico, Smith (1987: 37-54) analyzed ethnohistorical and archaeological records of the Aztec expansion and concluded that the supposed artefactual markers of conquest spread to some provincial regions before the actual incorporation of these regions into the Aztec state. Also in the Andes the situation seems to be quite

similar if we study the chronology of Inca-style ceramics and architecture in relation to that of the historically established Inca expansion. Current evidence firmly indicates that the Incas adopted much of their imperial style from the Lake Titicaca region, where it had developed during the Late Intermediate Period from the earlier Tiwanaku style (Pärssinen & Siiriäinen 1997, Pärssinen 2015b). Thus, the tradition was there at least a hundred of years before the Inca expansion (see also Marsh et al. 2017). Furthermore, in the Andes especially the Early Horizon and to a great extent also the Middle Horizon were based on the expansion of religious ideologies manifested in Chavín, Tiwanaku and Wari styles (e.g. Burger 1992, Isbell et al. 2018, Korpisaari & Pärssinen 2011). Both Horizons were multicultural phenomena as was the Late Horizon that was created by the expansionistic and multicultural Inca State (e.g. Murra 1980, Pärssinen 1992, Rowe 1946). Also in Amazonia, Eriksen (2011) and Carling et al. (2013) have demonstrated that many locally produced ceramic styles, such as those produced during the Paredão phase (AD 700-1200) in the middle Amazon, were maintained by some groups for millennia “without adapting the style of their pottery despite long periods of contact and outer pressure from major ceramic tradition” (Carling et al. 2013:35).

These kinds of facts probably let Schaan (2012,

2015), together with Roosevelt (1993, 1999, 2013), maintain the concept of horizon in the Amazonian context, too. It is more neutral toward direct linguistic correspondence and it aims to see a larger number of archaeological phenomena from a wider geographical and chronological perspective. At the same time it leaves space to use the concept of tradition in long-lasting and regional contexts (e.g. Pocó-Açutuba or Tupi-Guarani Tradition). In fact, neither in the Andes nor in the Amazonia can we understand horizons without understanding the different traditions on which each horizon was composed. Even in the Andes, the settlement and burial traditions of Tiwanaku, for example, were quite different compared to Wari (Conkling 1991, Isbell & Korpisaari 2015). Nevertheless, both states had a common religious cult and ceramic iconography. After all, we use theoretical concepts as tools of analysis, and if any concept used appears to be contradictory or useless we will abandon it. In fact, almost the same seems to have happened to the chronological concepts of “Formative Period” and “Polychrome Horizon”. As Neves (2007) once wrote, in the Amazonian context we may speak about “the Formative that never ended” (Neves 2007). Indeed, we may argue that if only one phase dominates an entire ceramic period it is not a very good tool for analysis. The same may be said concerning

the concept of Polychrome Horizon, and even on the technical-stylistic & long-lasting concept of Polychrome Tradition. If the Polychrome Horizon lasted more than 3,000 years and never ended, or if the Polychrome Tradition included two or more totally different traditions there is no sense to use them as before. This is why some archaeologists working in Amazonia have currently started to use the concept of Polychrome Tradition only for the chronologically later tradition related to Tupi-Guarani language groups and their expansion. Many other polychrome traditions possibly related to Arawakan (e.g. Pocó-Açutuba, Saladoide) or other expansion/adaptation processes were now left out from the definition (see Neves et al. 2014). This is somewhat confusing and makes it difficult to use the concept of Polychrome Tradition in connection with Tequinho polychrome pottery. It is contemporary with the Pocó-Açutuba Tradition/Phase, and has few similarities with it – supposing that there were some contacts. Nevertheless, even though the Tequinho sub-tradition with its polychrome pottery seems to be older than the newly dated Jatuarana sub-tradition (AD 700-1550) directly related to the Tupi-Guarani and so called Amazonian Polychrome Tradition in the Upper Madeira, Tequinho pottery shows even more similarities with Jatuarana than with the Pocó-Açutuba Tradition (see e.g. Almeida 2013).

Thus, to avoid more confusion with terminology, I will return, as Denise Schaan did, to the older horizon concept, but now dividing it into at least two chronological periods: Early Amazonian Polychrome Horizon and Late Amazonian Polychrome Horizon. The Early Amazonian Polychrome Horizon corresponds tentatively to the years ca. 300 BC-AD 300/500, when polychrome potteries were produced in the Central Amazon, the Lower Amazon, Acre, the Upper Madeira, the Venezuelan Orinoco, Guyana, and possibly during its final phase in Bolivian Mojos (see e.g. Dougherty & Calandra 1981-1982, Jaimes Betancourt 2012, Plew 2005, Prümers 2014, Prümers & Jaimes Betancourt 2014), and in the Island of Marajó (see e.g. Roosevelt 2013, Schaan 2012). According to Lathrap et al. (1985:61) and Myers (1988:60), the first polychrome pottery also appeared in the Ucayali during the Yarinacocha phase, ca. 100 BC. The Late Amazonian Polychrome Horizon corresponds to the great second wave of the expansion of polychrome pottery starting possibly from the Upper Madeira or from the Island of Marajó ca. AD 900 onward continuing up to Amapá and French Guyana (Rostain 2011), the Rio Negro, to the Middle Solimões River (Gomes 2011) and the Ucayali, the Napo (Arroyo-Kalin & Rivas Panduro 2016) and Colombian Araracuara (Herrera et al. 1982) before the European colonialism that

interfered in the process from ca. 1550 onward. During the Initial (or Formative) Polychrome Period (ca. 1500 BC-300 BC) painted polychrome potteries were produced, at least, in the Upper Madeira, the Venezuelan Orinoco and Guyana, and during the Intermediate Polychrome Period (ca. AD 300/500-900) painted polychrome potteries were produced, at least, in the Island of Marajó as well as in Mojos (Bolivia), Orinoco, and possibly in Acre and in the Upper Madeira.

Initial (or Formative) Polychrome Period	ca. 1500 BC-300 BC
Early Polychrome Horizon	ca. 300 BC-AD 300/500
Intermediate Polychrome Period	ca. AD 300/500- 900
Later Polychrome Horizon	ca. AD 900- 1550

Figure 1 - Chart of early and late polychrome horizons in Greater Amazonia.

Finally, it is important to clarify that this model presents the spread of two greater Horizon waves of polychrome pottery as chronological markers in a Greater Amazonia. However, according to our current knowledge, the first polychrome pottery was produced in the Upper Madeira a thousand years earlier before this technical innovation started to spread relatively rapidly over a broad area forming the Early Polychrome Horizon. Polychrome pottery disappeared from many areas and the Early Horizon ended. Nevertheless, in some areas such as Marajó Island polychrome

pottery was in full use during the Intermediate Polychrome Period before it formed part of the multicultural Late Polychrome Horizon (see Roosevelt 2013, Schaan 2012). Similarly in the Andes, the Tiwanaku ceramic tradition developed during the Early Intermediate Period, formed part of the multicultural Middle Horizon, and disappeared in the Late Intermediate period ca. AD 1200 (see e.g. Korpisaari & Pärssinen 2011, Pärssinen 2015a).

2 GEOGLYPH-TYPE EARTHWORKS, AQUIRY CIVILIZATION, AND THE QUINARI CERAMIC TRADITION IN EASTERN ACRE

The archaeological site of Tequinho is located in a *terra firme* drained by the upper tributaries of the Purus River – the Acre (originally Aquiry) and the Iquiri Rivers – situated near the Acre state capital Rio Branco (Figure 2). An ancient multicultural civilization, earlier named Aquiry, constructed geometric earthworks and built a system of roads in this very same area. Today we make a distinction between (1.) geoglyphs that are ditched embankments where ditches used to be dug inside of the embankment, and (2.) earthworks with embankments only (without a ditch). We also have a separate category for (3.) geometrically arranged mound settlements that are younger than geoglyphs (Saunaluoma et al. 2018). Today

Amazonian geoglyphs, geometrically patterned ditched embankments, have raised a lot of general interest. Acrean geoglyphs have been put on Unesco's tentative list of world patrimony sites. In total, more than 500 geoglyph sites have been detected so far in the area bigger than Switzerland occupying ca. 60,000 square kilometers (see also, Pärssinen & Ranzi 2020, Rampanelli 2016). Furthermore, we estimate that in the future the area will be doubled or even tripled in size.

At the moment, in eastern Acre the oldest ceramic stratum is dated from a big elliptical geoglyph called Ramal do Capatará excavated by Schaan (Figure 2). It gave the date 1631-1430 cal BC (Beta-288234; see Saunaluoma & Schaan 2012:7-8). Somewhat earlier we had obtained a date 1211-942 cal BC from a stratum also containing ceramics inside of the Severino Calazans archaeological site (Ua-37238, see Schaan et al. 2012:136). The last mentioned date may be related to the beginning of earthworks constructions in Severino Calazans since quite a similar radiocarbon date, 2920 – 2730 BP, has also been obtained from the Los Angeles site (Dias 2006), and a thermoluminescence date 2555 ± 174 BP from Xipamanu I site (Bellido et al. 2007). Nevertheless, these early dates have a context problem: many earthworks have been established on sites with earlier human activities (Pärssinen et al. 2020a). Thus, so far our earliest

secure carbon dates related to actual earthworks constructions come from four samples – associated with an embankment structure with ceramics, and excavated inside of the current ditched enclosure (pit 20A, levels 120-156 cm) of Severino Calazans (Pärssinen et al. 2020a). These give the following dates: 730-376 cal BC (Ua-59600), 735-386 cal BC (Ua-59602), 741-389 cal BC (Ua-59601), and 751-402 cal BC (Ua-59499) confirming, at least, that the Xipamanu I date 2555 BP is correct. In every case, the peak of geoglyph construction was between 300/250 BC and AD 900/950, and some of them were still used until ca. AD 1300 (Schaan et al. 2012, Saunaluoma et al. 2018).

earthworks belong to the ceramic period that was called locally the Quinari Tradition, established by Dias (2006) and Dias & Carvalho (1988), and summarized by Nicoli (2000) and Schaan (2008). Nevertheless, only a relative few shards have been found on ordinary geoglyph sites. In every case, the Quinari Tradition has been divided into five phases, denominated Quinari, Iquiri, Iaco, Xapuri and Jacuru, of which only two correspond quite directly to earthwork sites: Quinari, Iquiri and to some extent also Iaco. According to the original definition, these phases have a great variety of forms, but typically globular and cylinder forms are combined. Another common feature is the use of caraipé in ceramic paste as the most common

All known Amazonian geoglyph-type



Figure 2 - Map of a part of the Upper Purus River Basin showing the current area of the known geoglyphs and the Tequinho, Ramal do Capatará, Severino Calazans and Fazenda Atlântica archaeological sites (grey dots) discussed in the text. Drawing by Sanna Saunaluoma, Martti Pärssinen & Wesa Perttola.

tempering material, while red slip and red on white painted lines are used as predominant decorative techniques. Incised potsherds are said to appear in lesser amounts while polychrome painting is not mentioned at all.

Unfortunately, when Dias and Carvalho established these phases they mainly observed regional differences; they never established any chronological frameworks for their five phases. Thus, they are quite useless when chronological markers are sought. However, after excavating geoglyph sites in Acre for more than ten years we may, on the one hand, accept that the use of *caraipé* in ceramic paste is, indeed, a common feature for most of the sites. On the other hand, we must note that the diagnostic pottery combining globular and cylinder forms is extremely rare in the sites we excavated. The form may have been common in funeral sites, but from ceremonial geoglyph sites we have found only a few expressions of this form. Incised shards also appear to be even more common than painted shards, and finally, polychrome pottery seems to be equally common as bi-chrome. Thus, the Aquiry civilization should be placed on maps describing the distribution of Amazonian Polychrome Horizons, and in general, as Saunaluoma (2016) puts it, we should classify Acrean precolonial ceramics characteristics more

firmly, taking into account not only the sub-region but also the context (ceremonial, funeral, and domestic) and chronology.

3 ARCHAEOLOGICAL EXCAVATIONS IN TEQUINHO

As mentioned earlier, most known geoglyph sites do not contain many ceramics. A clear exception is the Tequinho site, studied in 2012-2014. The Tequinho geoglyph site covers an area of approximately 15 hectares, consisting of a ditched enclosure with three concentric ditches and adjacent embankments, as well as a structure which currently forms a three-sided square (U-form) with two concentric ditches. Originally it may have been question of a square where the eastern ditch had fallen down. Additional embankments can also be seen inside and outside of the main enclosure (Figures 3-4). Roads radiate from the largest enclosure in the four cardinal directions, and some other direct roads connect the two ditched enclosures (Pärssinen et al. 2021, Virtanen & Saunaluoma 2017). During the mentioned years, 18 test pits and a 24-meter-long trench were excavated in Tequinho. Because the interior open square of the main structure seems to have been cleared of all waste after each ceremony, the archaeological findings concentrated on the small mounds, embankments and ditches.

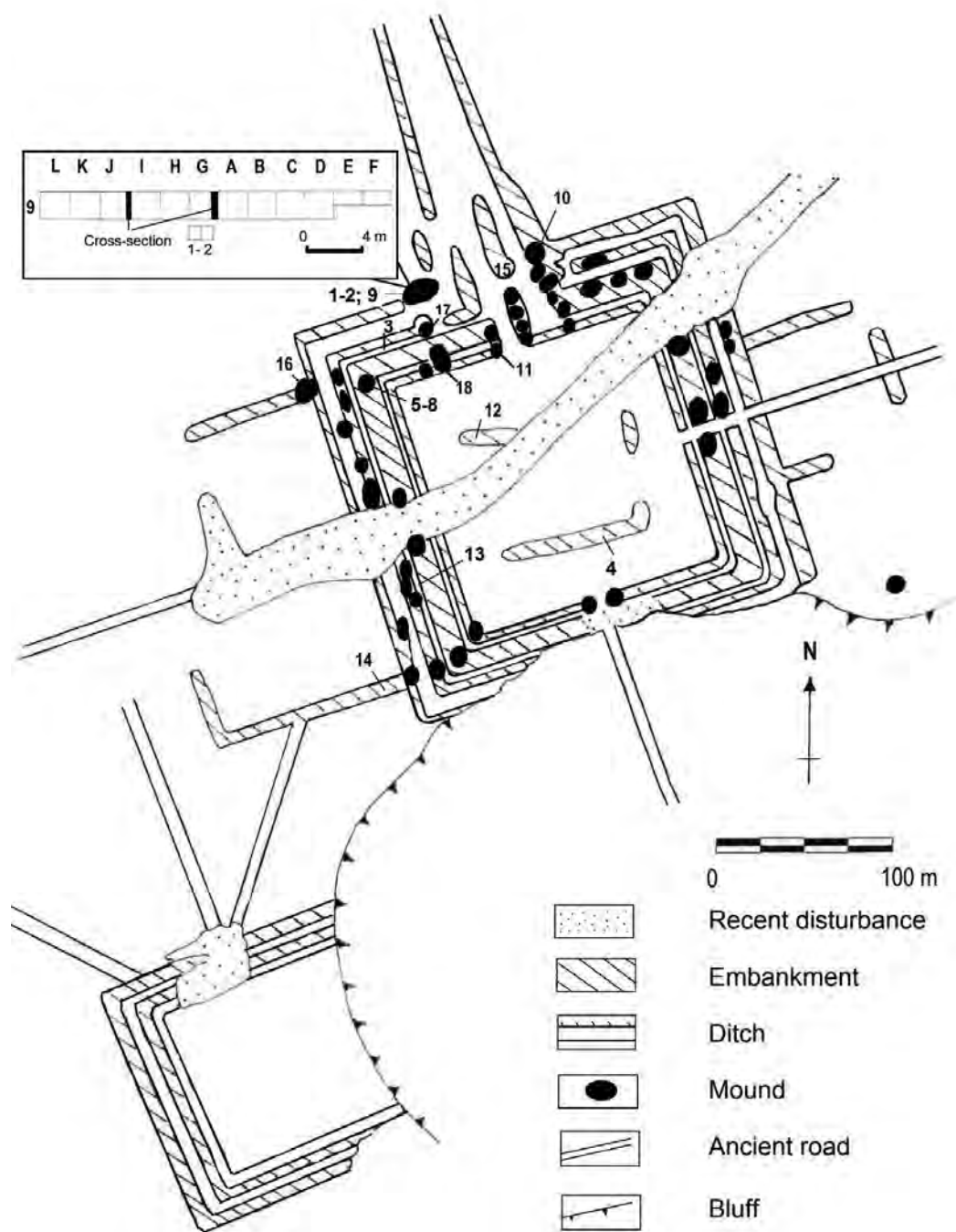


Figure 3 - Plan of the Tequinho site showing the location of the test pits and a detailed structure of Trench 9L-F discussed in the text.

Drawing by Martti Pärssinen.



Figure 4 - Aerial photograph of Tequinho at the time of excavations, in 2013. Photograph by Martti Pärssinen.

The first eight pits were excavated in 2012 and 2013 as part of familiarization courses for local school children and university students under the direction of Dr. Denise Schaan and Dr. Sanna Saunaluoma. The results of these preliminary excavations are not included in this article. Nevertheless, one of the Tequinho test pits (Pit 9A) was excavated into an artificial mound, of *ca.* 2.2 meters height and *ca.* 30 meters diameter, situated on the western side of the main avenue leading to the site. After the initial pit 9A was created in the center of the mound, we continued

excavating in a west–east direction a 24-meter-long trench 9A-L into the mound (Figures 3, 5-7). In the first 40 cm below the surface of pits 9I, 9H and 9G we found a few iron and plastic objects indicating quite recent activities, but otherwise the trench was practically undisturbed. The shards found in the mound are still under comprehensive analysis. In this article I will concentrate on the pre-colonial polychrome pottery found from this particular 24-meter-long trench 9L-F well below the somewhat disturbed uppermost stratum.

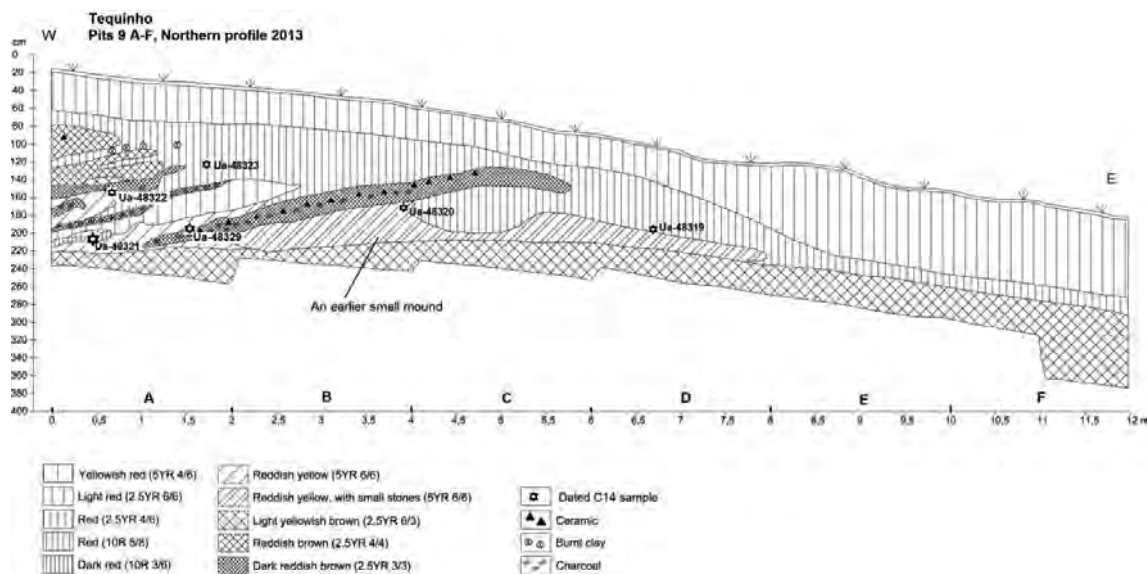


Figure 5 – The northern profile of Pits 9A, B, C, D, E, F and the location of six C14 samples listed in Table 1.

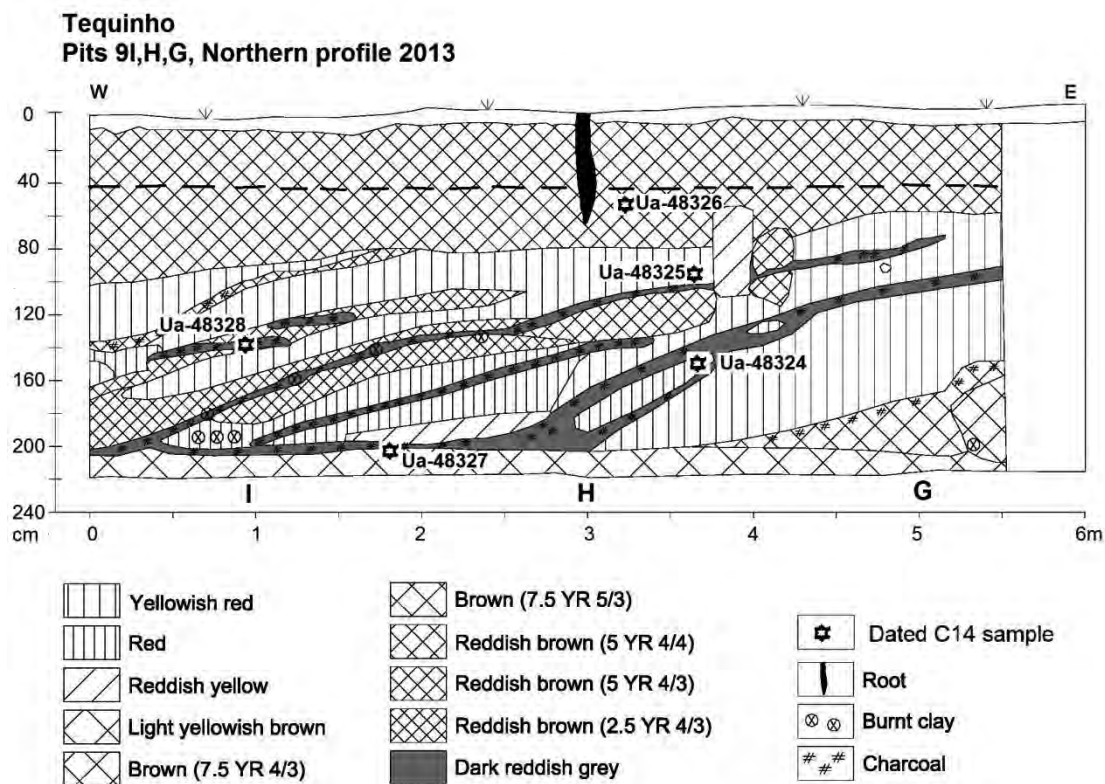


Figure 6 - The northern profile of Pits 9I, H, G and the location of five C14 samples listed in Table 1. The first 40 cm of the uppermost stratum contained a few recent objects and hence was partially mixed with pre-colonial ceramics.

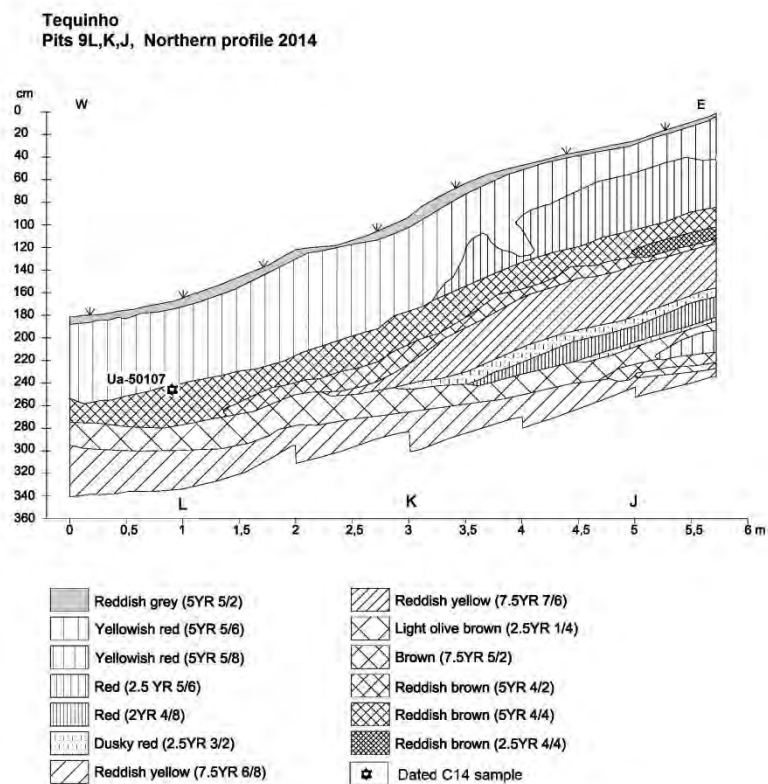


Figure 7 - The northern profile of Pits 9L, K, J and the location of one C14 sample listed in Table 1.

4 DATING OF THE EXCAVATED MOUND IN TEQUINHO

Twelve samples from Trench 9L-F at Tequinho were radiocarbon dated (Table 1). Charcoal from secure contexts was collected for radiocarbon dating, and these samples were analyzed in the Ångström Laboratory of the University of Uppsala. All calibrations have been made by the OxCal v4.3 program, using the Southern Hemisphere Atmospheric SHCal13 curve (Bronk Ramsey 2009, 2017).

The oldest point appeared to be an earlier small mound (Figure 5), which yielded the date

2864 – 2481cal BC (Ua-48320), indicating a much older occupational period at the site. Much later, however, a depression was made over this older mound that contained Brazil nut shells (Pärssinen et al. 2021). The oldest archaeological stratum (9D, at a level of 120 cm below the surface) of the newer mound yielded a date of 63 cal BC-124 cal AD (Ua-48319). After this date, the mound had been extended towards the west. From there, the latest date derives from pit 9H (160 cm below the surface), with a date of 123-340 cal AD (Ua-48324).

Unit	Level	Material	14C age BP	Lab. number	$\delta^{13}\text{C} \text{ ‰}$	Cal. 2 sigma
Tequinho 9D	120 cm	charcoal	2011 ± 43	Ua-48319	-27.2	63BC-124AD
Tequinho 9C	90 cm	charcoal	4120 ± 42	Ua-48320	-24.7	2864-2481BC
Tequinho 9A	185 cm	charcoal	1964 ± 40	Ua-48321	-28.0	46BC-204AD
Tequinho 9A	160 cm	charcoal	1956 ± 34	Ua-48329	-26.8	39BC-204AD
Tequinho 9A	130 cm	charcoal	1963 ± 39	Ua-48322	-27.8	46BC-204AD
Tequinho 9A	100 cm	charcoal	1879 ± 39	Ua-48323	-26.5	71-321AD
Tequinho 9H	160 cm	charcoal	1841 ± 34	Ua-48324	-28.3	123-340AD
Tequinho 9H	110 cm	charcoal	1874 ± 33	Ua-48325	-26.1	80-249AD
Tequinho 9H	55 cm	charcoal	1966 ± 35	Ua-48326	-27.3	46BC-203AD
Tequinho 9I	210 cm	charcoal	1968 ± 33	Ua-48327	-26.1	46BC-202AD
Tequinho 9I	150 cm	charcoal	1935 ± 33	Ua-48328	-25.5	35-210AD
Tequinho 9L	70 – 80 cm	charcoal	1910 ± 32	Ua-50107	-24.4	66-226AD
Tequinho 18	145 cm	charcoal	1476 ± 34	Ua-50108	-27.2	553-666AD

Table 1 - C14 dates obtained from Tequinho.

Even though some 2.20 meters of soil were accumulated in the central part of the mound, no significant time differences existed between the bottom and the top of the mound. For example, almost the same dates were recorded from 210 cm below the surface of pit 9I (46 cal BC-202 cal AD) as from 55 cm below the surface of the next pit 9H (46 cal BC-203 cal AD). Nevertheless, the soil was not mixed (below 40 cm), but instead showed a clear stratigraphy. All these indicate that the mound was accumulated quite rapidly over the span of a few generations. As a result, we decided to combine three similar vertically sampled dates from the center of the mound (pit 9A 100, 130 and 185 cm below the surface; samples Ua-48323, Ua-48322 and Ua-48321 respectively seen in Figure 5). Using the “combine” function of the OxCal v4.3 program, the three samples yielded dates of 62-193

cal AD with a probability of two sigma (95.4%) (X2-Test: $df=2$ $T=0.0$ [5% 6.0]). Hence, by using all calibrated dates, we may safely state that the second mound was accumulated due to human activity between 63 cal BC-340 cal AD (Pärssinen et al. 2021), and most likely between 63 cal BC-193 cal AD or, in general, ca. 50 BC-AD 200.

From Tequinho, we have one other date derived from test pit 18, made in a 4.8-meter-deep ditch that was filled with soil cleaned from the central plaza of the main geoglyph. The sample was taken from a level 145 cm below the surface, and yielded a calibrated date of 553-666 cal AD (Ua-50108). The same layer contained one shard of the polychrome pottery (red and reddish brown on a light brown surface) indicating that the polychrome tradition continued in Tequinho during the Intermediate Polychrome Period. However, the correct date for all the other polychrome and non-polychrome ceremonial ceramics presented in this article corresponds to the years ca. 50 BC-AD 200.

5 DESCRIPTION OF TEQUINHO CERAMICS

The mound situated in the northern entrance of the ceremonial road leading to the Tequinho site appeared to be some kind of redistribution point where food and beverages were deposited and served during different ceremonies. Some grinding stones, macrofossils, spindle whorls and

ca. 38,000 shards of mostly high-quality drinking and serving vessels were found at this particular location. All potteries were broken, and many shards show marks of fire after they were broken. In some cases part of the pottery is black due to fire and smoke, while other shards of the very same pottery do not show any mark of fire at all (Figure 8:6). Furthermore, due to the acidity of the soil, the original slip (engobe) of many shards has disappeared. Equally, the typical post-cooking paintings disappeared very easily on the white, red, brown, yellowish or black slip or on the plain surface. Thus, only rarely the entire original painting could be detected.

Taking into account diagnostic shards of rim, neck, body and base, more than fifty different pottery forms may be established. This confirms the earlier supposition of a great variability of forms related to the Quinari Tradition. Both everted and inverted rims are common in the Tequinho ware. Openings could be circular, but also elliptical, quadrangular and irregular forms do exist. Geometrically modeled labial flanges are quite common, but mesial flanges are extremely rare. Basic base forms are globular and plain, and occasionally also semielliptical base forms do exist. However, all appliques and specifically modeled body forms are extremely rare.

In the ceramic paste, the generalized use of

caraipé temper can be confirmed. It is the most common temper material in paste along with grog. Furthermore, sometimes small pieces of carbon and local conglomerate gravel are also used as temper in the Tequinho ceramic paste. In addition, our preliminary analysis of nine different chemical components of 23 ceramic samples demonstrates that the Tequinho ceramics are quite homogenous and contain mostly quartz (SiO_2 , ca. 65%), aluminum oxide (Al_2O_3 , ca. 24%) and iron oxide (FeO , ca. 5%). Also potassium oxide (P_2O_5 , ca. 2.5%) and titanium dioxide (TiO_2 , ca. 1.25%) are clearly present (Elisabeth Holmqvist-Sipilä, personal communication in 2018).

The most typical decorative technics is incision made either inside or outside of the rim. Punctate decoration is rare, but does appear every now and then, for example, together with fingernail decoration (Figure 8:16). Vertical combing is quite common in the neck of everted potteries (Figure 8: 15b), and one line of corrugation does appear in flanges of some everted ware (Figure 8:14).

The color of paste varies from black and grey to brown and reddish. Orange is also a common color. Interestingly, the color of paste may intentionally vary between the inside and outside of the vessel. In some cases the paste itself may be polychrome forming layers of different colors. In one particular case (a vessel with a 20 cm rim-diameter, Pit 9L,

level 90-100cm) I observed a black layer in the center of the paste. The next internal and external layers are gray, the third layers are orange and the fourth layers – the finishing slip – are red on both sides.

As in the case described above, in Tequinho pottery the surface treatment by a colored slip (engobe) is common. For this slip, the most general colors are red, brown, yellowish, black and white. Sometime only one color is used to make a slip, but also bi-color and polychrome slips are common on the surface. In addition, an incised line between two different slip colors is quite common (Figure 9: 7, 21, 25). The most common combinations are a red and brown slip, or red/brown with a white slip (see Figure 9: 24-25), but other combinations do also occur (see Figure 9: 23a). Nevertheless, most black and brown slipped potteries do not have other decoration than incisions near either side of the rim of the pottery (see Figure 9).

The polychrome painting is sometime realized directly on the natural surface of a vessel. For example, shard number 26 (Figure 9) has a purple and black painting on a polished brown surface. Most typical, however, is a painting on a white slip, and, in a smaller scale, a painting on a red or yellowish slip. The colors used in the paintings are black, red, brown, orange, yellow, and sometimes white and purple (Figure 9). Finally, I would like



Figure 8 - Examples of non-polychrome ceremonial shards excavated in Tequinho.



Figure 9 - Examples of polychrome shards excavated in Tequinho.

to mention that in some Tequinho pottery the effect of color is also obtained by incision. As explained earlier, the ceramic paste may have different color layers. When the potters grooved figures deep enough into the ceramic surface, the color of the next layer appears before the eyes of the observer (Figure 8: 1-3). This technique is known in Venezuelan Saladoid pottery in Parmana, especially during the Camoruco phase, starting ca. AD 400 onward (Roosevelt 1980: 195, 216; Roosevelt, personal communication in 2013). Thus, some contacts between these two areas can be supposed.

The variability of forms among the polychrome pottery is quite reduced in Tequinho compared to Incised-Rim and other vessels. Typical polychrome pottery forms are presented in Figure 10. Forms a and b are probably typical for drinking cups; c-f are probably typical for serving vessel, and forms g & h are typical for bottles used for liquids. From all of these forms, the most common in the Tequinho corpus are the bottles g and h and the serving vessel d.

In the Tequinho ware, paintings are usually realized inside of black, red or brown division lines. Especially round, oval, curved, and rectangle elements are common (Figure 9: 1, 3, 6, 10, 15, 21). Often these are combined with staggered, serrate, curved and direct lines (Figure 9: 9, 10, 19). Also

thin pointed or meandering lines are used to form the totality of the iconographic messages (Figure 9: 3, 10, 19, 20).

Quite typical for the composition of Tequinho polychrome painting is the combination of a circular pattern and a rectangular pattern that has two concave sides forming sharp corners (Figure 10: 1). The combination of these two patterns, circular forms and sharp edges, is quite common during the Early Polychrome Horizon. We can find similar patterns from the Saladoid Tradition in Venezuela (Rouse 1992, fig. 20h), the Pocó-Açutuba Tradition in the Lower Amazon (Hilbert & Hilbert 1980: Est.2h,i; Lima 2016, fig. 6b) and from the same Pocó-Açutuba Tradition in the Upper Madeira (Kater et al. 2020, fig. 4:TE-2141-36). This union of soft and sharp pattern has many manifestations in Tequinho ceramics, and it is equally common in Tequinho incised vessels (Figures 8: 5, 6, 9, 15a). Another common feature between Tequinho polychrome and incised potteries is the motif combining a crescent and a semicircle/ellipse (Figures 8: 4; 9: 3, 4 and 10: 2). It may be part of local iconographic tradition. Somehow this motif reminds us of the waxing crescent and the waning gibbous phases of the moon in the southern hemisphere, but it could of course be a totally different thing. Finally, painted hook motifs that are sometime represented as the

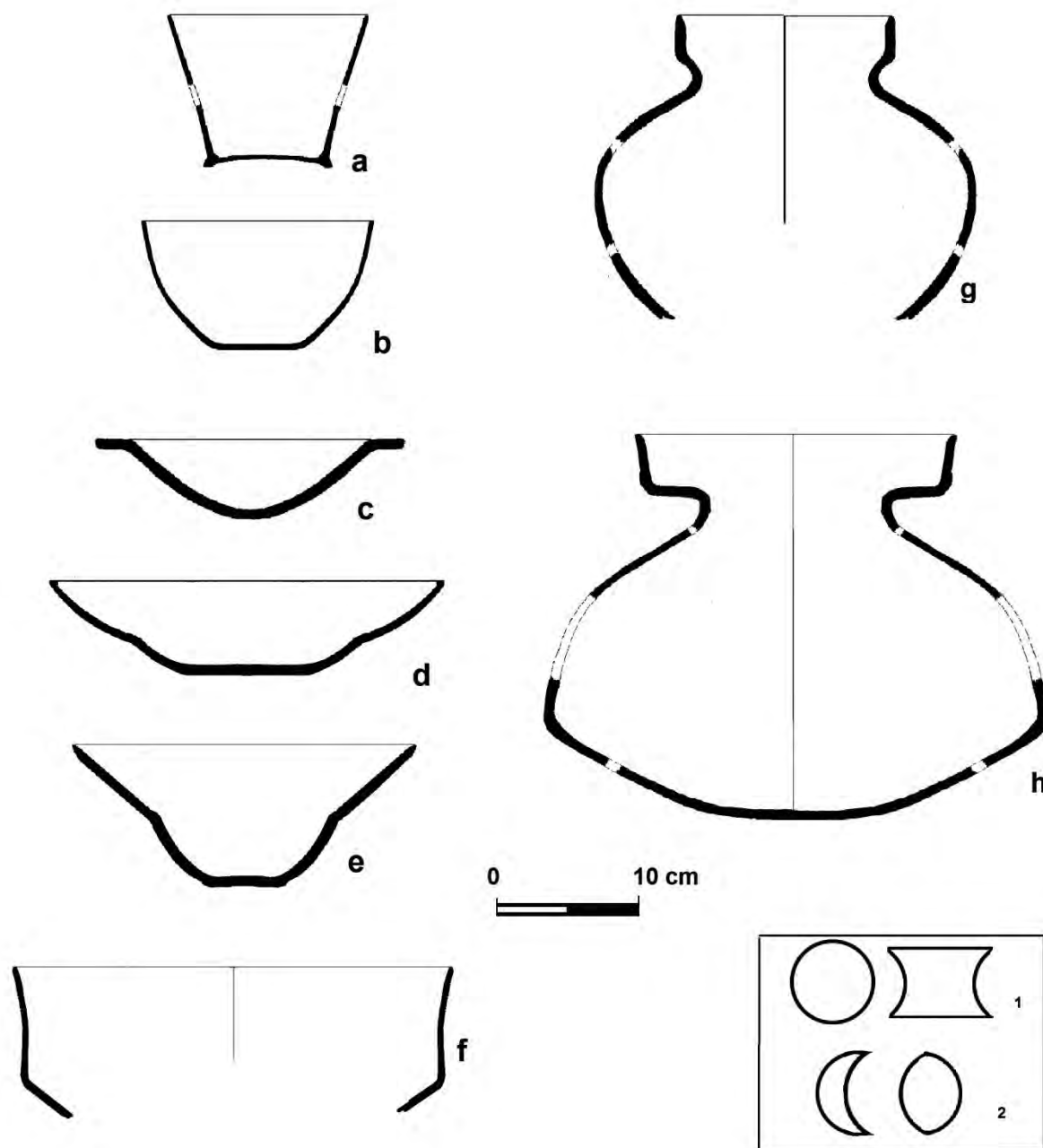


Figure 10 - The most typical forms of Tequinho polychrome pottery, and two typical decorative patterns used in paintings and incised potteries.

head of a bird (or armadillo) with its sharp beak (Figures 8: 11 and 9: 5-6), as well as a rounded head of a mythological, serpent-like animal (Figures 8: 6 and 9:22) appear both in the incised and painted ceramics of Tequinho. A quite similar mythological serpent-like animal is known already in Venezuelan Saladoid bi-chrome painting of the La Gruta phase (ca. 2100-1600 BC; see Roosevelt 1980, fig. 55), and in Hupa-iyá iconography of the Central and Lower Ucayali ca. 200 BC (Lathrap 1962: 985, fig. 99d). Later, a similar motif appears in the Jatuarana sub-tradition (ca. AD 700-1550) of the Upper Madeira River (Kater 2018, fig. 78), and occurs for the second time during the Late Polychrome Horizon in the Ucayali (Weber 1975, fig.40), the Napo (Evans & Meggers 1968: Plates 23, 45, 47, 49, 50) and even in the Araracuara of the Columbian Amazonia (Herrera et al. 1982, figures 9-10). This mythological animal also appears on the painted tripod potteries of Hernmarck Mound in the Mojos of Bolivia excavated by Nordenskiöld (1913, figures 123, 130, 131, 135; 2017: Lámina XLVII). Curiously, a similar combination of hooks as well as a circular and rectangular pattern with concave sides that we have observed in Tequinho, also seem to have been common in the Hernmarck Mound, dated AD 1100-1400 (Jaimes Betancourt 2016; Nordenskiöld 1913, 2017, *passim*). Even though tripod ware is absent in Tequinho, similarities

in design patterns and motifs indicate some continuity between Early and Late Polychrome Horizons.

CONCLUSION

In this article I have presented basic characteristics of the ceremonial Polychrome pottery used during the Early Polychrome Horizon, from 50 BC to AD 200, in the geometrically patterned archaeological site called Tequinho situated in eastern Acre. At that time Tequinho was part of a network that formed an earthworks-building civilization called Aquiri. In general, the Tequinho ceramics show affiliations with ancient western Amazonian Initial/Formative styles – including non –Polychrome Shakimu and Hupa-iyá phases in the Ucayali (see also, Saunaluoma & Schaan 2012). Some similarities can also be found between Tequinho pottery and the Venezuelan Saladoid and Brazilian Pocó-Açutuba Traditions. Furthermore, ceramics resembling the widespread Amazonian Incised-Rim/Barrancoid Tradition, or as Schaan (2012) saw it the “Saladoid–Barrancoid Horizon,” is also present, but at the same time, characteristic modeled forms and generalized use of appliques attributed to the Barrancoid Tradition, is almost totally absent in Tequinho. Instead, corrugate sub-tradition together with fingernail, combed and brushed ceramics is better represented. The earlier

mentioned traditions Saladoid, Barrancoid and Pocó-Açutuba, are often associated with Arawakan language groups (see e.g. Cruxent & Rouse 1961, Oliver 1989, Roosevelt 1980, Schaan 2012), while the four last-mentioned technical decorative styles in grog tempered ceramics are regularly associated with Tupi-Guarani Tradition (see e.g. Alconini 2015, Brochado 1984, Lathrap et al. 1987, Milheira 2014, Pärssinen 2003). Equally, the quite common practice in Tequinho polychrome ware, to alternate between white and red colors and to divide differently colored engobes or slips by an incised line, is also associated with the (Late) Polychrome Horizon and especially with its Tupi-Guarani Tradition (see Almeida & Garcia 2008, figure 3).

In Tequinho, the most typical Tupi-Guarani pottery forms with a conical or a semi-elliptical base appear to be rare (compare, e.g., Megger & Evans 1983, figure 7.19, Bonomo et al. 2014, figure 1, Iriarte et al. 2016, figure S2). Nevertheless, after the Early Polychrome Horizon had ended, the most typical form of a Tequinho polychrome serving vessel, shallow bowls of the type d (Figure 10) is adopted in the Panoan Ucayali during the Cumancaya phase (Myers 2002, figure 20a, 21c) and in another direction, it appears as up-side down in the upper part of conical Tupi-Guarani potteries (compare, Figures 9:23a-b and 10d and

Montero et al. 2014, figure 2, Bonomo et al. 2014, figure 1t and 1u). Furthermore, it is possible that larger Tequinho-type bottles (Figures 8:7, 9:1, 10g) were adapted in the Ucayali by the same Panoan culture groups during the Intermediate Polychrome Period (DeBoer 2011, figure 4.2). This evidence strengthens the idea of Aquiry as an independent and quite heterogeneous entity. As a multiethnic civilization, it had keen contacts with many societies and many linguistic groups in the greater Amazonia.

Finally, the fact that the Aquiry civilization flourished in eastern Acre until the beginning of the Later Polychrome Horizon may explain why some Tequinho pottery forms and many stylistic and technical elements were later adopted in different parts of Amazonia. In another words, the earthworking societies living in Acre seem to have had a very long-lasting impact on the later development of other Amazonian cultures and civilizations.

At the moment Tequinho is the only ceremonial geoglyph site with a good amount of well-dated polychrome pottery. This is why Tequinho can currently be considered a type-site for regional ceramics, and, in general, a sub-tradition of the Quinari ceramic Tradition. However, in this article we have only dealt with the ceramics found from the mound accumulated at the northern entrance

of the main enclosure of Tequinho. Nevertheless, the few shards found in different test pits in the same site, including one polychrome shard, do not differ greatly from those shards excavated from the trench 9LKJIHGABCDEF. Thus, we may cautiously say, at least as a hypothesis, that the Tequinho sub-tradition continued until AD 650 based on the radiocarbon date 553-666 cal AD obtained from test pit 18. It is, however, more difficult to determine when the sub-tradition of Tequinho began.

It is clear that all the basic characteristics of the Tequinho sub-tradition were already established when the Tequinho site was inaugurated for ceremonial use around BC 50. At the time when the three ditches of the main Tequinho geoglyph were originally excavated, different earthworks had already been built over a period of about 500 years. Unfortunately, only extremely rarely has any polychrome painting been conserved for our millennium. So far, the only published example of Acrean polychrome pottery outside Tequinho comes from the Fazenda Atlântica site, excavated by Saunaluoma (2012). She found there a carinated bowl decorated by incision, and two shards painted with red-and-black (or brown) on a white slip. The bowl and two polychrome shards were excavated from Unit 5, which gave the radiocarbon date 127-335 cal AD (Saunaluoma

2012: Table 2). Hence, it is contemporary with our Tequinho case.

It is important to note, nevertheless, that general characteristics of Tequinho pottery are not very different compared to a somewhat older site called Severino Calazans, situated halfway between Tequinho and Fazenda Atlântica (see Schaen et al. 2012, Pärssinen 2020a). Severino Calazans ware is of a somewhat lower standard than the ware excavated in Tequinho, and thus, all paintings have disappeared. However, similar shallow bowl form (type d) that was much used in Tequinho as polychrome serving ware, was known in Severino Calazans. The use of red, brown, yellowish, black and white slips are also common (including bi-chrome slips) in Severino Calazans, as well as the use of caraipé and grog as tempering material. Finally, incisions near the rim of the pottery form a very typical decorative finishing. These kinds of ceramics have been found from the stratums dated ca. 350 cal BC – 50 cal AD (Pärssinen et al. 2020a). Thus, it is possible that similar ceramics that were used in Tequinho were already known in eastern Acre from 350 BC onward. Hence, as a ceramic phase, the time frame of Tequinho ceramics, 50 BC-AD 200, may tentatively be extended from 350 BC to AD 650. This would mean that the Aquiry civilization was an important component related

to the rapid expansion of the Early Polychrome Horizon due to its central geographical position. Furthermore, it is even possible that the Aquiry civilization played an important role when the Late Polychrome Horizon started to expand from AD 900 onward. However, at the moment we are missing all confirmative evidence for this chronological extension for the Polychrome Tequinho sub-tradition, and hence further research will be needed to establish a more secure ceramic chronology for eastern Acre. In every case, I consider the concept of Polychrome Horizon an extremely useful tool for analysis in the greater Amazonia if we split it into two corresponding and separate chronological periods.

ACKNOWLEDGMENTS

Professor Denise Pahl Schaan co-directed the research project, but passed away in March, 2018. The project has continued in Brazil thanks to the fundamental help of MA. Antonia Barbosa and Dr. Alceu Ranzi. The research on pre-Columbian geometric earthworks in the western Amazon was funded by the Academy of Finland with decision numbers 2567481 and 297161. In Brazil the research was authorized by Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) and Fundação Nacional do Índio (FUNAI). The University of Helsinki, Instituto Ibero-Americano da Finlândia, Universidade Federal do Acre, Universidade Federal do Pará, Prefeitura de Rio Branco and Governo do Acre have also contributed to the project. I wish to thank them all for their support.

REFERENCES

Alconini, S. 2015. La expansión guaraní en el sur de Bolivia: Cuzcotuyo em perspectiva, in *En el corazón de América del sur 3: Arqueología de las tierras bajas de Bolivia y zonas limítrofes*. Edited by S. Alconini, C. Jaimes Betancourt, pp. 129-154. Santa Cruz de la Sierra: Universidad Autónoma Gabriel René Moreno & Imprenta 2E.

Almeida, F.O. 2013. *A tradição policroma no alto rio Madeira*. Ph.D. dissertation. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Almeida, F.O. 2017. A arqueologia do rio Jamari e a possível relação com os povos Tupi-Arikém. *Especiaria* 17(30): 63-91.

Almeida, F.O, Garcia, L.G. 2008. Aspectos do espaço Tupinambá no leste amazônico. *Revista de Arqueologia* 21(2): 97-119.

Almeida, F.O, Moraes, C.P. 2016. A cerâmica policroma do rio Madeira, in *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. Edited by C. Barreto, H. P. Lima, & C. Jaimes Betancourt, pp. 402-413. Belém: Iphan, Museu Paraense Emílio Goeldi.

Almeida, F.O, Neves, E.G. 2014. The polychrome tradition at the Upper Madeira river, in *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Edited by S. Rostain, v. 37, pp. 175-182. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Ambrosetti, J. B. 1895. Los cementerios prehistóricos del Alto Paraná (Misiones). *Boletín del Instituto geográfico argentino* 16 (5, 6, 7, 8).

Arroyo-Kalin, M., Rivas Panduro, S. 2016. Tras el camino de la boa arcoiris: las alfarerías precolombinas del bajo río Napo. in *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. Edited by C. Barreto, H.P. Lima, & C. Jaimes Betancourt, pp. 463-479. Belém: Iphan, Museu Paraense Emílio Goeldi.

Barreto, C., H.P. Lima, & C. Jaimes Betancourt. 2016. *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. Belém: Iphan, Museu Paraense Emílio Goeldi.

Belletti, J. 2016. A tradição policroma da Amazônia, in *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. Edited by C. Barreto, H. P. Lima, & C. Jaimes Betancourt, pp. 348-364. Belém: Iphan; Museu Paraense Emílio Goeldi.

Bellido, A.V.B., R.M. Latini, I.G. Nicoli, & M.V. Neves, 2007. Sítios arqueológicos com estruturas geométricas na bacia amazônica: datação e caracterização de cerâmica. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo.

Bennett, W.C. 1948. Foreword, in A Reappraisal of Peruvian Archaeology 1948. *Memoirs of the Society for American Archaeology* 4: 5-6.

Bonomo, M., R.C. Angrizani, E. Apolinaire & F.S. Noelli. 2014. A model for the Guaraní expansion in the La Plata basin and littoral zone of southern Brazil. *Quaternary International* 1-20.

Braudel, F. 1980. *On History*. Translated by Sarah Matthews. London: Weidenfeld and Nicolson.

Brochado, J. P. 1984. *An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America*. Ph.D. Dissertation, University of Illinois, Urbana-Champaign, USA.

Brochado, J. P. 1989 A expansão dos tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica. *Dédalo* 9 (17-18): 41-47.

Bronk Ramsey, C. 2009. Bayesian analysis of radiocarbon dates. *Radiocarbon* 51(1): 337-360.

Bronk Ramsey, C. 2017. Methods for summarizing radiocarbon datasets. *Radiocarbon* 59(2): 1809-1833.

Burger, R. L. 1992. *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. New York: Thames and Hudson.

Carling, G., L. Eriksen, A. Holmer, & J. van de Weijer. 2013. Contrasting linguistics and archaeology in the matrix model: GIS and cluster analysis of the Arawakan languages, in *Approaches to Measuring Linguistic Differences*. Edited by L. Borin, A. Saxena, pp. 29-55. Berlin: De Gruyter Mouton.

Carvajal, G. de. (1541-1543) 1992. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río grande que por el nombre del capitán que le descubrió se llamó el río de Orellana*. Valencia: Edym & Madrid: Biblioteca Nacional.

Chandless, W. 1866a. Ascent of the river Purus. *Journal of the Royal Geographical Society of London* 36: 86-118.

Chandless, W. 1866b. Notes on the river Aquiry, the principal affluent of the river Purus. *Journal of the Royal Geographical Society of London* 36: 119-127.

Chandless, W. 1866c. *Apontamentos sobre o Rio Aquiry, Affluente do Rio Purus, Brasil. Ministerio de Agricultura, Comercio e Obras Publicas. Relatorio apresentado na quarta sessão de decima segunda legislatura pelo Ministro e Secretario dos Negocios da Agricultura, Comercio e Obras Publicas Dr. Antonio Francisco de Paula de Sousa. Anexo, 1-6*. Rio de Janeiro: Typ. Perseverança.

Conklin, W. J. 1991. Tiahuanaco and Huari: Architectural Comparisons and Interpretations, in *Huari Administrative Structure: Prehistoric Monumental Architecture and State Government*, edited by W. H. Isbell, G. F. McEwan, pp. 281-291. Washington, DC: Dumbarton Oaks.

Cruxent, J.M., I. Rouse. 1961. Arqueología cronológica de Venezuela. *Estudios Monográficos* 6: 1-2.

DeBoer, W. 2011. Deep time, big space: An archaeologist skirts the topic at hand, in *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Edited by A. Hornborg, J. D. Hill, pp.75-98. Boulder: University Press of Colorado.

Dias, O. 2006. As estruturas arqueológicas de terra no estado do Acre – Amazônia ocidental, Brasil.

Um caso de resiliência? in *Estudos Contemporâneos de Arqueologia*. Edited by O. Dias, E. Carvalho, & M. Zimmermann, pp. 59-168. Palmas: IAB, Universidade do Tocantins.

Dias, O., E. Carvalho. 1988. As estruturas de terra na arqueologia do Acre. *Arqueo-IAB* 1: 14-28.

Dougherty, B., H. Calandra. 1981-1982. Excavaciones arqueológicas en la Loma Alta de Casarabe, Llanos de Moxos, Departamento de Beni, Bolivia. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 14(2): 9-48.

Eriksen, L. 2011. *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia: Using G.I.S. to reconstruct ancient ethnogenetic processes from archaeology, linguistics, geography, and ethnohistory*. Ph.D. dissertation. Lund University, Lund, Sweden.

Evans, C., B.J. Meggers. 1968. *Archaeological Investigations on the Rio Napo, Eastern Ecuador*. 6. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Gomes, J. 2011. Is it true that this place used to be an Indian village? Ceramic analysis and preliminary chronology of Boa Esperança archeological site located in Amanã SDR, mid-Solimões river, State of Amazonas, Brazil. *Uakari* 7(2): 7-20.

Guapindaia, V.L. 2008. *Além da margem do rio: as ocupações Konduri e Pocó na região de Porto Trombetas, PA*. Ph.D. dissertation, University of São Paulo, São Paulo, Brazil.

Heckenberger, M. 2002. Rethinking the Arawakan diaspora: Hierarchy, regionality, and the Amazonian Formative, in *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language and Culture Areas in the Amazon*. Edited by J. Hill, F. Santos-Granero, pp. 99-122. Urbana: University of Illinois Press.

Herrera, L., W. Bray, e C. McEvan. 1982. Datos sobre la arqueología de Araracuara (Comissaría del Amazonas Colombia). *Revista Colombiana de Antropología* 23: 15-251.

Hilbert, P., Hilbert, K. 1980. Resultados preliminares de pesquisa arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas, baixo Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Antropologia* 75: 1-11.

Hornborg, A. 2005. Ethnogenesis, regional integration, and ecology in prehistoric Amazonia. *Current Anthropology* 46(4): 589-620.

Howard, G. D. 1947. Prehistoric Ceramic Styles of Lowland South America, Their Distribution and History. *Yale University Publications in Anthropology* 37.

Iriarte, J., R. J. Smith, J. G. de Souza, F. E. Mayle, B. S. Whitney, M. L. Cárdenas, J. Singarayer, J. F. Carson, S. Roy, & P. Valdes. 2017. Out of Amazonia: Late Holocene climate change and the Tupi-Guarani trans-continental expansion. *The Holocene* 27(7): 967-975.

Isbell, W. H., Korpisaari, A. 2015. Bodies of evidence: mortuary archaeology and the Wari-Tiwanaku Paradox, in *Funerary Practices and Models in the Ancient Andes: The Return of the Living Dead*, edited by P. Eeckh, L. S. Owens, pp. 137-157. New York: Cambridge University Press.

Isbell, W.H., A. Tiballi, Uribe, M.I., & Zegarra, E.P. (eds.) 2018. *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*. Los Angeles: UCLA Cotsen Institute of Archaeology Press.

Jaimes Betancourt, C. 2012. *La ceramica de la Loma Salvatierra*. La Paz: Plural Editores.

Kater, T. 2018. *O sítio Teotônio e as reminiscências de uma longa história indígena no alto rio Madeira*. MA Thesis, ProArq, Federal University of Sergipe, São Cristóvão, Brazil.

Kater, T. 2020. A temporalidade das ocupações ceramistas no sítio Teotônio. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 15(2).

Kater, T. et al. 2020. Variabilidade estratigráfica e espacial dos contextos cerâmicos no sítio Teotônio. *Revista de Arqueologia* 33(1):198-221.

Korpisaari, A., M. Pärssinen. 2011. *Pariti. The ceremonial Tiwanaku pottery of an island in Lake Titicaca*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

Kroeber, A. 1924. Archaic culture horizons in the Valley of Mexico. *University of California Publications on American Archaeology and Ethnology* 17(7): 373-408.

Kroeber, A. 1944. Peruvian Archaeology in 1944. *Viking Fund Publications in Anthropology* 4.

Kroeber, A. 1949. Art, in *Handbook of South American Indians*. Edited by J. H. Steward, v. 5, pp. 411-492. Washington, DC: Smithsonian Institution.

Lanning, E.P. 1967. *Peru before the Incas*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Lathrap, D.W. 1962. *Yarinacocha: stratigraphic excavations in the Peruvian Montaña*. Ph.D. dissertation, Harvard University, Cambridge, USA.

Lathrap, D.W. 1970. *The Upper Amazon*. London: Thames & Hudson.

Lathrap, D.W., A. Gebhart-Sayer, & A. Mester. 1985. The Roots of the Shipibo art style: Three waves on Imiriácocha or there were “Incas” before the Incas. *Journal of Latin American Lore* 11(1): 31-120.

Lathrap, D.W., A. Gebhart-Sayer, T. P. Myers, & A. Mester. 1987. Further discussion of the roots of the Shipibo art style: A rejoinder to DeBoer and Raymond. *Journal of Latin American Lore* 13(2): 225-271.

Lima, H.P. 2008. *A história das caretas: a tradição borda incisa na Amazônia Central*. Ph.D. dissertation, University of São Paulo, São Paulo, Brazil.

Lima, H.P. 2016. As cerâmicas Açutuba e Manacapuru da Amazonia Central, in *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. Edited by C. Barreto, H.P. Lima, & C. Jaimes Betancourt, pp. 303-320. Belém: Iphan, Museu Paraense Emílio Goeldi.

Lima, H.P, E.G. Neves. 2011. Cerâmicas da Tradição Borda Incisa/Barrancóide na Amazônia Central. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 21: 205-230.

Lima, H.P, E.G. Neves, & J.B. Petersen. 2006. La fase Açutuba: um novo complexo cerâmico na Amazônia central. *Arqueología Suramericana/Arqueologia Sul-americana* 2(1): 26-52.

Lothrop, S.K. 1932. Indians of the Paraná Delta, Argentina. *Annals of New York Academic Science* 33: 77-232.

Loukotka, C. 1939. Línguas indígenas brasileiras. *Revista do Arquivo Municipal* 54: 147-174.

Lyon, P. J. 1987. Language and style in the Peruvian Montaña, in *Ethnicity and Culture*. Edited by R. Auger, M.F. Glass, S. MacEachern, & P. H. McCartney, pp.101-114. Calgary: University of Calgary.

Marsh, E.J., R. Kidd, D. Ogburn, & V. Durán. 2017. Dating the expansion of the Inca empire: Bayesian models from Ecuador and Argentina. *Radiocarbon* 59(1): 117-140.

Martius, C.P.F. von. 1867. *Beiträge zur ethnographie und sprachenkunde Südamerikas, zumals Brasiliens*. Leipzig: Friedrich Fischer.

Meggers, B. J., C. Evans. 1961. An experimental formulation of Horizon Styles in the tropical forest of South America, in *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*. Edited by S. Lothrop, pp. 372-388. Cambridge: Harvard University Press.

Meggers, B. J. 1983. Lowland South America and the Antilles, in *Ancient South Americans*. Edited by J. D. Jennings, pp. 287-335. San Francisco: W. H. Freeman and Co.

Menzel, D. 1964. Style and Time in the Middle Horizon. *Ñawpa Pacha* 2: 1-106.

Métraux, A. 1928. *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Métraux, A. 1948. Tribes of the Jurua - Purus Basin, in *Handbook of South American Indians*. Edited by J. H. Steward, v. 3, pp. 657-686. Washington, DC: Smithsonian Institution.

Milheira, R.G. 2014. *Arqueologia Guarani na Laguna dos Patos e Serra do Sudeste*. Pelotas: Editora Universidade Federal de Pelotas.

- Miller, E.T. 1992. Adaptação agrícola pré-histórica no alto rio Madeira, in *Prehistoria sudamericana: nuevas perspectivas*. Edited by B. J. Meggers, pp. 219-229. Washington, DC: Taraxacum.
- Montero, R. et al. 2008. Propostas metodológicas para a representação de aspectos gráficos da cerâmica Guarani. *Revista de Arqueologia* 21(2): 25-40.
- Murra, J. V. 1980. *The Economic Organization of the Inca State*. Greenwich: Jai Press.
- Myers, T. P. 1988. Visión de la prehistoria de la Amazonía superior, in *I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía*. Edited by F.S. Granero, pp. 37-87. Iquitos: Taller Gráficos del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).
- Myers, T. P. 2002. *The Pacacocha and Cumancaya Traditions at Yarinacocha, Peru*. Lincoln: University of Nebraska State Museum/Division of Anthropology.
- Neves, E.G. 1999. Changing perspectives in Amazonian archaeology, in *Archaeology in Latin America*. Edited by G. G. Politis, B. Alberti, pp. 216-243. London; New York: Routledge.
- Neves, E.G. 2007. El formativo que nunca terminó: la larga historia de estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonía Central. *Boletín de Arqueología PUCP* 11: 117-142.
- Neves, E.G. 2012. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC -1.500 DC)*. Thesis apresentada para Concurso de Título de Livre-Docente, Museum of Archeology and Ethnology, University of São Paulo, São Paulo, Brazil.
- Neves, E.G. et al. 2014. A tradição Pocó-Açutuba e os primeiros sinais visíveis de modificações de paisagens na calha do Amazonas, in *Amazonía. Memorias de las conferencias magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Edited by S. Rostain, pp. 137-158. Quito: Mccth/Senescyt/3EIAA/Ekseption Publicidad.
- Neves, E.G., J. Watling, & F.O. Almeida. 2020. A arqueologia do alto Madeira no contexto arqueológico da Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 15(2).

Nicoli, I. 2000. *Estudo de cerâmicas de sítios arqueológicos circulares da bacia amazônica por meio de métodos geoquímicos: datação e caracterização*. Ph.D. dissertation, University Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Brazil.

Noelli, F. S. 1996. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *Revista de Antropologia* 39(2): 8-53.

Noelli, F. S. 1998. The Tupi: explaining origin and expansion in terms of archaeology and historical linguistics. *Antiquity* 72: 648-663.

Noelli, F. S. 2008. José Proenza Brochado: vida acadêmica a arqueologia Tupi, in *Os ceramistas tupi-guarani: Volume I Sínteses Regionais*. Edited by A. Prous, T. Andrade Lima, pp. 9-38. Belo Horizonte: Sigma.

Nordenskiöld, E. 1913. Urnengräber und Mounds im bolivianischen Flachland. *Baessler-Archiv* 3(6): 205-255.

Nordenskiöld, E. 2017. *Arqueología de la cuenca del Amazonas*. Edited by S. Rostain, B. Muriel. La Paz: Plural Editores.

Oliver, J. 1989. *The archaeological, linguistic and ethnohistorical evidence for the expansion of Arawakan into Northwestern Venezuela and Northeastern Colombia*. Ph.D. Dissertation, University of Illinois, Urbana, USA.

O'Neale, L.M., A.L. Kroeber. 1930. Textile Periods in Ancient Peru: I. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 28:23-56.

Pärssinen, M. 1992. Tawantinsuyu: The Inca State and its Political Organization. *Studia Historica* 43.

Pärssinen, M. 2003. When did the Guaraní expansion toward the Andean foothills begin? in *Western Amazonia – Amazônia Ocidental. Multidisciplinary Studies on Ancient Expansionistic Movements, Fortifications and Sedentary Life*. Edited by M. Pärssinen, A. Korpisaari, pp.73-95. Helsinki: University of Helsinki.

Pärssinen, M. 2015a. Desde la expansión de Tiwanaku hasta la diáspora postiwanku: reflexiones finales, in *El horizonte medio: nuevos aportes para el sur de Perú, norte de Chile y Bolivia*. Edited by A. Korpisaari, J. Chacama, pp. 297-330. Arica: Universidad de Tarapacá & Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Pärssinen, M. 2015b. Collasuyu of the Inka Sate, in *The Inka Empire: A Multidisciplinary Approach*. Edited by I. Shimada, pp. 265-285. Austin: University of Texas Press.

Pärssinen, M. 2018. “Memoria de las provincias que conquistó Topa Ynga Yupangui” por Capac ayllu y la expansión inca hacia la Amazonía: reciprocidad, alianzas y poder, in *Interpretando huellas: Arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*. Edited by M.D.L.A. Muñoz, pp. 305-325. Cochabamba: Grupo Editorial Kipus.

Pärssinen, M., A. Ranzi. 2020. Mobilidade cerimonial e a emergência do poder político com as primeiras estradas conhecidas do oeste amazônico (2000 A.P.), in *(I)Mobilidades na Pré-história: Pessoas, recursos, objetos, sítios e territórios*. Edited by R. Vilaça, R.S. Aguiar, pp. 307-348. Coimbra: Coimbra University Press.

Pärssinen, M., W. Balée, A. Ranzi, & A. Barbosa. 2020a. The geoglyph sites of Acre, Brazil: 10.000-year-old land-use practices and climate change in Amazonia. *Antiquity* 94(378): 1538-1556.

Pärssinen, M., E. Ferreira, P. K. Virtanen, & A. Ranzi. 2021. Domestication in motion: Macrofossils of pre-Colonial Brazilian nuts, palms and other Amazonian planted tree species found in the Upper Purus. *Environmental Archaeology* 25 (4). <https://doi.org/10.1080/14614103.2020.1765295>

Pärssinen, M., A. Ranzi, S. Saunaluoma, & A. Siiriäinen. 2003. Geometrically patterned ancient earthworks in the Rio Branco Region of Acre, Brazil: New evidence of ancient chiefdom formations in Amazonian interfluvial *terra firme* environment, in *Western Amazonia – Amazônia Ocidental. Multidisciplinary Studies on Ancient Expansionistic Movements, Fortifications and Sedentary Life*. Edited by M. Pärssinen, A. Korpisaari, pp. 97-133. Helsinki: University of Helsinki.

- Pärssinen, M., D.P. Schaan, & A. Ranzi. 2009. Pre-Columbian geometric earthworks in the upper Purús: a complex society in western Amazonia. *Antiquity* 83(322):1084-1095.
- Pärssinen, M., A. Siiriäinen. 1997. Inka-style ceramics and their chronological relationship to the Inka expansion in the southern Lake Titicaca area (Bolivia). *Latin American Antiquity* 8(3): 255-271.
- Plew, M.G. 2005. The Archaeology of Iwokrama and the North Rupununi. *Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia* 154:7-28.
- Proust, A. 1992. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: EdUnB.
- Prümers, H. 2014. Sitios prehispánicos con zanjas en Bella Vista, provincia Iténez, Bolivia, in *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazônica*. Edited by S. Rostain, v. 37, pp. 73-91. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Prümers, H., C. Jaimes Betancourt. 2014. 100 años de investigación arqueológica en los Llanos de Mojos. *Arqueoantropológicas* 4(4): 11-53.
- Rampanelli, I. 2016. *Las estructuras de tierra delimitadas por zanjas en la Amazônia Occidental*. Ph.D. dissertation, Universitat de Valencia, Valencia, Spain.
- Ranzi, A. 2003. Geoglifos: Patrimônio cultural do Acre, in *Western Amazonia-Amazônia Ocidental. Multidisciplinary Studies on Ancient Expansionistic Movements, Fortifications and Sedentary Life*. Edited by M. Pärssinen, & A. Korpisaari, pp. 135-172. Helsinki: University of Helsinki.
- Ranzi, A., R. L.S. Aguiar. 2001. Registro de geóglifos na região amazônica – Brasil. *Munda* 42: 87-90.
- Rice, D.S. 1993. *Latin American Horizons: A Symposium at Dumbarton Oaks 11th and 12th October, 1986*. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Rivet, P. 1924. Langues américaines III: Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles, in *Les Langues du monde: par un groupe de linguistes*. Edited by A. Meillet, M. Cohen, pp. 639-712. Paris: Édouard Champion.

Roosevelt, A.C. 1980. *Parmana: Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York: Academic Press.

Roosevelt, A.C. 1993. The Rise and fall of the Amazon chiefdoms. *L'Homme* 33(126): 255-283.

Roosevelt, A.C. 1999. The development of prehistoric complex societies: Amazonia, a tropical forest, in *Complex Polities in the Ancient Tropical World. Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 9: 13-33.

Roosevelt, A.C. 2013. The Amazon and the Anthropocene: 13,000 years of human influence in a tropical rainforest. *Anthropocene* 4: 69-87.

Roosevelt, A.C. 2014. Science, technology, and innovation in indigenous Amazonia, in *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Edited by S. Rostain, v. 37, pp. 141-148. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Rostain, S. 2011. Que hay de nuevo al norte: apuntes sobre el Ariste. *Revista de Arqueología* 24(1): 10-31, São Paulo.

Rostain, S. 2013. *Islands in the Rainforest: Landscape Management in Ancient Amazonia*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Rouse, I. 1992. *The Tainos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*. New Haven: Yale University Press.

Rowe, J.H. 1946. Inca culture at the time of the Spanish conquest, in *Handbook of South American Indians*. Edited by J.H. Steward, v. 2, pp. 183-330. Washington, DC: Smithsonian Institution.

Rowe, J.H. 1954. Max Uhle, 1856-1944. A memoir of the father of Peruvian archaeology. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 46(1): 1-134.

Rowe, J.H. 1962a. Alfred Louis Kroeber 1876-1960. *American Antiquity* 27(3): 395-415.

Rowe, J.H. 1962b. La arqueología de Ica. *Revista del Museo Regional de Ica* 12: 29-48.

- Rowe, J.H. 1962c. Stages and periods in archaeological interpretation. *Southwestern Journal of Anthropology* 18(1): 40-54.
- Rowe, J.H. 1962d. *Chavin Art: An Inquiry into its Form and Meaning*. New York: The Museum of Primitive Art.
- Rowe, J.H. 1998. Max Uhle y la idea del tiempo en la arqueología americana, in *Max Uhle y el Perú antiguo*. Edited by P. Kaulicke, pp. 5-21. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Saunaluoma, S. 2012. Geometric earthworks in the State of Acre, Brazil: Excavations at the Fazenda Atlântica and Quinauá sites. *Latin American Antiquity* 23(4): 565-583.
- Saunaluoma, S. 2016. Cerâmicas do Acre, in *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese*. Edited by C. Barreto, H. P. Lima, & C. Jaimes Betancourt, pp. 414-419. Belém: Iphan, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Saunaluoma, S., D.P. Schaan. 2012. Monumentality in western Amazonian formative societies: Geometric ditched enclosures in the Brazilian State of Acre. *Antiqua* 2(1): 1-11.
- Saunaluoma, S., P.K. Virtanen. 2015. Variable models for organization of earthworking communities in Upper Purus, Southwestern Amazonia: Archaeological and ethnographic perspectives. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 13(1): 2343.
- Saunaluoma, S., M. Pärssinen, & D.P. Schaan. 2018. Diversity of pre-colonial earthworks in the Brazilian State of Acre, southwestern Amazonia. *Journal of Field Archaeology* 43 (5): 362-379.
- Schaan, D.P. 2008. Arqueologia do Acre: do Pronapaba às pesquisas sobre os geoglifos, in *Arqueologia da Amazônia Ocidental: Os Geoglifos do Acre*. Edited by D.P. Schaan, A. Ranzi, & M. Pärssinen, pp. 15-44. Belém: Editora Universitária UFPA.
- Schaan, D.P. 2012. *Sacred Geographies of Ancient Amazonia: Historical Ecology of Social Complexity*. Walnut Creek: Left Coast Press.

- Schaan, D.P. 2015. A indústria cerâmica dos Tapajó, in *Um Porto, Muitas Histórias: Arqueologia em Santarém*. Edited by D. P. Schaan, D. Travassos Alves, pp. 101-114. Belém: Gráfica Supercores.
- Schaan, D. P. et al. 2012. New radiometric dates for pre-Columbian (2000-700 B.P.) earthworks in western Amazonia, Brazil. *Journal of Field Archaeology* 37(2): 132-142.
- Silva, F. A., F. S. Noelli. 2017. Arqueologia e linguística: Construindo as trajetórias histórico-culturais dos povos Tupí. *Crítica e Sociedade: revista de cultura política* 7(1): 55-87.
- Simões, M. F. 1972. Fases arqueológicas brasileiras. *Publicações avulsas* 18.
- Smith, M.E. 1987. The expansion of the Aztec empire: A case study in the correlation of diachronic archaeological and ethnohistorical data. *American Antiquity* 52(1): 37-54.
- Tello, J.C. (1931) 1970. Las ruinas de Huari, in *100 años de arqueología en el Perú*. Edited by R. Ravines, pp. 519-525. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tello, J.C. 1949. Sobre el descubrimiento de la cultura Chavín del Perú, in *Vigésimo Séptimo Congreso Internacional de Americanistas (México 1939), Actas de la Primera Sesión*, t. 1, pp. 231-252. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Uhle, M. 1913. Zur chronologie der alten kulturen von Ica. *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 10(2): 341-367.
- Virtanen, P.K., S. Saunaluoma. 2017. Visualization and movement as configurations of human–nonhuman engagements: Precolonial geometric earthwork landscapes of the Upper Purus, Brazil. *American Anthropologist* 119: 614-630.
- Weber, R. L. 1975. *Caimito: an analysis of the late prehistoric culture of the central Ucayali, eastern Peru*. Ph.D. dissertation, University of Illinois, Urbana, USA.
- Wiley, G. R. 1945. Horizon styles and pottery traditions in Peruvian archaeology. *American Antiquity* 11(1): 49-56.

Willey, G. R. 1948. A functional analysis of “Horizon Styles” in A Reappraisal of Peruvian archaeology 1948. *Memoirs of the Society for American Archaeology* 4: 8-15.

Willey, G. R. 1949. Ceramics, in *Handbook of South American Indians*. Edited by J. H. Steward, v. 5, pp. 139-204. Washington, DC: Smithsonian Institution.

Willey, G. R., P. Phillips. 1958. *Method and Theory in American Archaeology*. Chicago: University of Chicago.

Zuse, S. 2016. Variabilidade cerâmica e diversidade cultural no alto rio Madeira, in *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Edited by C. Barreto, H. P. Lima, & C. Jaimes Betancourt, pp. 385-401. Belém: Iphan, Museu Paraense Emílio Goeldi.

Zuse, S., A. F. Costa, C. Pessoa, & R. Kipnis. 2020. Tecnologias cerâmicas no alto rio Madeira: síntese, cronologia e perspectivas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas* 15(2).



ARTIGOS ORIGINAIS



BĒNJADJWÝR NIREX: CATEGORIAS DE LIDERANÇA DAS NIREX MEBENGOKRÉ

Maria Alice Costa de Oliveira  

FUNAI

submissão: 26/03/2021 | aprovação: 06/08/2021

RESUMO

O artigo apresenta as categorias de lideranças ocupadas pelas mulheres Mebengokré/Kayapó, da TI Kayapó, no Sul do estado do Pará, em seus processos de atuação política dentro e fora das aldeias. As características de cada perfil, os elementos que perpassam a performance política dessas mulheres, além de um esboço comparativo com relação aos homens e os desafios dessas lideranças em atuação são questões centrais que contribuem para a compreensão de como essas mulheres se constituem como representantes políticas e, para além, acionam agências – sempre políticas – para garantirem espaço nos processos políticos tanto em suas aldeias como na relação com o Estado e a sociedade nacional.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; Lideranças; Mebengokré/Kayapó.

BĒNJADJWÝR NIREX: LEADERSHIP CATEGORIES OF NIREX MEBENGOKRÉ

ABSTRACT

The article presents the categories of leaders occupied by Mebengokré/Kayapó women, from TI Kayapó, in their processes of political action inside and outside the villages. The characteristics of each profile, the elements that permeate the political performance of these women, as well as a comparative outline with respect to men and the challenges of these acting leaders, are central questions that contribute to the understanding of how these women constitute themselves as representatives and, in addition, they trigger agencies – always political ones – to secure space in political processes in their villages as well as in their relationship with the state and national society.

Keywords: Indigenous Women; Leaderships; Mebengokré/Kayapó.

BĒNJADJWÝR NIREX: CATEGORÍAS DE LIDERAZGO DE NIREX MEBENGOKRÉ

RESUMEN

El artículo presenta las categorías de lideranzas ocupadas por mujeres Mebengokré/Kayapó, de La TI Kayapó, en sur del estado de Pará, en sus procesos de actuación política dentro y fuera de las aldeas. Las características de cada perfil, los elementos que permean el desempeño político de estas mujeres, además de un esquema comparativo con respecto a los hombres y los desafíos de estos líderes en acción son temas centrales que contribuyen a la comprensión de cómo estas mujeres se constituyen como representantes políticos y además, activan agencias -siempre políticas- para garantizar espacios en los procesos políticos tanto en sus pueblos como en la relación con el Estado y la sociedad nacional.

Palabras clave: Mujeres Indígenas; Liderazgos; Mebengokré/Kayapó.

INTRODUÇÃO

Este texto é parte da dissertação de mestrado da autora, que abordou os processos de agência e as formas de atuação política das mulheres Mebengokré/Kayapó, especialmente quanto aos seus perfis de liderança, suas características e distintividades em relação aos homens, além dos desafios que essas mulheres lideranças enfrentam nos contextos internos –aldeias – e externos – instituições públicas, nos movimentos de mobilização, nas cidades e outros espaços. É, portanto, a tentativa de uma etnografia dos processos políticos nos quais as *bēnjadjwýr nirex* (*mulheres chefe/mulheres liderança*) atuam, de modo a visibilizar academicamente essas performances políticas que já são valorizadas e reconhecidas entre seu povo, mas que são, muitas vezes, apagadas dos espaços de produção acadêmica em função do destaque dado aos homens, replicando dicotomias superficiais que posicionavam a *nire* (*mulher*) Mebengokré num lugar de subalternidade, de inferioridade, de marginalidade, sempre em contraposição ao homem como chefe, detentor do poder de decisão e da centralidade política da aldeia e povo. Como aponta Cohn (2019):

Isso aparece no olhar não indígena como muito recorrente para os Jê, em que a existência de uma Casa dos Homens, em que se fazem reuniões e a oratória masculina, parece não só fazer crer em uma arena política

decisória, como, conseqüentemente, parece também retirar as mulheres desse processo decisório e político. (Cohn 2019:563-564).

Cohn (2019), que tem uma atuação de décadas junto aos Xikrin do Bacajá, povo de parentesco direto com os Mebengokré, reforça esse aspecto da exclusão acadêmica das mulheres indígenas em relação aos temas políticos. Trazer as mulheres indígenas ao centro do debate é, portanto, o objetivo primeiro de romper com esse padrão colonial de centralidade e superioridade masculina, de modo a destacar que as atuações políticas são distintas, mas que isso não significa inferioridade ou exclusão dos processos de tomada de decisões. Assim, a análise das atuações masculinas e femininas perpassa pela complementaridade, pois as mulheres se colocam ao lado dos homens, nem acima nem abaixo, bem como que, ainda que sejam atuações distintas, elas não se configuram hierarquias de poder, pois cada papel social faz parte da organização sociopolítica dos Mebengokré.

Por meio de um olhar voltado para os espaços de representatividade e atuação política, foi possível compreender a trajetória de algumas lideranças mulheres, destacando suas formações como tais e suas atuações dentro e fora das aldeias. Conhecer os perfis dessas lideranças contribui para se compreender quem são essas mulheres, suas

especificidades e características que as qualificam como lideranças, bem como os modos e contextos de atuação.

Para além das categorias de liderança, há questões que esboçam situações comparativas com as lideranças masculinas, mas tais comparações ocorreram sempre respeitando o que as mulheres Mebengokré apontaram: homens e mulheres atuam como perfis de liderança complementares, com performances distintas, mas, acima de tudo, voltadas para o mesmo objetivo de atender aos interesses de suas aldeias e acessar benefícios para as famílias que as constituem.

Este texto resume as categorias de lideranças em que as mulheres Mebengokré atuam, mas reforça que há construções que estão em plena transformação e ressignificação, como é o caso das novas lideranças de mulheres. Portanto, é um tema que não se esgota e somente aponta para um universo que ainda tem muito a ser analisado e compreendido, pois elas estão ampliando seus espaços de atuação política, firmando as *bēnjadjwýr nirex* como protagonistas fundamentais da sociopolítica Mebengokré para além das suas aldeias, espaço tradicionalmente já ocupado e valorizado, pois “o lugar do indivíduo feminino é também nos espaços políticos e de construção social”, como afirma Ariana dos Santos, indígena Karipuna (Santos & Machado 2019:78).

1 O POVO DO BURACO D'ÁGUA

O povo Mebengokré/Kayapó está ligado histórica e cosmologicamente aos Kayapó setentrionais, de origem provável entre os rios Araguaia e Tocantins, com os primeiros relatos de sua existência datando do século XIX. Segundo Turner (1992:313), o mito de origem do povo explica que todos os ancestrais morariam juntos numa região “entre águas”, o que também reforça a argumentação a partir da relação com a etimologia da palavra Mebengokré, que tem significado relacionado à sua cosmologia e origem, como sendo o “povo do buraco d’água” (Lea 2012: 60), ou a “gente do espaço dentro das ou entre águas” (Turner 1992: 311). Segundo o mito, o grupo descobriu uma árvore às margens do rio Tocantins que produzia espigas de milho. Ela foi derrubada pelos guerreiros e, à medida que eles iam recolhendo as muitas espigas para cultivá-las, passavam a falar línguas diferentes, pois as espigas determinavam a diversidade de línguas e povos. Essa é a explicação mítica dos Mebengokré/Kayapó para a origem dos grupos que se separaram formando os Jê atuais.

Portanto, os Mebengokré pertencem ao tronco linguístico Macro-jê, que compreende características partilhadas por outros povos indígenas, como a constituição do espaço das aldeias em forma circular, com uma casa dos

homens ao centro, causa e consequência de relações simbólicas bastante complexas. A língua é o grande marcador, uma vez que os Jê possuem similaridades que os agregam, ainda que a variabilidade dialetal seja grande. A complexidade da vida cosmológica contrasta com o desenvolvimento tecnológico dos grupos Jê, especialmente do povo Mebengokré, que era descrito pelas etnografias iniciais a partir do que não produziam (cerâmica, fermentação de alimentos, produção de canoas etc.).

O etnônimo Kayapó também é usado por outros povos que possuem laços históricos e socioculturais comuns. Este artigo, contudo, se refere aos Mebengokré/Kayapó como o grupo que habita as terras indígenas Kayapó, Las Casas e Badjunkore e a aldeia mais ao Leste da TI Mekrangnotire (Kendjam), um conglomerado de terras indígenas atualmente conhecido pelo senso comum como “o lado leste do Xingu”. Nas quatro TI’s vivem cerca de 6.033 pessoas¹ em 40 aldeias e 25 Postos de Vigilância (PV)² localizados

às margens do rio Xingu e seus afluentes, bem como em áreas de Cerrado existentes na interseção com a Floresta Tropical. A distintividade cultural é um diacrítico muito forte para todo o povo Mebengokré. Marcadores como a língua kayapó, os adornos corporais (pintura e outros artefatos), a manutenção dos padrões de casamento intragrupo, a realização de festas e rituais, a presença de elementos tradicionais na vida cotidiana (alimentação, caça e pesca, roças, adornos etc.) estão em todas as aldeias e na vida daqueles que moram em contextos urbanos, em maior ou menor intensidade.

2 CATEGORIZANDO PERFIS – CACICAS, CHEFES³ DE MULHERES E NOVAS LIDERANÇAS

Este tópico vai se debruçar especificamente sobre as categorias de representatividade política das mulheres Mebengokré, identificadas a partir das entrevistas realizadas. Durante a pesquisa,

1 Dados fornecidos pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Kayapó, por meio de relatório (abril de 2019) obtido junto ao órgão, cujos dados são provenientes do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena.

2 O quantitativo se refere às aldeias reconhecidas como tal pela Coordenação Regional Kayapó Sul do Pará, que considera aldeia todo grupo de famílias que estabelece uma organização política e territorial própria e, principalmente, tem o reconhecimento das demais aldeias como tal. Esses dados variam à medida que outros arranjos existentes podem ser considerados ou não como aldeias, a depender do contexto político (por exemplo, os antigos Postos de Vigilância da Funai podem ser identificados como aldeia por seus moradores e pelo Dsei, mas não pela Funai ou pelas outras aldeias, considerando critérios populacionais e de infraestrutura). Ainda segundo dados do relatório do Dsei, há 55 aldeias nas TIs atendidas.

3 O termo “chefe” foi retirado da tradução das falas das entrevistadas, realizada por uma das interlocutoras, também uma mulher Mebengokré. Não houve problematização por parte da pesquisadora quanto à possibilidade do uso de “chefa” como um marcador de gênero, uma vez que a intenção da pesquisa foi priorizar as próprias denominações para essas categorias.

as entrevistas do tipo semiestruturada foram o pontapé para iniciar um diálogo com as interlocutoras (Tuíre e Oé), reconhecidas por mim a partir da minha vivência e atuação junto ao povo Mebengokré enquanto servidora da Fundação Nacional do Índio⁴, bem como as demais interlocutoras apresentadas por Oé no decorrer da pesquisa (Nhakta e Bekwynhjakoro). As questões pontuadas por mim eram entremeadas de outras perguntas motivadas pelo desenrolar da conversa, mas, principalmente, as entrevistadas foram incentivadas a trazer os dados que considerassem relevantes para a compreensão do tema, de modo que a construção das conversas foi sempre horizontal e de livre temática e duração.

Sobre o tema deste tópico, é relevante iniciar por uma explanação mais ampla sobre a categorização de perfis de liderança do povo Mebengokré em geral. Gordon (2006) aponta duas categorias: *benadjworo rajx* (*chefe grande*, na tradução do autor) e liderança. A partir de minha atuação profissional, identifiquei que nas aldeias Mebengokré a hierarquia política se constitui de caciques, chefes dos guerreiros e lideranças, todas categorias voltadas para os representantes homens. O cacique é a figura política e de gestão mais

importante na aldeia: ele representa a comunidade interna e externamente, direciona as atividades cotidianas e media a tomada de decisões.

Esse último aspecto merece destaque, pois o cacique Mebengokré não é alguém que toma decisões sozinho ou que controla ou manda nas pessoas e na aldeia. Ao contrário: ele é reconhecido como um bom cacique quando consegue orientar os parentes, fazer reuniões para que todos decidam o que é melhor, quando sabe representar bem a aldeia e comunicar aquilo que todos decidiram anteriormente, em reunião interna da comunidade. A *cacica* Eunice Antunes, interlocutora da pesquisa de Francine Rebelo, reforça essa compreensão, pois “não existe eu mandar, eu ‘tô’ coordenando e sendo mandada pela comunidade” (Rebelo 2015:201). Bekwynhjakoro, interlocutora desta pesquisa, também destaca esse papel de comunicadora das decisões tomadas pela aldeia Kriny, ao explicar como ocorre a preparação das lideranças para uma reunião na cidade:

“geralmente a gente conversa antes e a comunidade sempre orienta a liderança quando for para a reunião, a comunidade orienta que, se tiver algo concreto, de certeza, algo que seja benefício para a comunidade, para o povo, ele pode aceitar e dizer que sim. Agora se for uma conversa mal

⁴ Sou indigenista especializado na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e atuei na Coordenação Regional Kayapó Sul do Pará, que atende aos Mebengokré/Kayapó, de setembro de 2010 a março de 2018.

resolvida, mal feita, uma situação mal explicada, é para ele dizer que não ou não decidir em algum tipo de situação”. (Bekwynhjakoro Kayapó, 15/09/2018, Aldeia Kriny, Bannach, Pará).

Também sobre o perfil dos caciques, Lea (2012:27) destaca a importância do discurso para a constituição de lideranças, afirmando que “os líderes “falam [de forma] bonita (*kabēmetx*)”, bem como “o termo *mēbēngôkre* para chefe é *benjadjwàry* (cantiga/este/colocar), devido ao fato de que somente ele sabe, ou tem legitimidade para emitir as cantigas conhecidas como *bem*”.

Ainda que eu não tenha localizado nas entrevistas ou na minha atuação profissional nenhuma referência a essa competência do canto para uma indicação de cacique, cabe destacar que a habilidade de uma oratória firme é muito valorizada pelo povo Mebengokré para lideranças. Sobre os critérios para a escolha dos seus caciques, cabe fazer um paralelo com os elementos valorizados pelo povo Ticuna, apresentados por Ibarra e Souza (2016):

assim, às qualidades de liderança valorizadas pelos indígenas tais como prestígio, honestidade, reconhecimento comunitário, conhecimento e prática da cultura, abnegação e auto sacrifício pelo bem comum, foram agregadas outras, afins com as necessidades de relacionamento com as sociedades modernas ocidentais. Conhecer a legislação e os direitos indígenas, saber falar e escrever na língua nacional, ser capaz de dialogar com os poderes públicos e organismos não governamentais, saber gerir projetos

e recursos de fundos públicos e privados, participar da construção, acompanhamento, monitoramento e avaliação de políticas públicas são habilidades técnicas que foram impostas aos líderes indígenas. (Ibarra & Souza 2016:101-102).

No que tange aos caciques Mebengokré, as qualidades ou valores morais listados no começo da citação também encontram seus paralelos no *ethos* da etnia, especialmente o prestígio e o reconhecimento comunitário. Entretanto, os demais elementos que dizem principalmente sobre a relação desses povos com o Estado e a sociedade não indígena são muito valorizados nos perfis das lideranças. São pessoas que têm habilidade reconhecida com a língua portuguesa e conseguem se expressar com mais segurança em contextos externos, podendo representar a aldeia ou fazer um questionamento, explicar questões, traduzir falas, dentre outras necessidades. Gersen Luciano explica que:

utilizo o termo lideranças não-tradicionais para diferenciar as lideranças políticas cujas funções e cargos não seguem os princípios tradicionais, tais como os dirigentes eleitos de associações, professores, agentes de saúde (Luciano 2006: 10).

No contexto Mebengokré também é comum que as lideranças tenham uma atuação profissional específica, como professor ou agente indígena de saúde, os mais comuns. As lideranças também têm

articulações políticas externas, pois conseguem dialogar com gestores e outros agentes levando demandas diversas. Normalmente, nas reuniões, as lideranças auxiliam os caciques, especialmente os *mebêngê* (*velhos*), com traduções das falas e contextualização das discussões.

Quanto ao chefe dos guerreiros, ele tem uma atuação mais interna, de articulação dos homens dentro das aldeias. Sua participação é relevante nos momentos de festas, caçadas e outras providências a serem tomadas no cotidiano que exigem a organização dos homens. Há aqui uma relação muito próxima com a *chefe de mulheres*, como se verá. O chefe dos guerreiros somente se torna um representante político externamente caso o cacique não esteja ou não possa representar a comunidade, o que é muito esporádico.

Em algumas ocasiões também foram indicadas duas categorias representativas masculinas: o substituto e o assessor do cacique, que atuavam em situações pontuais específicas, como reuniões junto à Funai, na impossibilidade da participação do titular. Essa representação se dava mais num contexto simbólico do que prático, visto que o substituto ou assessor apenas se apresentava e não tinha uma atuação efetiva nas discussões, como se fosse unicamente um registro da presença do cacique ou um ouvinte, que relataria as informações ao *bēnjadjwýr* em seguida.

É importante frisar que todas as categorias – cacique, chefe de guerreiros, liderança e substituto/assessor – são indicações ou reconhecimento vindo das comunidades, a partir das trajetórias de cada um. Não há autoatribuição de nenhuma dessas atuações e não é aceitável que pessoas se intitulem representantes sem que tenham efetivamente sido designadas para tal por suas aldeias.

A manutenção da figura de caciques, chefes de guerreiro e *chefes de mulheres*, indicados a partir de critérios próprios estabelecidos pelo povo Mebengokré é um exemplo de afirmação política, uma vez que, em alguns povos, a interferência do Estado foi determinante para alterações na configuração sociopolítica do grupo e na produção de ranhuras no tecido social, como ocorreu no contexto do povo Xukuru, em Pernambuco, onde o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) “institucionalizou a posição de cacique para facilitar o controle do Estado sobre a população” (Barros Jr. 2012:128) ou com os *curaca*, “chefes de grupos locais - que detinham poderes mágicos e habilidades para tratar com não indígenas” (Ibarra & Souza 2016:104), mas que foram substituídos pela figura do capitão pelo governo colombiano entre os Ticuna do Trapézio Amazônico. Com os Mebengokré do Mato Grosso também houve essa interferência exógena, onde “os Villas Boas introduziram a figura do ‘capitão’ no Parque do

Xingu, um líder que gozava de confiança dos *kubẽ*⁵, responsável pela distribuição de bens industrializados (*nekretx*) enviados aos índios pela Funai” (Lea 2012:32).

Estabelecidas as categorias masculinas de representatividade, passaremos às *nirex* Mebengokré. A instituição de *cacicas* é um acontecimento recente (a eleição das três primeiras *cacicas* ocorreu em 2015), visto que era comum em algumas aldeias a indicação de *chefes de mulheres* como representantes principais das *nirex*. Além das *chefes de mulheres*, no desenvolvimento de minha pesquisa se apresentou um novo perfil reconhecido pelo povo: as novas lideranças de mulheres. É importante destacar novamente que as nomenclaturas utilizadas foram fornecidas pelas próprias interlocutoras e são utilizadas amplamente nas aldeias.

3 BÊNJADJWÝR NIRE: AS CACICAS MEBENGOKRÉ

A existência de caciques homens é um aspecto tradicional da sociopolítica Mebengokré. Mas em janeiro de 2015 foi a primeira vez que se ouviu falar de uma *cacica*, e a novidade também se fazia para os servidores da Funai mais antigos

em atuação na região.

Sobre este perfil, a principal interlocutora da pesquisa foi Tuíre Kayapó, a *nire* Mebengokré mais conhecida por parentes de outros povos e pelos não indígenas. A *cacica* contou que descende de uma família de lideranças, pois sua constituição como tal vem de muito tempo, desde quando ouvia falar sobre seus avôs, que também tinham sido caciques: “eu cresci vendo esse lado coletivo e então comecei dentro das aldeias a liderar mulheres, a participar e acompanhar movimentos dentro das aldeias e fui começando aos poucos”. Ela nasceu na aldeia Gorotire, TI Kayapó, onde viveu até 1996, quando saiu junto com outras famílias para formar a aldeia Las Casas, na TI de mesmo nome, homologada em 2009. No ano de 2011 ocorreu uma cisão em Las Casas, e Tuíre criou uma nova aldeia: Kaprankrere, acompanhada de outras famílias. Atualmente, a *cacica* retornou para Las Casas. Ela tem 54 anos, é mãe de quatro filhos e casada com Dudu Kayapó.

Tuire se tornou internacionalmente conhecida desde que protagonizou uma cena histórica durante o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em Altamira, uma grande mobilização contra a hidrelétrica de Belo Monte, ocorrida em 1988. Com 21 anos, de facão na mão, diante

⁵ *Kubẽ* ou *kuben*, termo da língua kayapó que significa não indígena.

de um *kuben* (não indígena) que representava a empresa Eletrobrás, Tuíre personificou todos os indígenas brasileiros quando negou a hidrelétrica e demonstrou força e disposição em lutar contra o empreendimento, se preciso fosse e, como de fato o foi, por muitos momentos da história recente.

Tuíre explicou que foi a primeira *cacica* a ser escolhida por sua aldeia, Las Casas⁶, em 2015. A motivação para sua eleição, segundo ela, foi a vitória da candidata Dilma Rousseff como Presidenta da República. O efeito dessa eleição histórica repercutiu diretamente no contexto político Mebengokré, que passou a eleger e reconhecer mulheres como *cacicas*, representantes máximas de poder político nas aldeias, juntamente com os caciques já existentes. As três primeiras *cacicas* eleitas foram Nhgrenhkramoro Kayapó, da aldeia Aukre; Nhakaê Kayapó, da aldeia Kikretum; e ela, Tuíre, todas no mesmo período. Rebelo (2015) também identificou essa mesma relação em sua pesquisa, pois “durante meus trabalhos de campo, os/as Guarani Mbya muitas vezes fizeram alusão à eleição de Dilma Rousseff, primeira presidenta do Brasil, como forma de explicar a recente emergência das *cacicas* mulheres nas aldeias” (Rebelo 2015:26).

Após a escolha destas três *bēnjadjwýr*, há

confirmação de que foram eleitas *cacicas* nas aldeias Gorotire e Turedjam, havendo, também, outras aldeias começando a se interessar pelo tema, sugerindo que a eleição de *cacicas* irá se expandir, gradativamente, para as demais aldeias.

Oé Kayapó acredita que as aldeias maiores – como é o caso de Gorotire, Kikretum, Turedjam e Aukre – passaram a ter necessidade de representatividade de mulheres, para que, ao lado dos homens, pudessem tomar decisões e ter um espaço de fala garantido. Segundo ela,

“antigamente as mulheres realmente não tinham esse lugar de ser, por exemplo, uma *cacica*, de ser uma pajé (...). E a questão de ser *cacica* é porque hoje em dia elas veem que elas têm que ter a voz delas, o que elas querem dizer ao lado do homem, porque os homens saem de casa falando que vão falar aquilo, que vão manter o posicionamento da reunião, chega lá eles não falam, não é, eles voltam e elas ficam frustradas, então elas querem que eles sejam porta-vozes, mas só que eles não atendem realmente o que elas querem. Então hoje em dia tem as *cacicas* porque as mulheres sentem falta, elas acabam elegendo uma mulher para ser *cacica*, para representar elas, o que elas querem, o que tem que ser feito, o que tem que ser dito”. (Oé Paiakan Kayapó, 09/03/2018, Redenção, Pará).

Esse interesse por ter seu espaço de fala nos espaços políticos também é apontado por Santos e Machado, no contexto das mulheres dos povos

⁶ No momento da pesquisa, Tuíre era *cacica* da aldeia Kaprankrere, que foi constituída a partir de cisão da aldeia Las Casas, ambas na TI Las Casas, no município de Pau D'Arco (PA). Atualmente, ela reside novamente em Las Casas.

de Oiapoque (AP), em que “as mulheres sentiam a necessidade de fazer parte nas tomadas de decisão, de dar opinião sobre sua situação e de falar o que estavam sentindo, mas não tinham espaço” (Santos & Machado 2019:82). Nos povos de Oiapoque, as mulheres compunham as primeiras assembleias e encontros nas décadas de 1970 e 1980 somente como apoio na organização, preparo dos alimentos e cuidados com as crianças, fato que foi mudando a partir do embrião de um grupo de mulheres, que culminou na criação da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão, em 2006. Atualmente, há *cacicas* ou lideranças mulheres na maioria das aldeias.

Tuíre Kayapó destacou que a atuação de uma *cacica* é para o contexto mais externo, nas articulações e mobilizações: “a minha liderança é mais para fora, para poder falar, para poder ser a voz do povo lá fora”. Essa externalidade é uma das primeiras características da atuação de uma *cacica*. Elas participam das agendas locais, regionais e nacionais (eventos diversos de mobilização, reuniões com instituições públicas e privadas, eventos sociais etc.), sendo reconhecidas pelos gestores como representantes de suas aldeias igualmente como os homens.

No caso de Tuíre, especialmente, ela é mais conhecida que o cacique de sua aldeia, sendo o nome de referência para agendas externas.

Nhakaê, *cacica* de Kikretum, é presença constante no município paraense de Tucumã e tem agenda permanente com os gestores públicos – Funai, Dsei, Prefeitura – e outras instituições. Esse externo, o “sair da aldeia” para espaços políticos, antes de exclusividade masculina, Luana Cardoso chama de reterritorialização. Antropóloga, liderança indígena do povo Kumaruara, com atuação permanente no movimento indígena, ela reflete:

Nesse sentido, as mulheres estão se reterritorializando politicamente nos espaços tidos antes como de dominação masculina. O papel político das mulheres indígenas configurou em um quadro de múltiplas identidades políticas, no qual as mulheres assumem posições em diferentes situações da vida cotidiana. (Cardoso 2019:304).

Outra característica significativa do perfil das *cacicas* identificada na pesquisa é a relação de linhagem ou de parentesco com outras lideranças. Tuíre rememorou que tinha avôs que eram lideranças e que desde pequena ouvia de sua avó e sua tia sobre essas lideranças, sobre características, sobre como ser uma, afirmando que “cresci vendo esse lado coletivo”. Nhakaê é filha do principal cacique da aldeia Kikretum e neta de um dos mais importantes caciques do povo Mebengokré na história recente – Tuto Pombo Kayapó. Outra interlocutora, Nhakta Kayapó, afirmou que a escolha da *cacica* da aldeia Gorotire “é através

da família dela, porque o cacique é passado de geração para geração”, também estabelecendo esse vínculo de descendência ou parentesco para as indicações de *cacicas*.

O perfil de uma *cacica* se constitui, também, a partir de sua atuação e isso inclui a preocupação e o cuidado com o outro. Tuíre explicou que uma *cacica* deve ter “preocupação com sua comunidade, com as pessoas, carisma com a comunidade, cuidar bem de sua comunidade, como *meprires* (crianças), *mebêngêt* (velhos), sempre estar em luta dentro da aldeia, organizando”, o que remete a uma série de preocupações e atitudes que demonstrem esse cuidado.

Outra característica relevante para a atuação de uma *cacica* é o conhecimento da realidade de suas aldeias e a capacidade de se basear nela para pautar suas demandas, apresentadas, principalmente, ao Governo (nos diferentes níveis). A presença das mulheres no cotidiano das aldeias – da roça ao preparo dos alimentos, do cuidado das crianças aos mais velhos, do uso dos recursos que contemplam desde a água ao peixe – garante a elas um olhar privilegiado sobre as pessoas, sobre os recursos e sobre a aldeia de um modo geral, o que as constitui como interlocutoras privilegiadas das demandas de suas comunidades. Os homens são

reconhecidos por repassarem as necessidades mais estruturais (equipamentos, recursos financeiros e materiais diversos), ao passo que as mulheres têm a propriedade de aprofundar as questões, apontar dados desde a saúde, educação até aspectos econômicos e culturais. E as *cacicas*, assim, teriam essa habilidade reforçada, como lideranças e como mulheres.

É importante destacar, também, outras características geralmente atribuídas às lideranças de modo geral, mas que também se aplicam às *cacicas*: a habilidade de se expressar, não ter vergonha, ter força para defender seu povo e respeitar a todos, indígenas e não indígenas. São habilidades muito vinculadas à capacidade de se relacionar com o outro, e esse outro pode ser o parente da aldeia ou o gestor público durante uma reunião.

Sobre aspectos positivos e negativos dessa atuação, Tuíre corroborou com a argumentação de Oé sobre “o que é bom de ser liderança é ter reconhecimento, ter o respeito e a autonomia de estar lutando. O que é ruim é que é cansativo e, às vezes, os problemas que a gente enfrenta de os parentes serem contra, uns não quererem respeitar. Então, assim, hoje em dia tem muito isso”.

4 CHEFES DE MULHERES: AS LIDERANÇAS NAS ALDEIAS

Tuíre Kayapó, em sua entrevista, frisou que a principal diferença entre *cacicas* e *chefes de mulheres* é o âmbito de atuação: as *cacicas* representam suas aldeias nos diversos contextos políticos, interna e externamente. Já as *chefes de mulheres* são lideranças no contexto de suas comunidades, para organizar e atuar na conjuntura local. Bekwynhjakoro, *chefe de mulheres* da aldeia Kriny, traçou seu perfil de atuação quando exercia a mesma função na aldeia Gorotire, onde residia antes de mudar para Kriny:

“Fui líder das mulheres lá no Gorotire. Fui escolhida por ter alguns perfis, que são: ser calma, ter paciência com todo mundo e sempre reunia as mulheres para poder aconselhar, orientar. Eu juntava para poder fazer as festas, as pinturas, algo que fosse acontecer na aldeia, para fazer limpeza ou algo do tipo, era eu que saía conversando de casa em casa, mobilizando para algum tipo de ação dentro da aldeia. Devido ao jeito que eu estava fazendo todo mundo me respeitava, juntamente com outras duas, que trabalhavam comigo, porque gostavam do jeito que eu estava fazendo”. (Bekwynhjakoro Kayapó, 15/09/2018, Aldeia Kriny, Bannach, Pará).

Bekwynhjakoro agora é a *chefe de mulheres* da aldeia Kriny, na TI Kayapó, dividindo esta função com outras duas mulheres – Bekwynhry Kayapó e Amimhitô Kayapó, casada com um dos caciques de Kriny, Pedro Paulo. Natural da aldeia

Gorotire, Bekwynhjakoro também é esposa do outro cacique de Kriny – Ngoty Kayapó, filho do cacique Kanhok, uma das lideranças tradicionais mais importantes do povo Mebengokré. A família se mudou de Gorotire para Kriny quando o sogro, Kanhok, fundou a aldeia e indicou o filho para ser cacique.

Essa relação conjugal da *chefe de mulheres* com o cacique é indicada por Cohn (2019), no contexto do povo Xikrin do Bacajá, em que a autora identificou como “associações femininas” e “associações masculinas”, sendo que “embora estejam ligadas – dado que as últimas se centram nos chefes da aldeia e as primeiras, na esposa dos chefes –, revelam uma esfera de tomada de decisões e de colaboração autônoma e clivada pelo gênero” (Cohn 2019:554). Ainda que não seja uma regra, as mulheres dos caciques, na prática, vêm assumindo esse lugar de liderança nas organizações coletivas do cotidiano das *nirex*.

No caso de Bekwynhjakoro, de Kriny, ela reforçou que também tem uma agenda política por ser esposa do cacique, ter que se posicionar nas reuniões e tomar decisões quando ele se ausenta. Ela não foi eleita, mas explicou que, exatamente por ser esposa do cacique, tem assumido essa atuação de representar as mulheres nas reuniões, inclusive de se apresentar em contextos externos, quando necessário. Ela também indica uma atuação mais

próxima do seu marido e cacique na organização da aldeia.

É interessante observar que o perfil de *chefe de mulheres* congrega características pessoais e de atuação no cotidiano da aldeia. Nhakta Kayapó explicou que “a gente escolhe a pessoa que respeita, que recebe com carinho, que ajuda, então a gente escolhe aquela pessoa. Não tinha um nome, uma espécie de cargo. A gente só escolhia e ela ficava”. Ser calma, paciente e mediadora, além de possibilitar a união das mulheres, é apontado por Bekwynhjakoro, o que infere que essa mulher deve ter uma boa relação com todas as demais, para garantir a união, a convivência harmônica, o apoio e a atuação conjunta em demandas comuns. Essa união é salutar e vai muito além da harmonia da aldeia, como aponta Segato (2012):

Os vínculos exclusivos entre as mulheres, que orientavam para a reciprocidade e a colaboração solidária, tanto nos rituais como nas tarefas produtivas e reprodutivas, veem-se dilacerados no processo do encapsulamento da domesticidade como “vida privada” (...). As consequências desta ruptura dos vínculos entre as mulheres e do fim das alianças políticas que eles permitem e propiciam para a frente feminina foram literalmente fatais para sua segurança, pois tornaram-nas progressivamente mais vulneráveis à violência masculina, por sua vez, potencializada pelo estresse causado pela pressão exercida sobre os homens no mundo exterior. (Segato 2012: 8).

A autora reflete sobre o esvaziamento do poder das mulheres indígenas em suas comunidades, produzido pelas relações de seus povos com o colonial/modernidade. Esse enfraquecimento do poder tradicional da mulher (baseado nas relações de dualidade e complementaridade), produz um contexto de subalternização e insegurança, como a própria autora aponta, culminando na violência física e psicológica. Segato (2012) discute outros elementos que interferem nesse contexto de violações, mas o que cabe destacar, nesse tópico, é que a *chefe de mulheres* atua exatamente para garantir que as mulheres Mebengokré mantenham-se unidas, constituindo relações de sororidade e apoio, seja nas sessões de pintura coletiva, na partilha de alimentos ou no combate à violência doméstica. Sobre esse tema, em específico, Bekwynhjakoro afirmou que a aldeia Kriny tem um controle social efetivo e estratégias próprias para lidar com possíveis ocorrências, o que permite relacionar diretamente a atuação das *chefes de mulheres* à proteção das *nirex* da aldeia. Todo esse contexto reforça a “potência feminina e a feminilidade como potência” (Cohn 2019:565)

A *chefe de mulheres* também é uma mobilizadora para atividades coletivas, responsável por seu planejamento, de modo a garantir que todas se unam para realizar as tarefas definidas, tudo isso com respeito e carisma, para que todas sejam

motivadas a realizar as atividades em conjunto, como ocorre. As principais atividades são a pintura coletiva, a confecção de adornos padronizados para festas, a coleta de recursos na mata, o preparo de alimentação nos eventos e festas, entre outros.

Nhakta Kayapó indicou, ainda, outra atribuição da *chefe de mulheres*: a representatividade política no contexto das aldeias, pois informou que, naquele momento, sua aldeia “não tinha *cacica*. Ela [*a chefe de mulheres*] representava nós em toda reunião, ela falava, ela vai lá ouvir e passar para nós, às vezes a gente fala a nossa ideia: olha, fala isso, a gente precisa disso. Mas ela nunca saiu para outra aldeia”. Essa atuação política, ainda que restrita ao interior da aldeia, é reconhecida pelas outras mulheres como uma representatividade, visto que há uma organização para que essa representação ocorra.

A principal diferença em relação às *cacicas* está no espaço de atuação, mas também se dá nas atividades executadas. Em algumas aldeias é a *chefe de mulheres* que participa das reuniões representando as demais mulheres, sendo, muitas vezes, a única *nire* presente. Ela, portanto, é uma liderança fundamental para mobilizar, manter os arranjos sociais e também equilibrar a representatividade política entre homens e mulheres quando não há *cacica* eleita.

5 NOVAS LIDERANÇAS: O PERFIL DE ATUAÇÃO PARA ALÉM DAS ALDEIAS

Além das *cacicas* e *chefes de mulheres*, há outra categoria que, mesmo que não formalmente reconhecida como de uma liderança tradicional, tem em sua prática política a atuação bem definida, além de ser um perfil que tem despontado nos últimos cinco anos e se destacado nas arenas políticas externas, além de já ser valorizado nas aldeias. São as mulheres que têm assumido funções nas instituições públicas, especialmente na área da saúde e que, a partir dessa atuação, têm se constituído como exemplo de referência nos questionamentos, na defesa de demandas e no papel de interlocutoras e mediadoras entre os códigos indígenas e não indígenas.

Luciano (2006: 16), no contexto dos povos indígenas do alto rio Negro, reconheceu a ocorrência do perfil que denominou de “novas lideranças políticas”, com características que se aproximam das identificadas nesta pesquisa:

O termo novas lideranças políticas é utilizado para designar aquelas que recebem tarefas específicas para atuar nas relações com a sociedade não indígena, ou seja, lideranças que não seguiram os processos sócio-culturais próprios para chegarem ao posto. São os dirigentes de associações e de comunidades, os dirigentes políticos e técnicos indígenas. Embora complementares, são diferentes das “lideranças tradicionais”, como os

caciques ou chefes de povos, clãs, frátrias ou sibs, tanto no processo de escolha ou legitimidade, quanto nas funções que exercem. (Luciano 2006:16).

O autor enfatiza que essas não são “lideranças tradicionais” e que sua atuação se daria num contexto político mais externo, “geralmente são consideradas como *brokers* (*mediadores*) entre as antigas lideranças e a sociedade regional ou nacional” (Luciano 2006:16). Essa capacidade de mediação entre seu povo e a sociedade não indígena se coaduna com as características apontadas para esse perfil de novas lideranças. Dessa forma, “suas escolhas ou legitimidades passam por sua capacidade de se relacionar com o mundo não-indígena, como falar a língua portuguesa e possuir bom nível de escolaridade” (Luciano 2006:16), critérios importantes para essa relação a ser estabelecida com o mundo *kuben*.

As trajetórias de duas das interlocutoras da pesquisa apontam para esse perfil de mediadoras dos dois contextos: indígena e não indígena. Nhakmanko Kayapó, mais conhecida como Nhakta, é agente indígena de saúde e trabalha na sede do Dsei Kayapó, em Redenção (PA), onde reside atualmente. Tem quatro filhos, dois homens e duas mulheres, é casada e o marido é auxiliar de

dentista também pelo Dsei, atuando nas aldeias. Nhakta tem 32 anos, estava cursando o terceiro ano do ensino médio na época da entrevista (2018), com perspectiva de continuar a formação para um curso técnico ou mesmo uma graduação na área da saúde. Seu pai, um importante cacique da aldeia Gorotire, levou a família para morar em Redenção quando ela era criança, ficaram por poucos anos, período em que ela estudou e aprendeu a falar português, além de outros códigos da sociedade *kuben*.

Nhakta explicou que começou a trabalhar ajudando os não indígenas da saúde no atendimento às famílias da aldeia Gorotire e como se destacou nessa função, passou a ser convidada a participar de reuniões fora da aldeia, para falar sobre a realidade de seu povo. Porém, em função de questões internas, decidiu deixar o emprego e se mudou para a aldeia Kaprankrere, no município paraense de Pau D’Arco, onde morou e estudou até 2012. Em 2015 passou no processo seletivo do Dsei e voltou a trabalhar, primeiramente nas aldeias, mas, agora, somente na sede, passando a residir novamente em Redenção, sede do órgão.

A segunda interlocutora desse perfil é Oé Paiakan Kaiapó, de 37 anos, graduada em Serviço Social, mestranda em Sociologia e Antropologia, tem duas filhas adolescentes e é separada. Filha de

Paulinho Paiakan Kayapó⁷ e neta de dois caciques, um do lado materno e outro do lado paterno, ela informou que pertence à “linha de lideranças⁸”, que explicou ser uma base para a indicação da maioria das “grandes lideranças”. Oé morou na aldeia Aukre, TI Kayapó, até os quatro anos de idade, depois mudou-se para Belém (PA) com sua família para acompanhar o pai, que era servidor da Funai. Desde então passou a morar e estudar na cidade, necessidade que o pai percebia para que, no futuro, suas filhas pudessem representar e lutar pelo povo Mebengokré.

Sua primeira experiência profissional foi na Prefeitura de Conceição do Araguaia (PA), como assistente no Departamento de Cultura. Depois assumiu o cargo de professora na aldeia Gorotire, ficando por quatro meses. Retornou a Redenção, tentou vagas de emprego em outros espaços, mas alega que o preconceito com sua identidade indígena reduzia suas oportunidades. Foi contratada pelo Dsei Kayapó do Pará e atuou

no período de 2014 a 2019, mais especificamente no Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) de seu povo. Desde então é assessora da Associação Floresta Protegida, com sede em Tucumã (PA), organização que representa a maioria das aldeias Mebengokré/Kayapó.

Tanto Nhakta como Oé, na época da pesquisa, eram funcionárias públicas da área da saúde e/ou instituições importantes para o contexto Mebengokré. Além da atuação profissional, o acesso à formação escolar também é um diferencial, pois todas as interlocutoras têm escolarização para além do ensino fundamental ofertado nas aldeias, pois compreenderam a necessidade de avançar nos estudos para alcançar novos espaços de atuação política e profissional, além de terem tido a oportunidade por meio de suas famílias para a continuidade dos estudos.

Ana Manoela Primo dos Santos, indígena Karipuna, reflete sobre os deslocamentos de mulheres de seu povo para acessarem a formação

⁷ Paulinho Paiakan era cacique e uma importante liderança do povo Mebengokré. Tornou-se mundialmente conhecido por defender as demandas de seu povo em diversos contextos no Brasil e no exterior. Amigo de artistas famosos e referência na militância indígena, seu nome ficou conhecido nas décadas de 1980 e 1990 e ainda hoje é destaque no contexto Mebengokré e indigenista. Paulinho era servidor da Funai, pai de três filhas, casado e faleceu em 2020, vítima de Covid-19.

⁸ É a relação de descendência do *bēnjadjwýr tǝx* (chefe maior, cacique forte ou de prestígio). Os grandes caciques seriam descendentes de outros caciques importantes do povo Mebengokré, o que contribui para a sua indicação, por isso, o termo é destacado por Oé nos casos de Tuíre e dela mesma, por descenderem de grandes chefes do povo Mebengokré. Cabe ponderar, entretanto, que esse não é um critério absoluto para a indicação de caciques/*cacicas*, mas ser da “linha de lideranças” é motivo de prestígio social e também implica na composição de uma performance política mais atuante, pois estar na “linha de liderança” significa ter tido uma preparação maior para a atuação, como indica Tuíre nos processos de aprendizado que vivenciou com seus avós e avós, grandes lideranças.

escolar em níveis para além do ofertado nas aldeias. Em seu texto, ela rememora a decisão de seu avô em encaminhar as filhas mais velhas para estudar em Belém, a capital paraense, fora da aldeia, uma iniciativa pioneira no seu povo. Ana Manoela afirma que “nós, quando trasladamos pelos espaços urbanos, não esquecemos quem somos, estamos conectadas ao povo e a aldeia” (Santos 2020:17), compromisso que tanto Nhakta como Oé reforçam em suas falas, ao afirmarem que suas formações escolares e acadêmicas permitiram-lhes estar em espaços antes só ocupados por não indígenas ou por homens Mebengokré e que, assim, nesses lugares, elas podem continuar ajudando seus parentes, mesmo fora da aldeia, mas nunca distantes.

A escolarização e a permanência na cidade também possibilitam outros aprendizados considerados importantes por essas novas lideranças, como a fluência na língua portuguesa, o acesso a serviços bancários, o domínio de códigos sociais, dentre outros, ferramentas que ajudam a realizar a leitura da sociedade não indígena e que contribuem para essas mulheres se destacarem como tradutoras em ambos os contextos – Mebengokré e *kuben*.

As novas lideranças representam as *nirex* que têm um emprego, moram nas cidades, cuidam de seus filhos sustentam suas casas ou dividem as despesas com seus maridos que viajam, participam

de eventos e do movimento indígena, falam e são ouvidas, que estudam e se formam, que são profissionais respeitadas e que valorizam e respeitam sua cultura e, por tudo isso, se tornam cada vez mais referência de autonomia e de luta para as outras *nirex* Mebengokré. Lea e Maia Paiakan Kaiapó, mulher do povo Mebengokré/Kayapó e irmã de Oé Kaiapó, interlocutora dessa pesquisa, trazem, em seu texto, um recorte do ano de 2011, relativo às *nirex* Metuktire, também Kayapó:

(...) ao indagar as mulheres sobre a vontade de estudar e trabalhar como professoras, tal como alguns homens estão fazendo, riram da antropóloga constatando, com toda razão, que estão plenamente ocupadas com seus filhos e seus netos, sendo impensável acumular mais tarefas cotidianas. (Lea & Kaiapó 2020:101).

O exemplo das novas lideranças interlocutoras dessa pesquisa, assim como a própria autora, Maia, e outras mulheres Mebengokré demonstra que esse quadro vem se alterando gradativamente. Se não representa o desejo de todas as *nirex* estudar e trabalhar em profissões diversas, é certo que muitas meninas e jovens, a partir do acesso à escola, de outras oportunidades de continuidade da formação escolar e, ainda, do exemplo que suas parentas constituem, já vislumbram futuros outros para além do cotidiano tradicional da aldeia.

As interlocutoras e outras parentas do mesmo perfil, mesmo que não sejam formalmente instituídas como lideranças, já são exemplos

de *nirex týx* (*mulheres fortes*), de mulheres que lutam, que estão conquistando novos espaços e que serão exemplo para as *menire* (meninas, crianças) que estão agora aprendendo sobre ser mulher Mebengokré.

A atuação de novas lideranças é extremamente complexa e desafiadora para essas mulheres. O distanciamento da aldeia, as cobranças dos parentes, o preconceito dos não indígenas, além do acúmulo de tarefas da vida profissional, familiar e pessoal, são questões que perpassam a todas. Luana Kumaruara afirma que “pelo fato de eu ser jovem e mulher, encontrei muitas barreiras e vi o quanto é difícil transitar e se legitimar como liderança em espaços institucionais” (Cardoso 2019:301). Oé, em sua entrevista, também indicou vários pontos desafiadores para sua atuação. As novas lideranças, portanto, estão permanentemente em aprendizado, superação, afirmação e na luta pela abertura e manutenção dos espaços que não são delas, são de seus povos e para que outras mulheres possam ocupá-los futuramente.

5.1 NIRE TÝX (MULHER FORTE): ELEMENTOS QUE CONSTITUEM A NIRE MEBENGOKRÉ EM ATUAÇÃO POLÍTICA

Para além dos perfis de lideranças instituídos formalmente, é possível perceber características

gerais na atuação das *nirex* Mebengokré em contextos políticos. Diferentes mulheres, de diferentes aldeias e em diferentes contextos são reconhecidas por práticas, posicionamentos e intervenções que apresentam semelhanças, o que infere que a atuação política das *nirex* Mebengokré, especialmente considerando suas performances, pode indicar elementos de um perfil compartilhado, constituído em suas atuações cotidianas, mas que são permeados de interesses políticos, relações de poder e por seu *ethos* como “expressão correspondente de seus aspectos afetivos padronizados” (Bateson, 2006:96).

É importante compreender as implicações referentes ao ponto de onde parte o olhar do interlocutor que se refere ao perfil de mulheres Mebengokré. Quem fala “de fora” costuma comparar os perfis de atuação com o homem, além de demonstrar um estranhamento e valorizar o fato dessas mulheres terem espaço de fala e posicionamento crítico nos contextos diversos, quase exotizando essa possibilidade. Para as *nirex* Mebengokré, não há nenhum estranhamento ou constrangimento, mas apenas a constatação de que possuem uma atuação efetiva dentro de suas aldeias e que essa atuação tem características próprias, diversas da masculina, inclusive tendo orgulho dessa distinção que fazem questão de estabelecer sempre de forma positiva, visto que

“as mulheres também fazem parte das engrenagens que movimentam a vida social” (Santos & Machado 2019:81).

O primeiro estranhamento comum vem do fato de as *nirex* se posicionarem, serem ouvidas e consideradas em suas afirmações. A descoberta de que aquelas mulheres – que aparentemente são tímidas, que não falam português diretamente, que usam o mesmo modelo de vestido e normalmente estão cercadas de crianças e acompanhadas por um homem – sabem se expressar, criticar, demandar, e que podem fazer isso de forma mais enfática que o homem, surpreende a muitos, especialmente quando os homens respeitam esses discursos, como se isso fosse novidade. Maria Matos contribui para essa desconstrução:

Engana-se quem pensa ser recente esse protagonismo das mulheres indígenas no contexto político das relações interétnicas só porque o movimento indígena incorporou a perspectiva de gênero em sua agenda política nesses últimos anos. As mulheres indígenas jamais estiveram totalmente excluídas dos espaços etnopolíticos nos quais concepções e práticas são definidas para lidar com os/as *Outros/as* (sejam grupos de outras etnias ou agentes não indígenas em contato). O fato de as mulheres indígenas não frequentarem lugares públicos ou mesmo de serem limitadas quando dele participam, não significa que estão sendo mantidas alienadas das tomadas de decisões coletivas sobre o destino de seu povo (Matos 2012:146).

Assim, é comum que para o não indígena a atuação dessas mulheres seja vista como periférica, não protagonista, de “bastidores”, ao passo que para elas e seu povo há uma atuação estratégica, determinante, que se estabelece nos locais onde são tomadas as decisões – em suas casas e nas reuniões internas das aldeias. Cinthia da Rocha contribui com esta temática da atuação política no contexto doméstico:

Entre os/as Kaingang, observa-se que, apesar de os homens salientarem sua centralidade na tomada de decisões que se referem a seus grupos domésticos ou à coletividade da vida aldeã, é muito comum que tais decisões sejam adotadas somente após a consulta das opiniões das mulheres. É quando as reuniões públicas são paralisadas e os homens retornam para suas casas que as mulheres colocam suas posições. Assim, posteriormente, ao voltarem para o grande grupo masculino, eles repassam essas informações como se fossem ideias pessoais. Portanto, mesmo que as influências femininas na sociopolítica Kaingang não sejam explicitadas – e sejam especialmente abafadas pelo discurso dos homens – elas são efetivamente importantes e decisivas nessas dinâmicas. (Da Rocha 2012:118-119).

Segato (2012), considerando o contexto de diversos povos amazônicos e do Grande Chaco¹⁰, na América do Sul, afirma que esta divisão de tomada de decisão entre os espaços do coletivo da domesticidade é

10 É uma área composta por regiões da Argentina, Brasil, Bolívia e Paraguai e *chaqueños*, é o nome dado aos habitantes dessa região sobretudo no Norte argentino – Resistencia, Santiago del Estero e Ciudad de Formosa – não existindo uma tradução em língua portuguesa que se adeque ao original em castelhano (Segato, 2012:13, nota de rodapé ao final do texto).

habitual e ocorre em um mundo claramente compartimentalizado no qual, ainda que exista um espaço público e um espaço doméstico, a política, como o conjunto de deliberações que leva às decisões que afetam a vida coletiva, atravessa os dois espaços (Segato 2012:8).

É importante destacar que a autora usa o termo “compartimentalizado”, de modo a reconhecer que existem distinções entre os espaços e seus ocupantes, mas, na continuidade de sua escrita, defende que “não existe o monopólio da política pelo espaço público e suas atividades, como no mundo colonial moderno. Ao contrário, o espaço doméstico é dotado de politicidade” (Segato 2012:08), reafirmando que as mulheres têm atuação política efetiva e legitimada mesmo nos contextos tradicionais em que as arenas de decisão são masculinas ou que há espaços distintos desse processo.

Outro ponto a ser debatido é quanto às instâncias de representatividade. No contexto Mebengokré não há associação de mulheres: elas são parte das aldeias que compõem as associações de seu povo. Desse modo, suas atuações políticas não são institucionalizadas no formato organizacional não indígena, mas sim partem dos modos tradicionais e próprios de atuação e organização sociopolítica e isso não interfere ou reduz sua relevância. Como afirmam Santos e Machado (2019), ao refletir a

partir do contexto da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), em Oiapoque (AP):

(...) é imperativo afirmar que a atuação feminina no movimento indígena não se restringe e nem se inicia somente a partir da constituição de suas entidades organizativas de mulheres indígenas. É certo que essas entidades muito contribuem para um maior envolvimento, aglutinação e organização dessas mulheres, como é o caso da AMIM no Oiapoque, mas é necessário que se entenda que a mulher indígena atua em sua sociedade desde sempre, embora isso não seja dito em muitas abordagens acadêmicas a respeito do tema. (Santos & Machado, 2019:84).

Trazer essas questões é relevante não para determinar ou reforçar que as *nirex* Mebengokré têm sua atuação política limitada à esfera doméstica (de modo geral, uma vez que as *cacicas* e novas lideranças têm atuação em contextos externos, como já apresentado), mas, sim, para compreender que há diferentes estratégias acionadas para a participação dessas mulheres, seja diretamente nas reuniões ou nas discussões internas de cada casa, bem como que o “doméstico” também é espaço social e, portanto, político. Assim

faz-se necessário não apenas visibilizar a participação das mulheres como agentes sociais integrados nas diversas esferas em que atuam, mas, também, considerar políticos espaços até então tidos como privados” (Rebello 2015:182).

A mulher Mebengokré também é reconhecida

por sua habilidade de se posicionar nos contextos políticos, inclusive os não indígenas. Nhakta, sobre uma *chefe de mulheres* da aldeia Gorotire, afirmou que “ela fala, tem voz, todas as coisas ela fala, levanta, ela só é bem tímida, mas quando tem que falar ela tem voz, ela fala, ela representa as mulheres também”, exemplificando que as mulheres Mebengokré sempre se posicionam em público quando necessário. Oé destacou em vários momentos de sua entrevista as características significativas para traçar o perfil de atuação política de uma *nire* Mebengokré, em especial, a coragem, o empoderamento, a força e a determinação de agir quando necessário. A expressão *nire tyx* (mulher forte) resume este perfil de mulheres de luta, de posicionamento, de ação e de agência, seja em suas aldeias ou fora delas.

5.2 NIRE E MEMY (HOMEM): DISTINÇÃO E COMPLEMENTARIEDADE

A comparação entre as lideranças masculinas e femininas é quase instantânea ao se abordar este tema, seguida do estranhamento da descoberta ou constatação da firmeza com que as mulheres se posicionam, como se fosse um comportamento esperado exclusivamente dos homens. Essa dualidade e “oposição entre gênero masculino e feminino (...) estão onipresentes em seu cotidiano”

(Lea 2012:30) e parecem já ter sido assimiladas por aqueles que convivem diretamente com o povo Mebengokré. Como tema intrínseco à concepção desse povo e das percepções sobre ele, a dualidade também será vista nesta perspectiva da atuação política.

Cabe uma reflexão sucinta sobre a dualidade aqui apontada em diversos trechos. Segato (2012) analisa o binarismo como o antagonismo da dualidade e de que forma a colonial/modernidade vem estabelecendo relações binárias onde, tradicionalmente, havia dualidade e complementaridade:

O gênero, assim regulado, constitui no mundo-aldeia uma dualidade hierárquica, na qual ambos os termos que a compõem, apesar de sua desigualdade, têm plenitude ontológica e política. No mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo. Enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar, um termo suplementa o outro, e não o complementa. Quando um desses termos se torna “universal”, quer dizer, de representatividade geral, o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo: essa é a estrutura binária, diferente da dual. (Segato 2012: 9).

A desigualdade a que a autora se refere está nas diversas formas como os povos compreendem as relações entre homens e mulheres, estabelecendo divisões de tarefas e papéis sociais distintos. No contexto Mebengokré, igualmente, desde a divisão

de tarefas cotidianas à cosmologia e vida ritual. Mas cabe destacar o que foi reiterado na pesquisa pelas interlocutoras: o homem não é o inimigo, mas sim o marido, familiar ou membro do mesmo grupo, com o qual as *nirex* desejam somar nas lutas em benefício de todos. Sobre as relações de gênero, Lea e Kaiapó (2020) fazem algumas reflexões sobre feminismo e mulheres indígenas, em que

Maial argumenta que o feminismo entra no sentido de dar voz às mulheres, de dar espaço a elas de representação dentro do movimento indígena, mas não no sentido de interferir na cultura. As mulheres não querem realizar as mesmas atividades que os homens, por exemplo, não querem caçar e pescar. Elas têm suas próprias atividades e saberes, como aquilo que diz respeito às roças e à pintura corporal. (Lea & Kaiapó 2020:99).

As *nirex* Mebengokré também estabelecem distinções significativas entre representatividades de homens e mulheres, especialmente nos espaços externos, requerendo para si um papel atuante no que tange às demandas mais afeitas às famílias de suas aldeias. Entretanto, essas diferenças não soam como atrito ou como uma necessidade de estabelecer uma hierarquia de atuação, mas sim performances que se somam, pois “diferentemente do posicionamento político antagônico assumido por feministas, as mulheres indígenas se colocam no movimento indígena, sobretudo em sua fase

inicial, de modo complementar à luta dos líderes masculinos” (Matos 2012:140). Oé reforça essa afirmação, pois “uma coisa unifica e complementa a outra. Enquanto o cacique está lutando por outras coisas a *nire* está lutando pelas pessoas”. (Oé Paiakan Kayapó, 09/03/2018, Redenção, Pará).

Durante a pesquisa, foram indicadas características distintas de lideranças de homens e mulheres. Bekwynhry apontou que “as mulheres é que têm mais coragem que os homens, para falar e reivindicar realmente a necessidade”, estabelecendo uma distinção já sinalizada anteriormente: as *nirex* são as que falam, que tocam nos pontos mais sensíveis, que questionam e cobram as demandas mais delicadas em uma discussão, que têm a coragem, como fala Bekwynhry, de apontarem o dedo e estabelecerem falas consideradas duras.

Oé indicou uma distinção de performance nos processos de mobilização, tomando como exemplo um ato que participou com seu povo. Enquanto o homem seria reconhecido pela virilidade, observada na força física, na borduna e na pintura corporal, as mulheres demonstram essa força por sua presença e determinação. Para Oé, o homem estereotipa a força física, mas a *nire* a demonstra na resistência física, na concentração para a mobilização e na disposição para atuar enquanto for necessário:

“(...) e eu acredito muito porque elas têm mais autonomia e mais força que os homens, até durante o movimento também. No movimento eu prestei muita atenção nisso: os homens têm aquele instinto masculino, forte, pintura, borduna e força. E só cantam e dançam durante aquele evento ou algo do tipo, quando duram. Já as mulheres não, elas procuram não comer, apenas bebem água, se for preciso elas dançam a noite toda, o dia todo, elas não têm a tranquilidade que o homem já tem, elas são mais comprometidas que o homem”. (Oé Paiakan Kayapó, 09/03/2018, Redenção-PA).

A distinção também se dá marcadamente diante das demandas apresentadas por cada gênero. As mulheres teriam uma visão mais voltada para suas aldeias, para as pessoas e suas demandas. Os homens tendem a se preocupar com o estrutural, a conjuntura mais ampla e recursos materiais. Oé indicou, no contexto da saúde, que eles costumam pedir coisas mais estruturais e materiais, como barcos, motores, construção de postos de saúde, elementos que também são importantes. Já as mulheres, por estarem a par da realidade e das dificuldades enfrentadas pelas pessoas, se preocupam mais com a qualidade do atendimento prestado, sabem informar sobre as doenças que afetam seus parentes, sobre a qualidade da água, sobre os medicamentos que estão em falta, dentre outras questões ligadas ao cotidiano ou que o impactam. Luana Kumaruara reforça que a atuação política da mulher indígena é mais ampla e voltada

para as demandas que envolvem as pessoas e suas aldeias como um todo:

O reflexo desta posição política feminina resulta na amplitude dos debates que vão além da questão da terra, mas do território que abarca necessidades centrais como educação, saúde, meio ambiente e a empregabilidade por meio de projetos sociais e econômicos que valorizam a cultura e a identidade indígena nas suas aldeias. (Cardoso 2019: 305).

Para além das distinções de performance e de demandas, também são apontados fatores socioculturais como determinantes para uma atuação diversa entre homens e mulheres, que seriam mais desconfiadas e tímidas e, portanto, mais distantes nessa relação de atuação política junto aos gestores públicos. O fato de não viajarem sozinhas ou não falarem com outros homens não indígenas, especialmente as mulheres casadas, teria implicações e limitações para essa performance representativa, principalmente as que exigem deslocamentos para fora das aldeias.

Ainda que tenham sido estabelecidas diferenças significativas entre as lideranças de homens e mulheres, questões essas que são, inclusive, motivo de orgulho para as *nirex* entrevistadas na pesquisa, essa constatação não pretende estabelecer um escalonamento de atuações. Como foi destaque no depoimento de Oé, que abre esse tópico, a palavra é complementaridade, exemplificado

pela fala de Bekwynhjakoro sobre os processos de representatividade política na aldeia Kriny:

“Geralmente é o homem e a mulher. O homem, por ele ser líder, ele toma conta dos assuntos referentes aos homens. Por exemplo, quando chega algum visitante na aldeia ou alguém para abordar algum assunto, é preciso que, hoje em dia, os dois participem, então tem um homem para poder juntar os homens naquele local e tem a mulher representante para poder recolher as mulheres naquele local também, para poder passar essas informações para as mulheres também”. (Bekwynhjakoro Kayapó, 15/09/2018, Aldeia Kriny, Bannach, Pará).

Bekwynhjakoro reconhece o papel de liderança do homem, estabelecendo-o como o líder, alguém que está à frente dos processos políticos. Entretanto, a mulher está ao lado, dividindo o papel de representante, de atuante, de líder das mulheres. Portanto, essa atuação, “ainda que possam funcionar em complementaridade, são ontologicamente completos e cada um dotado da sua própria politicidade, apesar de desiguais em valor e prestígio” (Segato 2012: 9).

Assim, a dualidade já indicada também se estabelece no contexto político interno e a novidade – para alguns – e o desejo – das *nirex*, principalmente – é que essa complementaridade esteja presente, também, nos contextos externos. Se nas aldeias, homens e mulheres se reconhecem e se respeitam como pares igualmente atuantes,

as *nirex* também estão pleiteando e conquistando, gradativamente, esse espaço externamente, onde a presença masculina era quase que exclusiva. Falar e ser ouvida na Funai, no Dsei, nas reuniões e eventos diversos, ser apresentada como liderança, chefe de mulheres, *cacica*, defender as demandas de sua aldeia e de seu povo em iguais condições aos homens, essa é a complementaridade plena e as *nirex* estão construindo esse processo em diferentes frentes.

5.3 OS DESAFIOS DE LIDERAR

As *nirex* Mebengokré em atuação política – *cacicas*, *chefes de mulheres*, novas lideranças – vivenciam uma série de desafios para se consolidarem ou exercerem suas funções, independente do contexto. São desafios pessoais, institucionais, políticos, impostos por pessoas ou conjunturas ou, algumas vezes, por elas próprias. Desafios que seguem sendo combustível para essas mulheres irem além dos marcos que já acessaram.

Tais categorias de liderança correspondem a identidades sociais estabelecidas pelo povo Mebengokré, consideradas positivas e legitimadas (Da Matta 1976). Ainda assim, são identidades que possuem um alto custo por exigirem posturas e benefícios específicos, que fazem delas objetos tanto desejáveis quanto desafiadores. Este tópico

contribuirá para a compreensão do alto custo de ser *cacica*, *chefe de mulheres* ou liderança, exatamente por isso que se tratam de identidades caras ao seu povo.

A *cacica* Tuíre estabeleceu seus desafios num contexto mais político, inclusive em um nível macro, denunciando que o Governo não respeita os povos indígenas, ameaça e permite ameaças aos seus territórios e essa conjuntura exige que eles estejam sempre prontos para lutar e defender seus direitos toda vez que for necessário. Num nível mais pessoal e local, Tuíre afirmou que ser *cacica* “é cansativo e, às vezes, os problemas que a gente enfrenta de os parentes serem contra, uns não querem respeitar”.

As *chefes de mulheres* do Kriny – Bekwynhjakoro e Bekwynhry – apontam desde as ameaças externas aos territórios indígenas, especialmente a partir das mudanças de Governo, até as pressões sofridas pela ambição dos vizinhos fazendeiros. Afirmam também que, na atuação dentro da aldeia, o trabalho exige delas atenção, respeito e organização, seja para uma festa, que é um trabalho longo e cansativo, seja para aconselhar a comunidade a se manter unida e sem brigas. Ser uma boa liderança também é um desafio, porque há a cobrança própria e também as expectativas da comunidade. A dificuldade no domínio da

língua portuguesa foi citada por Bekwynhjakoro como um empecilho para compreender melhor os contextos externos e, assim, poder se posicionar e lutar.

É importante, portanto, considerar não só os contextos sociopolíticos distintos, mas, especialmente, as referências que cada liderança terá em relação a desafios e dificuldades. Morar na cidade (com todos os perigos da urbanidade), sofrer a pressão de parentes por essa posição (ser acusada de esquecer os costumes, por exemplo), a relação com a família (abdicar do tempo com filhos e maridos para estar nos eventos e atividades), os desafios da vida profissional (dominar técnicas novas, se apropriar de temas e ferramentas, provar que tem capacidade de ocupar os espaços de atuação, lidar com o preconceito), são aspectos que as novas lideranças também apontam como desafios.

Num contexto mais político e estrutural, todas essas mulheres são desafiadas e também desafiam aos outros, a partir da posição que foram colocadas pelo Estado, por pesquisadores, pelos não indígenas: à margem, na periferia, no espaço doméstico, privado, natural, sempre estabelecidas em contextos de binarismo em relação aos homens. Portanto, o Estado e todas as instituições públicas ou privadas que estabelecem uma relação qualquer

com os Mebengokré precisam atualizar suas formas de diálogo e espaços de atuação e de representatividade, porque agora essas arenas não são mais de exclusividade masculina. E isso implica em uma preparação ideológica – no sentido de desconstrução do machismo e do androcentrismo presente nas práticas administrativas e metodológicas – como a necessidade de um tradutor no caso das explicações – além de diversas formas veladas e explícitas.

São muitos desafios. Mas todos os evidenciados aqui demonstram que essas mulheres estão na luta, estão buscando a superação das dificuldades ou barreiras para continuar cumprindo com seus papéis de *cacica*, de *chefe de mulheres*, de profissionais e de novas lideranças. Nenhuma das entrevistadas na pesquisa narrou questões de rotina doméstica, do desafio de conciliar as agendas de mãe, esposa, profissional, estudante, liderança. É como se tais desafios cotidianos, que são bastante relevantes, fossem invisibilizados pelo desafio maior de agir, de representar, de trabalhar, de superar os limites impostos, de fazer algo maior por seu povo, como todas têm consciência de que o fazem. E elas seguem fazendo de cada dia um aprendizado e uma vitória nas lutas cotidianas, afinal, ser mulher, em diferentes culturas e contextos, remete à luta.

CONCLUSÃO

A categorização dos perfis de lideranças das mulheres Mebengokré foi o fio condutor para a compreensão dos processos de agência e atuação política dessas *nirex*, especialmente em contextos externos às suas aldeias, onde têm buscado espaços de protagonismo e voz, considerando o monopólio masculino que foi instituído nas relações deste povo com o Estado e a sociedade nacional.

Compreender e analisar os perfis de liderança é importante para visibilizar externamente essas atuações e, especialmente, para romper com o binarismo que as subalterniza em muitas pesquisas e produções acadêmicas. Conhecer as categorias e seus espaços de atuação amplia as arenas políticas para além daquelas institucionalizadas ou organizativas, garantindo às mulheres Mebengokré o reconhecimento de suas agências em todas as esferas, e para além da doméstica, que não deixa de ser, também, importante espaço politizado.

Conhecer esses perfis e os elementos que fazem parte da compreensão de ser uma *nire tyx* é um exercício de reconhecimento e de protagonismo das mulheres indígenas no espaço científico, em especial, as *nire* Mebengokré, garantindo a elas a valorização de seu papel salutar de complementaridade na sociopolítica Mebengokré, de modo a romper com a centralidade masculina imposta pela colonial modernidade.

Por fim, este texto se configura como mais um espaço possível para se discutir gênero no contexto de povos indígenas, com enfoque para os processos políticos protagonizados pelas mulheres Mebengokré. Reconhecer essas categorias, suas características e os desafios dessa atuação é potencializar o recorte de gênero como possível em todos os temas e debates. Conhecer sobre essas mulheres indígenas é um exercício, ainda que restrito, de valorização acadêmica e de compreensão das múltiplas agências – todas políticas – que elas acionam nos seus cotidianos e além deles.

As mulheres Mebengokré fazem política, independentemente de suas atuações constarem nos registros bibliográficos ou acadêmicos. As categorias aqui apresentadas, portanto, são abstrações de seus exercícios diários de ocupação de espaços e de participação política cada vez mais ampliada em momentos diversos. Essa é uma de suas lutas: estar lá, seja onde for, para terem voz, reconhecimento nos contextos não tradicionais e garantir o acesso e manutenção de seus direitos, o bem-estar de todos e o respeito a si e ao seu povo. É um processo complexo e desafiador, em que Tuire resume sobre ser *cacica*, sobre ser uma *nire tyx*: “a minha luta não é fraca!”.

REFERÊNCIAS

Barros Jr., F. 2012. Organizações tradicionais e políticas públicas contemporâneas: avanços e retrocessos na autonomia da mulher Xukuru, in *Gênero e Povos Indígenas*. Editado por A. Sacchi, e M. M. Gramkow, pp. 128-139. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI.

Bateson, G. 2006. *Naven. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. 2. ed. São Paulo: Edusp.

Cardoso, L. S. 2019. Memorial de uma liderança indígena: a construção política da trajetória... Driblando as armadilhas da colonização. *Tellus* 39: 293-307. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/634>. Acesso em: 22 mar. 2021.

Cohn, C. 2020. Fazendo pessoas, fazendo coletivos: as mulheres Xikrin do Bacajá. *Amazônica, Revista de Antropologia*, 11:2: 549-581. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7554>. Acesso em: 17 mar. 2021.

Da Matta, R. 1976. Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica. *Dados*, 13: 33-54.

Da Rocha, C. C. 2012. Agência feminina na sociopolítica Kaingang, in *Gênero e Povos Indígenas*. Editado por A. Sacchi, e M. M. Gramkow, pp. 116-127. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI.

Gordon, C. 2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: ISA/NUTI/UNESP.

Ibarra, E. S. R., L. V. S. Souza. 2016. Mulheres Ticuna: gênero e política na Amazônia. *Amazônica, Revista de Antropologia* 8 (1): 90 - 117. Disponível em <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/4726>. Acesso em: 15 ago. 2021.

Lea, V., e Kaiapo, M. P. 2020. Indagações a respeito das transformações na vida das mulheres Mëbêngôkre e no valor simbólico do feminino gerado pela aproximação com a sociedade regional no Brasil Central, in *Línguas e Culturas Macro-jê: saberes entrecruzados*. Editado por M. Miranda et. al, pp. 95-118. Barra do Garças: GEDELLI/UFMT.

Lea, V. R. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp; Fapesp.

Luciano, G. J. S. 2006. Projeto é como branco trabalha, as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasil.

Matos, M. H. O. 2012. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementaridade ao lugar da especificidade, in *Gênero e Povos Indígenas*. Editado por A. Sacchi, e M. M. Gramkow, pp. 140-171. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI.

Rebello, F. P. 2015. Kunhanguemba'ekua: as trajetórias das mulheres cacicas Guarani Mbya de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

Segato, R. L. 2012. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES* 18. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 16 dez. 2021.

Santos, A. M. P. 2020. Ser mulher Karipuna e outras subjetividades em contexto de deslocamento entre a aldeia em Oiapoque e o espaço urbano belenense. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social* 7 (12):1-23. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/18347>. Acesso em: 9 nov. 2020.

Santos, A., e Machado, T. L. 2019. As mulheres no movimento indígena de Oiapoque: uma reflexão a partir da associação das mulheres indígenas em mutirão. *Espaço Ameríndio* 13 (1): 67-86. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/80987>. Acesso em: 9 nov. 2020.

Turner, T. 1992. Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social. De comunidades autônomas para a coexistência interétnica, in *História dos Índios do Brasil*. Editado por M. Carneiro da Cunha, pp. 311-338. São Paulo: Ed. Schwartz Ltda.

KA'AGUY HETÉ REGUÁ: CRIAÇÕES NATURAIS ORIGINÁRIAS DE USO COMUM E SUA RELAÇÃO COM O TERRITÓRIO GUARANI NO LITORAL DO RIO GRANDE DO SUL, BRASIL

Rafaela Biehl Printes  

Universidade Estadual do Rio Grande do Sul

Gabriela Peixoto Coelho-de-Souza  

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - PGDR/ASSSAN/NesSsAN/DESMA

submissão: 18/03/2020 | aprovação: 06/08/2021

RESUMO

O artigo analisa, a partir do modo de ser e viver *Mbya* Guarani, a categoria cosmoecológica *ka'aguy heté reguá* e sua relação com o território, a partir da caracterização de seus espaços de acesso, usos e circulação, em meio às práticas de reciprocidade intra e interaldeã que compõem o território Guarani no litoral do Rio Grande do Sul. São apresentadas as condições de acesso e fluxos de trocas de plantas envolvendo treze aldeias, abrangendo dimensões permeadas de sentidos espirituais e cosmoecológicos. A mobilidade territorial interligada ao manejo de sementes, folhas e frutos envolve múltiplas lógicas e coexistências entre os seres.

Palavras-chave: Mbya Guarani; território; bens comuns.

KA'AGUY HETÉ REGUÁ: ORIGINAL NATURAL CREATIONS IN COMMON USE AND ITS RELATION WITH THE GUARANI TERRITORY, IN THE COAST OF RIO GRANDE DO SUL, BRAZIL

ABSTRACT

The article analyzes, from the *Mbya Guarani's* way of being and living, the *ka'aguy heté reguá* cosmoecological category and how it relates to the territory. The study is made after the characterization of their access, use and circulation spaces, among the reciprocity practices that happen inside and amidst the villages that compose the Guarani territory, in Rio Grande do Sul coast. Access conditions are presented, as well as the exchange flow of plants among 13 villages, which encompasses dimensions permeated in spiritual and cosmoecological ways. The territorial mobility is connected to the handling of seeds, leaves and fruits, and it involves multiple knowledges and the coexistence of beings.

Keywords: Mbya Guarani; Territory; Common Goods.

KA'AGUY HETÉ REGUÁ: CRIACIONES NATURALES ORIGINARIAS DE USO COMÚN Y SU RELACIÓN CON EL TERRITORIO GUARANI EN LA COSTA DEL RIO GRANDE DO SUL, BRASIL

RESUMEN

El artículo analiza, desde la forma de ser y de vivir *Mbya Guarani*, la categoría cosmoecológica *ka'aguy heté reguá* y su relación con el territorio, a partir de la caracterización de sus espacios de acceso, usos y circulación, en medio de las prácticas de reciprocidade intra e inter aldeana que conforman el territorio Guarani en la costa de Rio Grande do Sul. Las condiciones de acceso y flujos de intercambio de plantas involucran 13 aldeas, abarcando dimensiones impregnadas de sentidos espirituales y cosmo ecológicos. La movilidad territorial ligada al manejo de semillas, hojas y frutos implica múltiples lógicas y coexistencias entre seres.

Palabras clave: Mbya Guarani; Territorio; Bienes Comunes.

1 INTRODUÇÃO

A essência do *Mbya rekó*, o modo de ser e viver *Mbya Guarani*, está diretamente associada à mobilidade territorial, intrínseca aos usos e manejo de espécies vegetais; em especial, sementes, folhas, frutos, propágulos e espécies de animais silvestres; associados à caça de subsistência e a estimacão. Essa interação entre os Guarani e as *ka'aguy heté reguá* (criações naturais originárias) de origem vegetal e animal disponíveis na Terra são responsáveis por mobilizar os fluxos da territorialidade desse grupo no *Yvy Rupá*, seu território originário (Printes 2019). As *ka'aguy heté reguá*, na língua guarani, correspondem às “criações naturais originárias” criadas por *Nhamandu Ru Etê*, sinônimo de *Nhanderu heté tenondegua*, em português, o “nosso pai verdadeiro, o primeiro”, aquele que criou outros deuses, também chamados de *Nhanderu*, que foram o *Nhanderu kuery* (grupo de deuses), que vivem na natureza e protegem as criações, pois são “donos” dos elementos que existem nas matas e demais ambientes em que os Guarani habitam. Para se manterem dentro do *mbya rekó* (modo de ser *Mbya*), fazendo uso das criações, é preciso meditar pelos deuses na *opy* (casa de reza) (História e Cultura Guarani 2021).

Na cosmoecologia *Mbya Guarani*, que envolve a indissociabilidade dos atributos físicos-ambientais-

espirituais do território propícios ao *mbya rekó*, se favorece a existência e acesso às criações naturais originárias relacionadas a uma criação divina, de modo que as criações naturais devem estar disponíveis para servir às necessidades de todos os seres (Souza 2008, Ladeira 2008).

Para os *Mbya Guarani*, todas as “coisas” disponíveis na natureza são criações de *Nhamandu*, ou *Nhanderu heté tenondegua*, o criador do *Yvy Rupá*, o suporte de tudo, onde se expressa a territorialidade *Mbya* e se conforma o território originário. Por isso, os *Mbya* entendem que só o criador tem o direito de “dispor da terra, destruí-la, reedificá-la” (Ladeira 2008: 138), foi nesse sentido que *Nhanderu* concedeu um sistema e uma ética aos Guarani, que orienta “as almas, a terra e as criações”, essas últimas reconhecidas como “coisas” ou elementos presentes no ambiente e recebidas de *Nhanderu*, que não podem ser vendidas, caso contrário, estariam pondo em risco todo um sistema de relações entre humanos e *Nhanderu* (Ladeira 2008: 138). As plantas disponíveis nas matas e as sementes originais que cultivam nas *kokué* (roças) incluem-se, dentre as “coisas” recebidas, como dádiva. Na agricultura tradicional, toda a produção destina-se ao consumo das aldeias e não à comercialização, pois é para satisfazer a fome que as sementes amadurecem e não para serem “objetos de avareza”, e assim repetidas vezes

os Guarani as semeiam, conforme o respeito às regras de *Nhanderu* (Cadogan 1948 apud Ladeira 2008: 177).

A relação estabelecida pelos *Mbya* com o conjunto de elementos de origem vegetal, animal e mineral que compõe as *ka'aguy heté reguá* (criações naturais originárias) pode ser interpretada como uma forma de desmercantilização do uso dos “recursos naturais” acessados na sua reprodução sociocultural, quando comparada aos conceitos e saberes da ciência ocidental. Nessa perspectiva, a definição de “recurso” do ponto de vista ecológico, se refere a um determinado elemento, podendo ser matéria, energia, espaço, dentre outros, que apresenta atributo(s) para promover o curso de vida, incluindo os ciclos de crescimento, desenvolvimento, sobrevivência e reprodução de um ou mais organismos vivos e que, ao ser utilizado, deixa de estar disponível para outro organismo (Townsend et al. 2006). Essa definição está de acordo com a cosmovisão guarani, de ontologia abrangente e sistêmica, que visualiza as criações naturais originárias integradas à existência e interdependência de todos os seres, se aproximando à perspectiva de recursos de uso comum (Berkes et al. 1989, Ostrom 2009). Entretanto, a perspectiva das “criações naturais”

parece não ser compatível com a categoria “recurso” quando ela deixa de ter esse caráter sistêmico, restringindo-se à matéria-prima que, com capital e mão de obra, é transformada em produtos e serviços nos sistemas econômicos.

De acordo com Diegues (2001), elementos da biodiversidade, como madeira, frutos, plantas medicinais, fibras/cipós, sementes, espécies de extrativismo vegetal (para fins alimentares, medicinais, rituais/xamanismo, materiais de construção, confecção de artefatos etc.), animais silvestres, peixes, águas superficiais e subterrâneas, terra para cultivar, ar puro, dentre outros, são considerados “recursos naturais de uso comum”. Outros autores definem os recursos de uso comum¹ como “uma classe de recursos para a qual a exclusão é difícil e o uso do conjunto envolve subtração” (Berkes et al. 1989: 91), ou seja, ao compartilhar o recurso, os indivíduos subtraem daquilo que pertence também a todos os indivíduos. Desse modo, os recursos naturais de uso comum se caracterizam pela excluibilidade, “controle de acesso que se torna custoso ou mesmo impossível devido à natureza física de tais recursos” (Feeny et al. 2001: 19); e pela subtraibilidade, a “capacidade de cada usuário subtrair parte da prosperidade do outro” (Feeny et al. 2001: 19). É exatamente este ponto de

¹ *Common-pool resources* (Berkes et al. 1989).

equilíbrio entre “excluíbilidade e subtraibilidade” que parece orientar a lógica de uso das criações naturais originárias de uso comum, envolvendo princípios éticos e simbólicos na organização social interna, intercâmbio de espécies, reciprocidade e renovação de ciclos que se expressam em fluxos de mobilidade territorial e orientam o estabelecimento das *tekoá* (aldeias) no *Yvy Rupá*, expressando a territorialidade *Mbya* Guarani.

Na literatura referente aos saberes da ciência ocidental, noções que diferenciam o conceito de “bens comuns” do conceito de “recursos comuns” são encontradas. Conforme Svampa (2016), os bens comuns podem ser entendidos como uma forma de ressignificação feita pelos movimentos sociais ao termo recursos naturais, na busca de deslocar a lógica mercantil capitalista dos recursos que a natureza oferece, pois são a garantia da sustentabilidade das vidas presentes em determinados territórios (Svampa 2016). O termo “bens comuns” é entendido como aquele que pertence, é usufruído e consumido por um grupo extenso ou pela sociedade em conjunto. Os “bens comuns” provêm de sistemas naturais ou sociais, podendo ser palpáveis ou intangíveis, mas “comuns” na sua origem, “herdados ou construídos coletivamente” (Acosta 2016: 197).

Nesse sentido, a palavra “comum” estaria vinculada ao caráter daquilo que é inalienável,

compartilhado, pois se associa àquilo que é comunitário e busca desmercantilizar os recursos que a natureza dispõe para uso dos comuns, fortalecendo a perspectiva de “patrimônio natural, social e cultural, cujos valores transcendem qualquer preço” (Svampa 2016: 149). Portanto, adota-se a denominação de “criações naturais originárias de uso comum” para traduzir o termo *ka'aguy heté reguá*, que se refere aos bens naturais criados por *Nhanderú* e disponíveis nos espaços em ambientes diversos e que sustentam a reprodução física e cultural *Mbya*.

A intrínseca relação existente entre a reprodução sociocultural *Mbya* Guarani e os bens naturais de uso comum, à luz da perspectiva das *ka'aguy heté reguá*, revelam outras lógicas de interagir e usufruir dos “recursos”. Por serem criações de *Nhanderu* e só a Ele pertencerem, devem, portanto, ser de “livre acesso” aos *Mbya*, pois os utilizam com a responsabilidade exigida conforme as regras de uso cultural. Essas regras conduzem o manejo guarani que mantém vivo o *Mbya rekó*, em meio às teias de parentesco e solidariedade intra e intergrupar, ativas na mobilidade que fortalece o acesso aos bens comuns. A manutenção e o acesso às criações naturais originárias de uso comum parecem ser o maior desafio contemporâneo do povo *Mbya* Guarani. Na perspectiva *Mbya*, as criações naturais que

correspondem às plantas, animas silvestres, água, terras e demais elementos dos reinos vegetal, animal e mineral presentes no ambiente, são de acesso e uso comum e somente os *Nhanderu kuery* (conjunto de deuses protetores das criações) são quem autorizam ou não o acesso e quantidade dos usos, por meio do manejo orientado pelas regras culturais *Mbya*.

Nesse contexto, este artigo tem como objetivo analisar a categoria cosmoecológica *ka'aguy heté reguá* e sua relação com o território, a partir da caracterização de seus espaços de acesso, usos e circulação, em meio às práticas de reciprocidade intra e interaldeã que compõem o território Guarani, em uma porção do *Yvy Rupá* localizada no litoral do Rio Grande do Sul (RS). A pesquisa envolveu o conjunto de aldeias (*tekoá*) situadas no litoral do estado, em porções de terras que compõem fragmentos deste território originário com fluxos de mobilidade e manejos contínuos, historicamente atravessados por outras territorialidades. Na atualidade, as *tekoá* estão envoltas em diversas problemáticas socioambientais, as quais desafiam a manutenção e o acesso às criações naturais originárias de uso comum.

O artigo está estruturado em cinco seções, sendo a primeira esta introdução, que apresenta a perspectiva das *ka'aguy heté reguá*, as criações naturais originárias de uso comum, e sua relação

com a noção de bens naturais na perspectiva não indígena. A segunda seção apresenta o contexto dos *Mbya* Guarani na contemporaneidade, ressaltando aspectos da situação territorial e ambiental dos espaços em que vivem. A terceira seção caracteriza as “criações naturais originárias de uso comum” *Mbya* Guarani identificadas quanto aos acessos, manejos e fluxos de circulação em relação à territorialidade *Mbya*, envolvendo as *tekoá* no litoral do Rio Grande do Sul. A quinta seção analisa a categoria cosmoecológica guarani *ka'aguy heté reguá* e as fricções que ela impõe à cosmologia representada pela ciência ocidental. Por fim, na quinta seção são apresentadas as considerações finais.

2 CONTEXTO DO POVO MBYA GUARANI NA CONTEMPORANEIDADE

Os *Mbya* Guarani integram o conjunto sociocultural da família linguística Tupi-Guarani, do tronco Tupi, que, provenientes da região amazônica, passaram a migrar para a porção Sul, nas terras baixas da América do Sul há aproximadamente 3.000 anos. A história *Mbya* Guarani tem por cenário as matas subtropicais das bacias dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai (Schaden 1974, Schmitz 1991, Chamorro 1999).

Os espaços de vida guarani foram secularmente colonizados, descaracterizados, desmatados, destruídos concomitantemente às agressões cometidas aos ambientes da Mata Atlântica e ecossistemas associados. Tal como refugiados ambientais e cativos em seu próprio território, mantiveram certo grau de interação com os não indígenas, porém como estratégia de autoproteção, os *Mbya* foram se embrenhando nas matas e nas áreas montanhosas mais íngremes e de difícil acesso, buscando a invisibilidade, o isolamento, levando-os a afastarem-se das margens dos rios e do mar, deixando inclusive de praticarem deslocamentos em suas canoas, um componente fundamental do *Mbya rekó* (modo de ser e viver) (Souza 2008).

No Sul e Sudeste brasileiro, com o crescimento das cidades e a urbanização decorrente da consolidação de modelos econômicos e políticos desenvolvimentistas do século XX, os *Mbya* obrigaram-se a criar formas de diálogos interculturais pelo reconhecimento e defesa de seus direitos territoriais originários, nos distintos Estados nacionais sobrepostos sobre o *Yvy Rupá*. Secularmente, os *Mbya* têm retomado suas terras e acesso ao território originário por meio de diferentes mecanismos processuais, conforme a legislação indigenista brasileira. Entretanto, essas terras representam apenas porções de uma só

terra, o *Yvy Rupá*, que compõe um amplo espaço geográfico e sociocosmológico, e que remonta para antes da formação dos Estados-Nações Brasil, Argentina, Paraguai, Bolívia e Uruguai, países que, em suas construções coloniais, impuseram fronteiras no contínuo território guarani.

Assim, para eles, toda a terra por onde caminham e onde estabelecem suas *tekoá* (aldeias) compõe uma parte ou porção do *Yvy Rupá* - território ancestral e originário (Souza 2008, Ladeira 2008, Printes 2019). Nesse contexto, a ideia de mover-se, ou melhor, a mobilidade (Garlet 1997) é o termo apropriado para explicar a dinâmica de uso do espaço pelos *Mbya*, pois, a

mobilidade e a reciprocidade permitem a apreensão do espaço físico e do espaço social, sendo a base de intercâmbios de sementes, plantas, matérias-primas, rituais, mutirões, etc. (Ladeira 2008: 104).

Nenhum espaço é abandonado definitivamente, já que em constante movimento, os *Mbya* tecem, constroem e modelam os caminhos por onde passam, manejando os recursos da biodiversidade que lhes servem de suporte físico e espiritual no mundo.

No Brasil, a população *Mbya* Guarani é estimada em 8.026 indígenas, segundo o censo IBGE (2010), sendo mais expressiva nas regiões Sudeste e Sul. No Rio Grande do Sul predominam os *Mbya* Guarani, com uma população aproximada de 3.000

peessoas distribuídas em cerca de 400 famílias. No território gaúcho, o povo *Mbya* Guarani está presente em todos os ambientes geográficos, desde a região das Missões, passando pelo Planalto, Pampa e Litoral. Historicamente, o processo de colonização europeia forçou o confinamento dos *Mbya* em pequenas porções de terras, como as beiras das estradas, submetendo-os a uma vida de privações e desigualdades. Dos cerca de 25 milhões de hectares de terras no Rio Grande do Sul, cerca de 90.000 hectares estão destinados às terras indígenas, correspondendo a 0,37% no estado, distribuídas entre as etnias Guarani, Kaingang e Charrua (Soares 2012).

No Rio Grande do Sul, encontram-se os biomas Mata Atlântica e Pampa, sendo que na sua região Nordeste predominam três regiões fitoecológicas da Mata Atlântica: Florestas Ombrófila Densa e Mista e Áreas de Formação Pioneira (Restingas e Banhados). No seu litoral, as *tekoá* (aldeias) *Mbya* Guarani estão localizadas no Planalto, na encosta do Planalto e na Planície Costeira, apresentando áreas íngremes e de altitude, cujas condições climáticas e de solos, por vezes desfavoráveis, inviabilizam o cultivo de sementes tradicionais como, por exemplo, na *tekoá Nhu'u Porã* (Campo Molhado), a cerca de 900 m de altitude, possui solos impróprios devido à extrema umidade e o frio intenso. Conforme Freitas (2006), o local ideal para

localização das *tekoá* são as áreas entre a encosta do Planalto e as planícies (*yvy angüy*), próximo às lagoas e ao mar, onde é possível cultivar sementes e acessar espécies florestais.

Nessas circunstâncias, as *tekoá* no litoral gaúcho se caracterizam por apresentarem contrastes ambientais e territoriais, associados à localização geográfica, estando imersas em contextos socioambientais diversos, relacionados aos usos não indígenas e às suas situações fundiárias. Tratam-se de terras adquiridas por meio das medidas mitigadoras da duplicação da rodovia BR-101, terras indígenas tradicionalmente demarcadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), conforme artigo 231 da Constituição Federal de 1988; terras cedidas por particulares por tempo indeterminado; e mais recentemente as terras retomadas pelos *Mbya*, que referem-se a processos de autodemarcação e compõem a luta de reocupar porções de terras em seus territórios originários esbulhados pela colonialidade, em resposta às constantes ameaças do Governo Federal, por exemplo, relacionadas a inviabilizar as demarcações das terras indígenas (como a Proposta de Emenda à Constituição, PEC 215/2000, que propõe a transferência de responsabilidades sobre a demarcação de terras indígenas do Poder Executivo para o Legislativo, desrespeitando a Constituição de 1988); a tese do Marco Temporal, que tramita

no Supremo Tribunal Federal (STF) e ignora a tese do Indigenato relativa aos “direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL 1988), defendendo que os povos só teriam direito a demarcação de terras que estivessem sob sua posse no dia 5 de outubro de 1988, ou sob disputa física ou judicial; e ainda o Projeto de Lei 191/2020, que pretende autorizar e regulamentar a exploração da mineração, turismo, pecuária, exploração dos recursos hídricos (hidrelétricas) e de hidrocarbonetos (petróleo, gás natural) em terras indígenas. Esses movimentos de retomadas de terras são guiados pela espiritualidade, revelada em sonhos quanto aos espaços a serem retomados/reocupados (Printes; Benites 2017).

Nesse contexto, aldeias *Mbya* contemporâneas diferenciam-se entre si no que tange ao tamanho da área, à situação ambiental em que se encontram, com maior ou menor cobertura florestal, e aos recursos da biodiversidade disponíveis para manutenção do *mbya rekó*. De modo geral, nesta porção do *Yvy Rupá*, as *tekoá* em seu conjunto, estão em ambientes de regeneração por meio do manejo agroflorestal *Mbya* Guarani, configurando lugares que compõem espaços sagrados, de circulação e passagem milenar dos Guarani no litoral do Brasil. Entretanto, na atualidade, as *tekoá* estão sobrepostas a ambientes secularmente arrasados ambientalmente, abrigando poucos remanescentes

de ambientes nativos, apresentando problemas relacionados ao assoreamento de nascentes, córregos, predominância de espécies exóticas (eucalipto, pinus, acácia) em detrimento de espécies nativas, solos exauridos/degradados/contaminados pela agricultura intensiva, pecuária (Castro & Mello 2013), como vestígios da modernização agrícola de alto impacto ambiental das últimas décadas.

Alguns ambientes em que estão localizadas as *tekoá* no litoral recebem apoio de projetos voltados à recuperação de áreas degradadas, incentivo ao viveirismo, conservação das paisagens com diversificação e recomposição com espécies nativas e de uso tradicional, atividades de coleta de sementes, produção e aquisição de mudas para reflorestamento das aldeias e gestão sustentável do território (IECAM 2015). Dentre as Organizações Não Governamentais (ONG) envolvidas com essas iniciativas junto aos Guarani no litoral do Rio Grande do Sul estão o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o Instituto de Estudos Ambientais e Culturais (IECAM), a Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários (AEPIM) e a Ação Nascente Maquiné (ANAMA).

A pesquisa aqui descrita foi realizada no território litoral do Rio Grande do Sul, que compreende 24 municípios, dentre os quais sete possuem *tekoá Mbya* Guarani. As *tekoá* envolvidas

na pesquisa estão situadas em uma região de transição entre o planalto e a planície costeira do Rio Grande do Sul e seus habitantes apresentam laços fortes de reciprocidade e processos dinâmicos de circulação, tecidos na interação com as *ka'aguy*

heté reguá em meio a relações de governança com as demais territorialidades coexistentes. Essas *tekoa* circunscrevem fragmentos do *Yvy Rupá* nas porções Sul litorâneas na América do Sul, conforme mostra a figura 1.

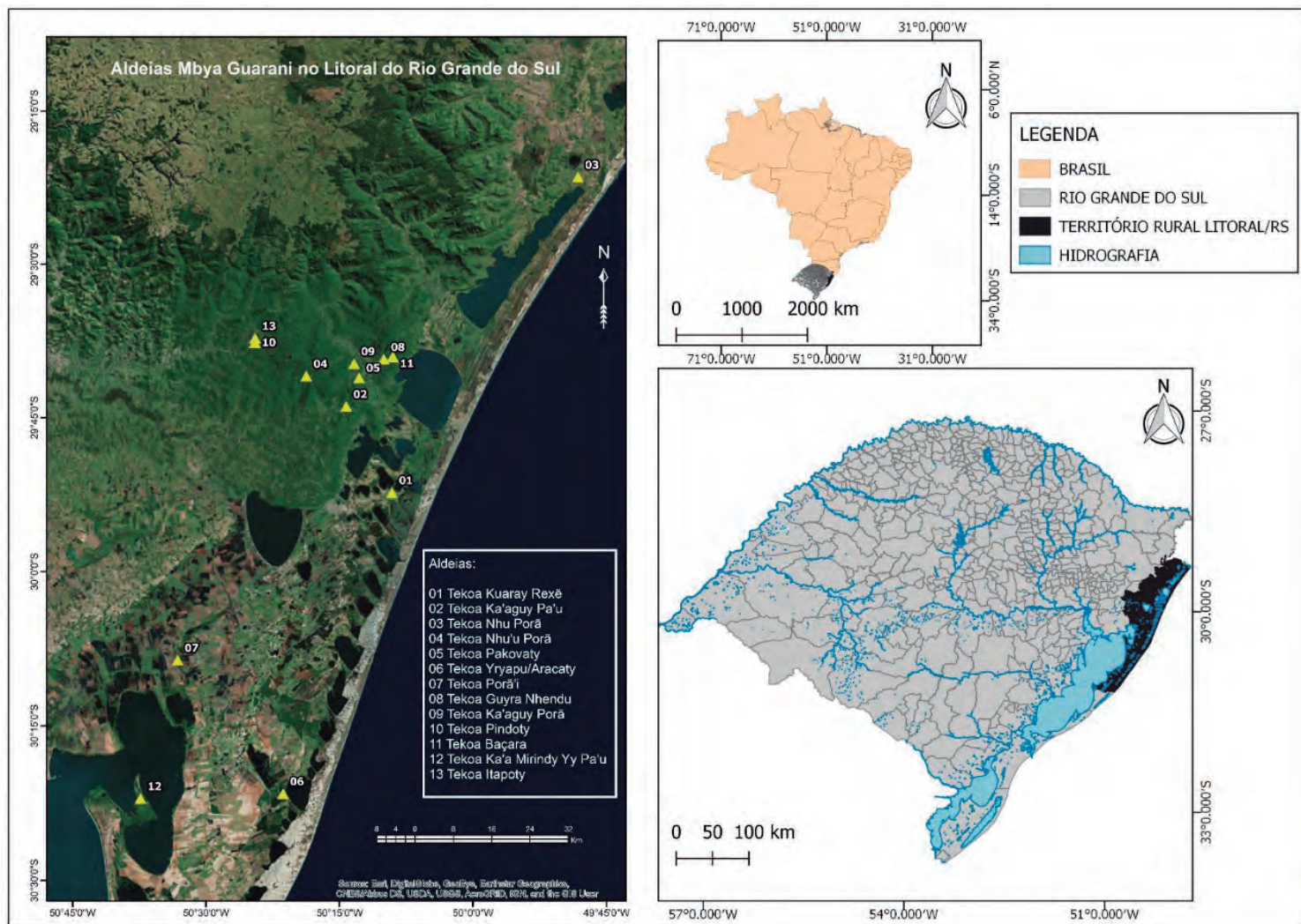


Figura 1 - Localização do Território Rural Litoral e aldeias *Mbya Guarani* no litoral do RS.

Fonte: Elaborado por Silva & Straceione (2018)

Trata-se de uma pesquisa etnográfica², realizada entre os meses de março a novembro de 2016 e julho de 2017, por meio de expedições nas aldeias, com permanência de até quatro dias, recorrendo a observações diretas, conversas informais (Silveira & Córdova 2009, Rocha & Eckert 2008), entrevistas abertas, caminhadas guiadas pelos *Mbya* para identificação, registro fotográfico e mapeamento participativo dos *ka'aguy heté* (Printes 2019). Os dados foram analisados por meio da análise de conteúdo (Bardin 2006), considerando como categoria de análise *teko porã reguá* (caminho do bem-viver), *ka'aguy heté* (criações naturais originárias), retomada, *Yvy Rupá* (território originário), regras de *Nhanderú*, buscando descrever e explicar a territorialidade *Mbya* associada às *ka'aguy heté reguá* em uma porção do *Yvy Rupá*. Também foi feito o acompanhamento dos *Mbya* em excursões para coleta de *takua'i*

(taquara-mansa), em visitas à *tekoá Nhu'u Porã*, na coleta de *ka'a* (erva-mate) para o cariojó³ nas *tekoá Guyra Nhendu e Nhu'u Porã*.

Para obtenção de pontos (coordenadas geográficas) fez-se uso do *GPS Map60 CSx* (Garmin). Posteriormente, os pontos foram georreferenciados em o Sistema de Informações Geográficas (SIG), e os produtos cartográficos elaborados com programa *ArcMap 10.5.1*. com dados da base cartográfica vetorial contínua do Rio Grande do Sul (Hazenack 2010). Para localização das aldeias também foi utilizado o Mapa Guarani Digital (CTI, 2016). Para edição final de mapas e figuras foi utilizado o programa *Corel Draw 2018*.

A próxima seção apresenta as criações originárias de uso comum, em meio às situações territoriais e ambientais, e espacializa a presença desse grupo étnico nas terras baixas da América do Sul.

2 A pesquisa foi realizada por meio do trabalho conjunto com o Núcleo de Extensão em Desenvolvimento Territorial (NEDET/UFRGS), que assessorava o Território Rural Litoral (Coelho-de-Souza et al. 2017, Coelho-de-Souza et al. 2019), onde os Guarani estavam representados pelo cacique da aldeia *Pindoty* (Printes 2019). No caso do Território Rural Litoral, a política territorial foi executada em transversalidade com a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) (Printes et al. 2016). Nesse contexto, a pesquisa *Resiliência dos sistemas socioecológicos em territórios rurais do sul do Brasil: entaves e potencialidades de processos de desenvolvimento territorial no Centro Sul, Campos de Cima da Serra e Litoral (RS) e Extremo Sul Catarinense (SC)* foi desenvolvida conjuntamente com o NEDET. A pesquisa foi aprovada junto à Plataforma Brasil pelo número CAAE 58383016.3.0000.5347. O processo de consentimento dos *Mbya* foi solicitado inicialmente junto ao cacique da aldeia *Pindoty*, e em cada aldeia visitada, onde o objetivo da pesquisa era explicado e discutido (Printes 2019).

3 Processamento artesanal de erva-mate.

3 CARACTERIZAÇÃO DOS ESPAÇOS DE ACESSO, USOS E CIRCULAÇÃO DAS KA' AGUY HETÉ REGUÁ (CRIAÇÕES NATURAIS ORIGINÁRIAS DE USO COMUM) EM ALDEIAS DO LITORAL DO RS

De acordo com Andrade (2019), os Guarani têm forte dependência física e cultural e dos recursos florestais baseados em seus conhecimentos ecológicos e botânicos que garantem o sucesso em manejar os ambientes. Somente na região Sul de Santa Catarina (SC), Pereira (2016) sistematizou um banco de dados com 639 espécies botânicas de 109 famílias usadas pelos Guarani, sendo as partes mais usadas os frutos, o caule e as folhas. Andrade (2019), em sua investigação sobre as trocas e intercâmbios de propágulos em sete aldeias guarani, em Santa Catarina e Rio Grande do Sul, identificou 49 espécies de plantas correspondendo a 27 famílias botânicas que contribuem para a formação das paisagens culturais.

Atualmente, nas *tekoá* no litoral do Rio Grande do Sul, os *Mbya* encontram as criações naturais em meio aos fragmentos de matas nas *tekoá* (aldeias) e seu entorno, por vezes acessando-as na interação com os *jurua* (não indígena), cujas terras são vizinhas às aldeias, e por vezes, constroem laços permanentes de confiança mútua que possibilitam acessarem algumas dessas criações fora dos “limites contemporâneos” impostos à territorialidade que envolve uma *tekoá*.

Existe um contínuo esforço dos *Mbya*, especialmente dos *xeramoi* e *xejary* (anciãos e anciãs) em manterem o *Mbya rekó* e a continuarem vivendo conforme um modo de ser orientado pelas “regras de *Nhanderu*”. Viver conforme essas regras demanda manterem-se conectados à rede espiritual *Mbya* e às redes de acesso às *ka'aguy heté reguá*. As seculares intervenções dos *jurua kuery* (grupo de não indígenas), em meio a políticas indigenistas assistencialistas, prejudicaram as formas de organização do *Mbya kuery* (grupo dos *Mbya*), situação que tem fragilizado a manutenção do território em que vivem em equilíbrio com o *Mbya rekó* (Printes 2019).

Por exemplo, para construção das *opy* (casa de reza), os materiais necessários para a cobertura, são *takua'i* (taquara mansa), *taquaruçu* (taquara) ou *kapi'i reimbé* (capim santa fé), os quais são deslocados de uma *tekoá* para a outra, pelos próprios *Mbya* ou com apoio de instituições parceiras. Essa logística de transporte dos materiais é geralmente complicada e demorada, tanto pelos entraves impostos pelas distâncias geográficas envolvendo a necessidade de veículos, quanto os trâmites burocráticos de instituições, como Funai e Emater, as mais procuradas para darem este suporte, além de ONGs, como o Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

Nesta seção, a partir da categoria cosmoecológica *ka'aguy heté reguá* e sua relação com o território *Mbya* Guarani, foi feita a caracterização de seus espaços de acesso, usos e circulação das criações naturais, em meio às práticas de reciprocidade intra e interaldeã que mobilizam os fluxos da territorialidade indígena em uma porção do *Yvy Rupá* localizada no litoral do Rio Grande do Sul. Para então, a categoria *ka'aguy heté reguá* ser retomada e discutida demonstrando contrapontos e dissensos com a cosmologia das sociedades modernas.

3.1 KA'AGUY HETÉ REGUÁ

As criações naturais originárias de uso comum que mobilizam a circulação dos *Mbya* nesta porção do *Yvy Rupá* são manejadas nas *tekoá* (aldeias) entre os espaços das roças, das matas e das áreas úmidas, a partir das relações cosmoecológicas estabelecidas entre os *Mbya*, os *Nhanderú kuery* (guardiões das criações naturais), as características ecológicas das espécies e dos ecossistemas. Na subseção que segue são apresentados os espaços e ambientes de manejo agroflorestal de espécies vegetais que incluem sementes originárias, folhas, frutos, fibras e madeiras.

3.1.1 MA'ETY (PLANTAÇÕES ORIGINAIS)

As *ma'ety* (plantações originais) são mantidas nas *kokué* (roças) por meio dos “bancos de

sementes” familiares, fortalecidos nas redes de parentesco existentes nesta porção do *Yvy Rupá*. As trocas ou doações de sementes são realizadas em meio às visitas ao longo do ano, em especial, durante o *ara pyau* (tempos novos), período entre o equinócio de primavera e o equinócio de outono, sendo o auge dos tempos novos o mês de janeiro, quando ocorre a celebração da colheita de *avaxi* (milho) e os rituais de batismo.

Nas *ma'ety* das aldeias do litoral do Rio Grande do Sul, os *Mbya* nos apresentaram sete variedades de sementes de milho: *avaxi etei* (milho verdadeiro), denominadas de *avaxi pará* (milho pintado – amarelado/branco-claro e preto); *avaxi pytã* (milho vermelho); *avaxi ju pará* (milho amarelo e preto); *avaxi ju* (milho amarelo); *avaxi ju toveí* (milho anão, com coloração amarela/dourada); *avaxi tin* (milho branco), *avaxi hü* (milho preto). A figura 2 mostra as variedades de *avaxi heté* que circulam entre as aldeias no litoral gaúcho.

Em conversa com Julia Gimenes, liderança *Mbya*, ela explicou que todos os anos planta e colhe essas variedades de *avaxi etei* e salientou que: “o *avaxi*, esse do nosso, não é do *juruá*, é nosso, porque o *Nhanderu* mesmo que botou aqui na terra pro Guarani”. Nas *kokué* (roças) das aldeias no litoral do Rio Grande do Sul, junto com as variedades de *avaxi etei* também cultivam nas *ma'ety*, as sementes de

kumanda (feijão), *mandió* (mandioca), *jety* (batata-doce), *pety* (tabaco), *manduvi* (amendoim), *yakua* (cabaça) e *xanjau* (melancia).

Em diálogo com outros representantes *Mbya* no litoral foi reforçada a centralidade da manutenção das sementes originais ou verdadeiras em conjunto com as “regras de *Nhanderu*” que devem estar combinadas para que o sistema *mbya rekó* seja sustentado. As sementes originárias estão entre as criações naturais mais importantes para o *mbya rekó*, conforme o depoimento que segue:

Isso que eu quero fazer, quero manter sempre a semente! Porque tudo tem que combinar, não é só palavra, não é só jeito, não é só cultura, tudo tem que combinar, se não, não consegue

fazer, porque se faltar uma peça não funciona. Por exemplo, se eu plantar milho, tem que combinar com *opy*, que eu vou precisar, a alma do meu filho vai precisar, *Nhanderu* vai precisar disso. Então cada coisa tem que ir combinando. Nosso nome em Guarani, mesma coisa, todo ano tem que renovar, mesmo que não trocar, tem que renovar. Pra isso é importante *opy*. Pra isso é importante todo ano ter a semente. Porque pra fazer essa renovação do nome, tem que ter semente, tem que fazer os *bodiapé*, pra fazer renovação de nome, pra ter força, pra tudo cada ano tem que renovar, senão cada vez fica enfraquecido. Isso não tá acontecendo mais em todas as aldeias. Por isso muitos jovens tá morrendo também. Porque tem muitas pessoas, muitos jovens que não têm nome Guarani hoje em dia. Porque não tem mais *opy*, pra dar o nome, pra fazer reza. Tem muitas coisas que tá faltando. Por isso que tá faltando força e muitas coisas. (...) (Representante *Mbya* da *tekoá Ka'aguy Porã*, julho de 2016).



Figura 2 - Variedades de *avaxi etei* plantadas nas *tekoá Guyra Nhendu* (2a) e *tekoá Ka'aguy Porã* (2b) no litoral do RS.
Fotos: Acervo de Rafaela Printes (2017).

Atualmente, nas aldeias *Mbya* do litoral do Rio Grande do Sul, dificilmente se cultiva todos os alimentos consumidos, mas são por meio dessas *ma'ety* que ainda são mantidas as sementes e os alimentos que compõem o alicerce do caminho para o *teko porã* (bem-viver). Mantendo as sementes, mantém-se a possibilidade de cumprir as regras de *Nhanderu*, em rituais coletivos, como o *Nhemongarai*, “ritual emblemático que determina a renovação dos ciclos da vida” (Ladeira 2008: 182), realizado durante o *ara pyau*, em que se celebra os nascimentos das crianças, os plantios e as colheitas que garantem as variedades das sementes sagradas.

Parte da reprodução da vida no *mbya rekó* ocorre na cerimônia do *Nhemongarai*, em que os *avaxi* são abençoados pós-colheita, juntamente com a benção às crianças, em que seus nomes-almas são revelados e outros nomes são confirmados pelo *Nheeru ete ramói* (pais das almas) através do *yviraija* (dirigente espiritual) na cerimônia na *opy* (Ladeira 2008). Cada divindade está associada à revelação dos nomes-almas *Mbya* e é representada por um tipo de milho: milho amarelo (sol, *Kuaray*, *Nhamandu*), milho branco (*Karai*), milho vermelho (*Jakairá*) e o milho escuro (*Tupã*) (Verá 2007).

Após a cerimônia do *Nhemongarai*, no dia seguinte, é realizado o *tembiu aguje* (alimento

sublime, transformado) cujos grãos e plantas colhidas nas roças são transformados em alimentos para o corpo e para alma *Mbya*. Durante a pesquisa, acompanhou-se em uma aldeia a preparação do *Nhemongarai*, realizando a colheita e o preparo do *avaxi etei* e da *ka'a* (erva-mate), criações naturais de uso comum que, além de servir de alimento, são usadas em rituais, por isso, alimentam o corpo-alma *Mbya*.

Durante a etnografia e convívio realizado na *tekoá* Guyra Nhendu, se observou e percebeu a alegria dos *Mbya* em período do *ara pyau*. As famílias se reúnem e prepararam as refeições com o *avaxi*, conforme a culinária própria *Mbya*, como *caguijy*, *mbyta'i*, *rora'i*, e também com farinha de trigo (*mbojape'i*, *chipá*, *reviro*), além de *aroca jejy* (suco de juçara), palmito com *ei* (mel). A figura 3 mostra a construção da *opy* (casa de reza) e os preparativos para o *Nhemongarai* na *tekoá* Guyra Nhendu, em que as *kunhangué kuery* (grupo de mulheres) ralam o milho.

As *kyringué* (crianças) acompanham e são estimuladas a participar de todas as atividades. Os mais velhos mostram para elas as variedades do *avaxi etei*, e durante o processo de “sapecar” a *ka'a* (erva-mate) no *tata* (fogo), crianças também estão presentes, observando, como pequenos aprendizes do *mbya rekó*.



Figura 3 – Construção da *opy* (3a), jovens *Mbya* ralam o *avaxi* para o *mbyta'i*, o bolinho de milho (3b), As *kyringue* (crianças) são orientadas a abrirem as espigas de *avaxi etei* (3c).

Fotos: Acervo de Rafaela Printes (2017).

3.1.2 KA'A (ERVA-MATE), KURI'Y (ARAUCÁRIA), TAKUA'I (TAQUARA-MANSA), TREGÜEM (XAXIM) E O YGARY (CEDRO)

Nas aldeias situadas a Nordeste do litoral do Rio Grande do Sul, destacam-se o uso das seguintes criações naturais de uso comum: *Ka'a* (erva-mate), *Kuri'y* (araucária, de onde coletam o pinhão e usam o “nó de pinho”), *Takua'i* (taquara mansa), *tregüem* (xaxim), *Ygary* (cedro), em meio às *ka'aguy* (florestas) localizadas nas áreas mais elevadas da Serra Geral, onde se situam as *tekoá Nhu'u Porã*, *tekoá Ka'aguy Pa'ü*, *tekoá Pindoty*.

Na *tekoá Nhu'u Porã*, a erva-mate é produzida artesanalmente, conforme costumes tradicionais do carijo, realizado periodicamente ao longo do ano. Parte da *ka'a* (erva-mate) feita no carijo

é consumida internamente, também usada em cerimônias na *opy* e outra parte é trocada ou comercializada no território pelos próprios *Mbya* que vivem nas aldeias do litoral. Assim, essa erva-mate não é comercializada nos mercados de Maquiné, mas circula em rede de guarani para guarani, de guarani para os *jurua* que demandam pela planta.

Sobre o manejo da *ka'a*, o cacique da *tekoá Nhu'u Porã* comentou que “a brotação da erva-mate começa em outubro, daí no mês de outubro não dá de cortar, porque dá a folha nova. Daí janeiro já dá pra colher”. O cacique também citou que o mel de abelhas nativas, *ei heté* (mel verdadeiro), coletado pelos *Mbya* nas *ka'aguy* (florestas) da *Nhu'u Porã*, vem da floração da *ka'a*, e que, portanto, consomem um “mel de erva-mate”.

Assim, ele explicou que *Nhanderu* fez a *ka'a* pra “todos os seres” usufruírem, mostrando que esses usos são sustentáveis e estão interligados quando orientados pelas regras de *Nhanderu*,

Qualquer semente é medicina. Então, também é a erva-mate. Erva-mate é a alimentação da nossa alma. *Nhanderu* usa pra isso. Ele usa de manhã, meio-dia e de tarde. **É a alimentação da alma** a erva-mate. Só que *Nhanderu* usa não como *jurua*, né? Que usa no café, sem trabalho. Então o *Mbya* usa pra fazer muito trabalho, ele usa o mate né? Erva-mate. Só que a primeira ele deixou um pezinho, com um bichinho e o *Mbya* encontrou a semente, por exemplo, o jacu, o tucano, o sabiá, muitas aves comem a sementinha. *Nhanderu* fez a erva não só pro Guarani, mas pra todo mundo (José Verá, cacique da *tekoá Nhu'u Porã*, março de 2018).

Da criação natural *Kuri'y* (araucária), os *Mbya* realizam a coleta do *kuriá* (pinhão) e dos “nós de pinho”, que são as partes da araucária que prendem os galhos ao tronco. O pinhão coletado é vendido em Maquiné e nas praias do litoral do estado. Em 2017 foram colhidos 3.000 kg de pinhão. Seu José comentou que “eles perderam de coletar” o dobro de pinhão em 2017, ou seja, colheram a metade disponível, pois tinham poucos *Mbya* envolvidos no trabalho. Ele disse que são “muitas araucárias por esse mato, assim como a erva-mate, mas esse ano de 2018 vai dar muito pouco pinhão, porque é assim mesmo, por exemplo, três anos dá bastante, e depois de três anos dá muito menos”.

Seu José Verá também faz *petyngúá* (cachimbo) com o “nó” (nó de pinho) da *kuri'y* (araucária), encontrado nas matas. Esse feitio de *petyngúá* é muito apreciado por todos, pela beleza, durabilidade e qualidade da cachimbada. O *petyngúá* de nó de pinho feito por seu José é levado pelos *Mbya* para várias outras *tekoá* no *Yvy Rupá*, podendo ser encontrado em aldeias em Santa Catarina e até São Paulo. O *petyngúá* é comercializado entre os *Mbya* nos encontros e em reuniões envolvendo o movimento indígena.

Outra criação natural de uso comum que predomina na *tekoá Nhu'u Porã*, mobilizando o deslocamento dos *Mbya* no litoral para acesso é a *takua'i* (taquara mansa). A *takua'i* é uma taquarinha muito usada como matéria-prima para fazer a cobertura das *oga* (casas) e também para confecção do artesanato, principalmente dos *ajaka* (cestas e baleios) e são coletadas nas matas com facão. A cacique Julia Gimenes é quem realiza expedições periódicas à *tekoá Nhu'u Porã* para realizar a coleta de *takua'i*. O corte da *takua'i* deve ser feito de preferência pela manhã, pois é quando a planta se encontra úmida, sendo fácil de manejar, conforme ilustra a figura 4.

Também ao longo da etnografia acompanhou-se a construção da cobertura de casas com a *takua'i*, que é cortada na mata da aldeia *Nhu'u*

Porã e amarrada em feixes com a fibra da *Yvyra rirã*, *Yvaju* (árvore embira - *Daphnopsis racemosa Griseb.*). Depois, com ajuda de um porrete de madeira, as *takua'i* são quebradas conforme a direção das fibras até abrirem e, em seguida, dobradas ao meio para serem encaixadas como cobertura da casa tradicional. Todo esse processo (cortar/bater/dobrar) deve ser feito no mesmo dia para não correr o risco de a *takua'i* secar e perder a flexibilidade para ser manejada. Uma *oga* (casa) de seis metros de comprimento possui uma cobertura de cinco linhas, cada linha com 85 varas de *takua'i*

dobradas. Uma casa tradicional coberta com *takua'i* pode durar cerca de cinco anos.

O *tregüem* (xaxim) é outra espécie encontrada na *tekoá Nhu'u Porã*, sendo uma criação natural de uso comum usada para fazer paredes, conforme arquitetura de casas tradicionais. Essa arquitetura é única nesta porção do *Yvy Rupá* (litoral do RS), pois as casas de *tregüem* só são encontradas na aldeia *Nhu'u Porã*. O *tregüem* foi escolhido como a criação ideal para construção de casas nesta *tekoá* (Figura 4), devido à ausência e difícil acesso ao barro e à palmeira *pindó*, usados frequentemente na construção de casas tradicionais.



Figura 4 - Coleta de *takua'i* e preparo da fibra para fazer os cestos na *tekoá Nhu'u Porã* (4a e 4b). Casas tradicionais *Mbya* feita de *tregüem*, com amarras de *guembé pi* (cipó) e cobertura de *takua'i* (4c).

Fotos: Acervo de Rafaela Printes (2017).

Assim, a construção de casas de *tregüem* evidencia o *mbya rekó*, pois toda a escolha de um lugar “como *tekoá*” quando orientado por *Nhanderu*, obedece a certas regras, dentre as quais a utilização de materiais naturais locais para a construção das *oga* (casas), interagindo com os elementos da paisagem em que se inserem. Devido às baixas temperaturas nesta aldeia, localizada a aproximadamente 900 m de altitude, as paredes de *tregüem* são as ideais, mantendo o espaço interno seco e aquecido no inverno. Outras espécies vegetais da *ka'aguy* (floresta) usadas na construção das casas tradicionais encontram-se no quadro 1.

O *ygary* (cedro) é considerado uma das criações naturais sagradas na cosmologia *Mbya* pela sua importância cultural, espiritual e de proteção. A madeira desta árvore é especialmente usada na estrutura e fechamento das *oga* (casas) tradicionais, sendo muito procurada nas matas pelos *Mbya*. Prudente (2007:69), citando Costa (1989), explica que esta espécie faz a interligação entre o céu e a terra, o mundo celeste e terrestre, entre o material e o imaterial, demonstrando as interconexões entre todas as criações naturais visíveis e invisíveis, presentes no *Mbya rekó*.

Nome popular	Nome <i>Mbya</i>	Parte utilizada	Modo aquisição
Angico	<i>Karupápiy</i>	caule	Coleta
Taquara ou Bambu	<i>Taquaruçú</i>	colmo	Coleta
Camboatá	<i>Yywata'y</i>	caule	Coleta
Canela	<i>Yyraovy</i>	caule	Coleta
Cipó	<i>Yxypó eté</i>	caule	Coleta
Cedro	<i>Ygary</i>	caule	Coleta
Capim Santa-Fé	<i>Kapi'i rembé</i>	folhas	coleta/cultivo/troca
Guabiju	<i>Yvaviju</i>	caule	Coleta
Guabiroba	<i>Guavira</i>	caule	Coleta
Guajuvira	<i>Guajanyui</i>	caule	Coleta
Guaimbé (cipó)	<i>Gembé pi</i>	caule	Coleta
Jerivá	<i>Pindó eté</i>	folhas/caule	coleta/cultivo
Louro	<i>Ajuy</i>	caule	Coleta
Pitangueira	<i>Anhamgapiry</i>	caule	Coleta
Taquara-mansa	<i>Taquá'i</i>	colmo	Coleta
Samambaiçu-xaxim	<i>Tregüem</i>	caule	Coleta

Quadro 1 - Criações naturais de uso comum utilizada para construção de casas *Mbya* Guarani

Fonte: Freitas (2006), Prudente (2007), adaptado pela autora.

3.1.3 PINDÓ (JERIVÁ), JEJY (JUÇARA) E O JATA'I (BUTIÁ)

Dentre as palmeiras que se destacam nas criações naturais de uso comum no litoral estão o *pindó*, a *jejy* (juçara) e o *jataí* (butiá).

O *pindó* (jerivá) é encontrado em todas as aldeias no litoral, sendo considerada uma palmeira sagrada - verdadeira e eterna - para os *Mbya*, sendo uma das criações de uso comum mais cultivada e coletada/acessada por eles nas *tekoá* e em áreas de circulação no litoral, inclusive é considerada como uma planta indicadora de aldeias ancestrais. Todas as partes da palmeira são aproveitadas pelos *Mbya* (os frutos, o caule, as folhas e as fibras). Essa palmeira serve como fonte de alimento e abrigo e está vinculada à subsistência *Mbya*.

O *pindó* é a primeira planta a ser cultivada quando uma nova aldeia é criada, simbolizando a presença dos *Mbya* no *Yvy Rupá*. Seus frutos são coletados em expedições coletivas e socados em pilão de onde extraem o suco. Do *pindó* também retiram o palmito que comem com *ei* (mel) de abelhas nativas. A figura 5 ilustra a coleta dos frutos do *Pindó* por jovens nas matas da *tekoá* *Ka'aguy Porã*.

Quanto ao uso da palmeira *jejy* (juçara) pelos *Mbya* no litoral sul-rio-grandense, o costume é consumir somente o palmito, sendo que os frutos passaram a ser apreciados há pouco tempo, em meio às relações de diálogo interculturais que buscam a conservação pelo uso desta espécie e o fortalecimento da segurança alimentar e nutricional.



Figura 5 - Coleta dos frutos do *pindó* nas matas do *Yvy Rupá*, em Maquiné.
Fotos: André Benites (2017).

O *jataí* (butiá) concentra-se na *tekoá Nhu Porã*, em Torres, e essa criação é representada pela espécie *Butia catarinensis*. Dessa palmeira consomem-se os frutos, mas as folhas eram usadas para elaborar feitiços de artesanato. Atualmente, são poucos os *Mbya* que usam as folhas do butiá para confecção de cestos, sendo esse conhecimento relatado pelos mais velhos. A *tekoá Nhu Porã* está inserida no corredor de distribuição do *Butia catarinensis* que se estende em direção à Imbituba, litoral de Santa Catarina (Fogaça 2014).

3.1.4 KURUPIKA'Y (PAU-LEITEIRO)

O *kurupika'y* (pau-leiteiro - *Sapium glandulosum*) é uma árvore cuja madeira é a mais usada para confecção de artesanatos, especialmente os “bichinhos”, como chamam os Guarani, que representam a fauna nativa da Mata Atlântica e do Pampa. Esta espécie é encontrada nas matas remanescentes dentro das aldeias ou no seu entorno, mas seu cultivo também tem sido intensificado pelos próprios *Mbya*, que passaram a plantar mudas nas proximidades das casas. Em geral, essas mudas são oriundas de projetos em parceria com ONGs, universidades e a Emater, local de incentivo à agroflorestas com espécies nativas solicitadas pelos próprios *Mbya*.

3.1.5 KAPI'I REIMBÉ (CAPIM SANTA FÉ)

O *kapi'i reimbé* (capim santa fé - *Panicum prionitis*) está dentre uma das criações naturais mais procuradas pelos *Mbya* no litoral. Ela ocorre em áreas úmidas e mobiliza fortemente a população no litoral a manter o acesso junto à *tekoá Yryyapu*, localizada na Planície Costeira, pois nessa porção do *Yvy Rupá*, somente nessa *tekoá*, é que ocorre essa espécie. O *kapi'i reimbé* (capim afiado) é usado para cobrir as casas tradicionais e especialmente as *opy*.

Em diálogo com representante do CTI que atua com os *Mbya* em projetos de revitalização das matas no *Yvy Rupá*, foi destacado que o *kapi'i reimbé* é manejado pelos Guarani na aldeia *Yryyapu* faz alguns anos. A planta já ocorria naturalmente na área da aldeia e foi sendo propagada pelos *Mbya*, que fizeram plantios em linha que se destacam na paisagem. Existe toda uma espiritualidade envolvida com cultivo e propagação do capim santa fé, principalmente porque a planta é usada para cobrir as *opy*.

Entretanto, atualmente além do cultivo para uso interno na aldeia, passou-se a “comercializar” *kapi'i reimbé* entre os próprios *Mbya*. Eles “vendem” a planta para as outras aldeias no *Yvy Rupá*, explicando que o valor pago é pelo conhecimento sobre como realizar o manejo da

planta, pois somente os *Mbya* da *tekoá Yryyapu* o detêm. Então, “vendem” esse saber associado à mão de obra do trabalho, do manejo e da colheita. Assim, eles cortam o capim e os deixam em feixes para serem transportados para as outras aldeias.

Os *Mbya* da *tekoá Yryyapu* relataram que já tiveram experiência de receber outros Guarani de outras aldeias (por exemplo, do TI Cantagalo) para ensinar sobre o manejo do *kapi'i reimbé*, mas relutaram, pois, eles não detinham o conhecimento. Nessa experiência, alguns *Mbya*, por não saberem manejar o corte corretamente, comprometeram muitas plantas, que acabaram sendo perdidas, confirmando o receio dos membros da *tekoá Yryyapu*.

Conforme os *Mbya*, o manejo é “cortar bem em cima”, existe um ponto de corte ideal para a planta rebrotar. Por isso, os Guarani da *tekoá Yryyapu* preferem negociar o *kapi'i reimbé* para manterem as plantas, sem riscos de perdê-las. Isso é o que argumentam, de modo que esta prática tem sido uma das fontes de renda para a aldeia.

O Centro de Trabalho Indigenista (CTI) tem promovido ações de intercâmbio da aldeia *Yryyapu* com a aldeia *Koe'ju* (localizada em São Miguel das Missões), no âmbito do *Programa Guarani – Revitalizando as matas nativas: apoio às atividades de restauração cosmo-ecológicas e enriquecimento agroflorestal Tekoa Koe'ju*. A *tekoá Koe'ju* pretende expandir o plantio do capim santa-fé nas áreas úmidas da aldeia e, assim, um grupo

Mbya realizou uma visita de intercâmbio à *tekoá Yryyapu*, em dezembro de 2017, onde ocorreu a oficina de formação *Guarani para Guarani*, focada em ecologia, cultivo, manejo e espiritualidade do *kapi'i reimbé*.

As criações naturais originárias apresentadas nesta seção se destacam em conjunto entre os recursos de uso comuns amplamente citados por representantes *Mbya* no litoral do Rio Grande do Sul, como aqueles necessários à sua reprodução sociocultural. Na medida em que é mantido o seu livre acesso e seu manejo tradicional em meio às florestas remanescentes e às áreas em que realizam agricultura de subsistência, eles vislumbram possibilidades de caminharem em direção ao *teko porã* (bem-viver) enquanto estão de passagem neste mundo.

A próxima seção espacializa os fluxos de circulação das *ka'aguy heté reguá* entre as aldeias, apresentando a territorialidade das criações naturais entrelaçada à territorialidade *Mbya* nesta porção do *Yvy rupá*.

3.2 O TERRITÓRIO MBYA TECIDO A PARTIR DAS CRIAÇÕES NATURAIS DE USO COMUM NAS DIFERENTES TEKÓÁ DA PORÇÃO DO LITORAL DO YVY RUPÁ

O vasto conhecimento dos *Mbya* Guarani sobre os usos e benefícios de espécies da flora

nativa encontrada nos diferentes biomas em que se assenta o *Yvy Rupá* tem sido registrado há décadas por pesquisadores, resgatando e visibilizando o manejo agroflorestal e cosmoecológico por eles realizado (Noelli 1998, Pissolatto 2007, Souza 2008).

Recentes estudos da Etnobotânica evidenciam a circulação de plantas em meio à mobilidade interaldeã *Mbya*, envolvendo os estados do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina e a província de Misiones, na Argentina. A troca de plantas cultivadas ou espontâneas e conhecimentos sobre o seu manejo ocorre com diferentes finalidades, com destaque para os usos medicinal, arquitetural (construção das casas tradicionais, especialmente a *opy*) e para confecção de artesanatos que são comercializados para complementar a sustentabilidade econômica dos *Mbya* em suas aldeias contemporâneas (Cossio 2015, Pereira et al. 2016, Andrade & Hanazaki 2019).

É grande a preocupação com a manutenção das *ma'ety* (plantações das sementes originárias, como milho, melancia, feijão, dentre outros cultivos) que são a razão de grande parte dos deslocamentos dos *Mbya* no litoral. Ao se deslocarem, eles se conectam e fortalecem a rede de acesso às sementes verdadeiras que mantém viva a base tradicional da segurança alimentar e nutricional do povo Guarani. As trocas ocorrem conforme ditam os ciclos do *ara pyau* (tempos novos - primavera

e verão) e *ara yma* (tempos antigos - outono e inverno), orientando as atividades da agricultura de subsistência nas *tekoá*.

Algumas criações naturais que se destacam na porção do *Yvy Rupá* correspondente ao litoral do Rio Grande do Sul são a *ka'a* (erva-mate), o *kuri'y* (pinhão), o *tregüem* (xaxim), a *takua'i* (taquara mansa), o *kurupika'y* (pau-leiteiro), o *jejy* (juçara), o *kapi'i reimbe* (capim santa-fê), o *pindó* (jerivá), o *ygary* (cedro) e as *mae'ty* (conjunto de sementes originárias encontradas nas roças e que mantém o banco das sementes *Mbya*, como o *avaxi heté'i*).

Essas criações são encontradas no interior das aldeias ou em terras adjacentes, no entorno delas, geridas sob diferentes regimes de apropriação. Na região do Planalto, na abrangência das aldeias *Tekoá Itapoty*, *Pindoty* e *Nhu'u porã*, todas situadas nos municípios de Riozinho e Maquiné, respectivamente, predomina o *Kuri'y* (pinheiro), de onde os Guarani manejam e coletam o pinhão, além da erva-mate, xaxim, cedro e taquara-mansa. Já na região de transição da encosta do Planalto com Planície Costeira, nas *Tekoá Pindoty*, *Nhu Porã*, *Ka'aguy Porã*, *Guyra Nhendu*, *Baçara*, *Kuaray Rexë*, *Ka'a Mirindy Yy Pa'u*, *Yryapu/Aracaty*, situadas nos municípios de Riozinho, Maquiné, Osório e Palmares do Sul, respectivamente, se destacam o jerivá, o pau-leiteiro, a juçara e o butiá. As *ma'ety heté* (plantações com sementes originárias) são

encontradas praticamente em todas as *tekoá* envolvidas neste estudo.

As criações apresentadas “suprem as faltas” interaldeãs, por exemplo, a *tekoá Nhu’u Porã* fornece a taquara-mansa, muito usada para confecção de artefatos de uso doméstico, artesanatos (cestas e balaios) e cobertura das casas para as *tekoá Guyra Nhendu, Nhu Porã, Kuaray Rexë, Pindoty, Itapoy*, além disso, circulam a partir da *Nhu’u Porã*, a erva-mate e o pinhão para as demais aldeias no território. O *kapi’i rembé* viaja da *tekoá Yryapu* para outras *tekoá*, como a *Ka’a Mirindy Yyy Pa’u* e a *Jata’ity*, esta última localizada em Viamão, para além da porção do *Yvy rupá* abordado neste artigo. Essa criação é preferencialmente usada para cobrir as *opy*.

Importante ressaltar que na contemporaneidade, uma das principais fontes de renda dos *Mbya* é obtida por meio da venda do artesanato (Silva et al. 2008), cujas peças são feitas da matéria-prima de algumas das criações naturais, como o *kurupika’y* (pau-leiteiro), o *ygary* (cedro) e o *takua’i* (taquara-mansa), com os quais são feitas esculturas de animais (*vicho ra’anga*), que expressam as criações do grande criador *Nhanderú*, e os balaios e cestos, respectivamente. A comercialização dessas peças, que na sua origem eram artefatos decorativos ou com funções de armazenar alimentos e utensílios, compõe acervo

da cultura material *Mbya* Guarani. Atualmente, a comercialização de peças artesanais, como balaios, cestos, bichinhos, colares, dentre outras são ética e culturalmente autorizadas entre os *Mbya*, pois contribuem para a sustentabilidade econômica indígena contemporânea.

O quadro 2 apresenta os principais usos de espécies e as aldeias de origem e destino das criações naturais identificadas nesta porção do *Yvy Rupá*. Essas criações naturais de uso comum (ainda que com suas particularidades quanto aos usos, manejo, disponibilidade de acesso) tecem os elos de complementariedade entre as *tekoá* nesta porção do *Yvy Rupá* no litoral. Essas criações naturais mobilizam os diálogos entre os *Mbya* e diálogos interculturais no âmbito da governança territorial *Mbya* no litoral, contribuindo para o *teko porã reguá* (caminho para o bem-viver).

O constante fluxo de mobilidade *Mbya* pelo *Yvy Rupá* mostra-se orientado pelas relações de parentesco, que tece as redes de sociabilidade guarani, envolvendo estratégias de sustentabilidade econômica e manutenção das tradições socioculturais. Nas visitas realizadas entre as famílias, eles levam saúde, alegria e felicidade, pois carregam junto plantas e sementes verdadeiras originárias, que são oferecidas ou trocadas, assim como tratamentos de saúde e/ou espirituais nas *opy* com *karaí* ou *kunhã karaí* são

realizados, em meio às relações de reciprocidade (*mborayu*).

No litoral do Rio Grande do Sul, o percurso, em alguns casos, é realizado a pé, por trilhas que interconectam as aldeias, possibilitando o acesso às espécies vegetais e animais que compõem o

ka'aguy heté reguá e sustentam a base do *Mbya rekó*. A figura 6 espacializa a localização e os fluxos das *ka'aguy heté reguá*, além do conjunto de sementes que compõem as *ma'ety* (plantações originais), acessadas e manejadas pelos *Mbya* nesta porção do *Yvy Rupá*.

Ka'aguy heté reguá (criações naturais originárias)						
Nom e popular	Nom e científico	Nom e Guarani	Categorias de Uso	Aldeia origem/ predominio	Aldeia Destino	Relevo associado à origem
Erva-mate	<i>Ilex paraguayensis</i>	<i>Ka'a</i>	Alim., Comerc., Med., Xam.	<i>Tekoá Nhu'u Porã; Ka'aguy Pa'u</i>	<i>Tekoá Guyra Nhendu; Kuaray Rexê; Nhu Porã</i>	Planalto; Encosta
Pinheiro	<i>Araucaria angustifolia</i>	<i>Kuri'y</i>	Alim., Art., Comerc.	<i>Tekoá Nhu'u Porã; Pmdoty</i>	<i>Tekoá Ka'aguy Porã; Guyra Nhendu; Kuaray Rexê; Nhu Porã; Yryapu/ Aracaty;</i>	Planalto
Taquara mansa	<i>Merostachys multiramea</i>	<i>Takua'i</i>	Art., Arte., Const.	<i>Tekoá Nhu'u Porã</i>	<i>Tekoá Ka'aguy Porã; Guyra Nhendu; Kuaray Rexê; Nhu Porã; Yryapu/ Aracaty;</i>	Planalto
Jerivá	<i>Syagrus romanzoffiana</i>	<i>Pindó</i>	Alim., Const., Med.	<i>Tekoá Ka'aguy Porã; Pmdoty; Guyra Nhendu;</i>	<i>Tekoá Nhu'u Porã</i>	Encosta, Planície
Butiá	<i>Butia catarinensis</i>	<i>Jata'i</i>	Alim., Med.	<i>Tekoá Nhu Porã</i>	-	Planície
Juçara	<i>Euterpe edulis</i>	<i>Jejy</i>	Alim., Comerc.	<i>Tekoá Ka'aguy Porã; Guyra Nhendu</i>	<i>Tekoá Ka'aguy Porã; Kuaray Rexê</i>	Encosta e Planície
Xaxim	<i>Dicksonia selowiana</i>	<i>Tregüem</i>	Const.	<i>Tekoá Nhu'u Porã</i>	-	Planalto
Pau-leiteiro	<i>Sapium glandulatum</i>	<i>Kurupika'y</i>	Art., Arte.	<i>Tekoá Nhu'u Porã, Ka'aguy Porã; Pmdoty; Guyra Nhendu, Yryapu/ Aracaty</i>	<i>Tekoá Kuaray Rexê; Porã'i;</i>	Planalto, Encosta, Planície
Cedro	<i>Cedrela fissilis</i>	<i>Ygary</i>	Const. Xam.	<i>Tekoá Nhu'u Porã; Pmdoty; Ka'aguy Porã</i>	<i>Tekoá Guyra Nhendu; Kuaray Rexê; Nhu Porã</i>	Planalto, Encosta
Guaimbé	<i>Philodendron bifurcatifolium</i>	<i>Gembe'pi</i>	Const.	<i>Tekoá Nhu'u Porã; Ka'aguy Porã</i>	<i>Tekoá Nhu'u Porã;</i>	Encosta, Planície
Capim Santa-fé	<i>Panicum rivulari</i>	<i>Kapi'i reimbe</i>	Art., Const.	<i>Tekoá Yryapu e Aracaty</i>	<i>Tekoá Ka'a Mĩrĩdy Yy Pa'ũ; Pmdoty</i>	Planície
Ma'ety heté (plantações verdadeiras)						
Melancia	<i>Xanjau ete'i</i>		Alim., Med.	<i>Todas tekoá (exceto tekoá Nhu'u Porã)</i>	<i>Todas tekoá (exceto tekoá Nhu'u Porã)</i>	Encosta; Planície
Milho	<i>Avaxi ete'i</i>		Alim., Med., Xam.	<i>Todas tekoá</i>	<i>Todas tekoá</i>	Encosta; Planície
Amendoim	<i>Manduvi ete'i</i>		Alim. Med.	<i>Todas tekoá</i>	<i>Todas tekoá</i>	Planalto; Encosta; Planície
Feijão	<i>Kumandã ete'i</i>		Alim. Med.	<i>Todas (exceto tekoá Nhu'u Porã)</i>	<i>Todas tekoá</i>	Planalto; Encosta do Planalto; Planície
Batata doce	<i>Jety ete'i</i>		Alim. Med.	<i>Todas tekoá</i>	<i>Todas tekoá</i>	Planalto; Encosta; Planície
Aipim	<i>Mand'i'o ete'i</i>		Alim. Med.	<i>Todas tekoá</i>	<i>Todas tekoá</i>	Planalto, Encosta, Planície
Abobora	<i>Andai</i>		Alim. Med.	<i>Todas tekoá</i>	<i>Todas tekoá</i>	Planalto, Encosta, Planície
Tabaco	<i>Pety etei</i>		Alim. Med., Xam.	<i>Todas (exceto tekoá Nhu'u Porã)</i>	<i>Todas tekoá</i>	Encosta, Planície
Cabaça/Porongo rasteiro	<i>Yakuã ete'i</i>		Art., Arte., Xam.	<i>Todas (exceto tekoá Nhu'u Porã)</i>	<i>Todas tekoá</i>	Encosta, Planície

Legenda: Alim.: Alimento; Art.: Artefato; Arte.: Artesanato; Const.: Construção; Comerc.: Comercialização; Med.: Medicinal; Xam.: Xamanismo.

Quadro 2 - Criações naturais originárias de uso comum que circulam entre os *Mbya* no litoral do Rio Grande do Sul.

Fonte: Adaptado de Printes (2019).

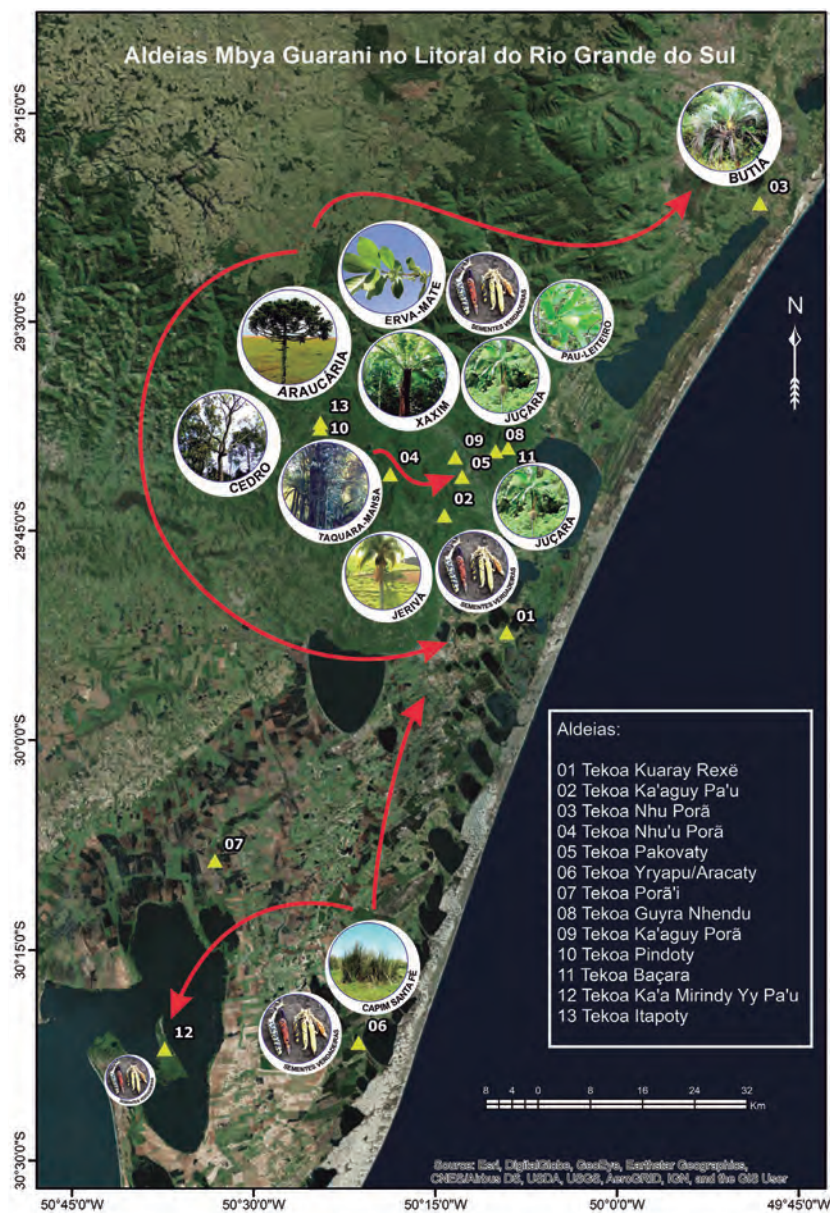


Figura 6 - Espacialização e fluxos de origem e destino das *ka'aguy heté reguá* que circulam pelo litoral do Rio Grande do Sul mobilizados pela territorialidade Mbya Guarani.

Nota: Legenda em português: *Aldeia Kuaray Rexe* (Sol Nascente), *Aldeia Ka'aguy Pa'ü* (Varzinha), *Aldeia Nhu Porã* (Campo Bonito), *Aldeia Nhu'u Porã* (Campo Molhado), *Aldeia Pakovaty* (Bananal), *Aldeia Yryapu/Aracaty* (Capivari-Granja Vargas), *Aldeia Porã'i* (Acampamento Capivari), *Aldeia Guyra Nhendu* (Som dos Pássaros), *Aldeia Ka'aguy porã* (Floresta Sagrada), *Aldeia Pindoty* (Riozinho 2), *Baçara* (Baçara), *Aldeia Ka'a Mirindy Yy Pa'ü* (Ilha da Lagoa) e *Aldeia Itapoty* (Riozinho 1).

Fonte: Elaborado por Silva (2018).

Cada *tekoa* no litoral do Rio Grande do Sul compõe um pequeno fragmento desta porção do *Yvy Rupá*, sendo que cada fragmento resguarda alguma das *ka'aguy heté reguá*, acessada por todos, mobilizando o constante movimento. Desse modo, suprem certas “faltas”, atuando tanto como guardiões dos *ka'aguy heté reguá*, quanto como facilitadores na complementaridade entre as *tekoá*, mantendo vivas as regras de *Nhanderu*. É neste contexto que os *Mbya* são resilientes, na medida em que as diferentes aldeias e os espaços de circulação são complementares entre si na relação com os *ka'aguy heté reguá*.

As relações que compõem o território originário *Mbya* Guarani são praticadas nessa rede de articulação interaldeã, em que se expressam as características apresentadas nesta seção, com destaque para o papel da reciprocidade na gestão dos *ka'aguy heté reguá* de uso comum. Nas últimas décadas também foram significativas as relações construídas em meio a diálogos interculturais e intercientíficos mantidos com não indígenas, sendo as políticas públicas territoriais, indigenistas e socioambientais (Printes et al. 2016), uma das pontes viabilizadoras dessa articulação para coexistência entre as diferentes territorialidades presentes no território.

4 FRICÇÕES INTERCULTURAIS EXPLICITADAS PELA CATEGORIA COSMOECOLÓGICA KA'AGUY HETÉ REGUÁ E A COSMOLOGIA REPRESENTADA PELA CIÊNCIA OCIDENTAL

O conhecimento *Mbya* sobre a existência humana é revelado nas fábulas míticas e filosóficas deste povo, demonstrando saberes etnoecológicos e etnogeográficos que embasam e orientam suas práticas de manejo e deslocamentos no *Yvy Rupá*. Na mitologia *Mbya*, as criações naturais são pensadas como “reflexos terrenos das forças criativas do cosmos” que dão sentido à existência do “Saber *Mbya*”. É comum encontrar rios, formações geográficas e lugares cujas toponímias fazem referência a palavras na língua Guarani, reafirmando espaços de uso e habitação dos originários (Souza 2008:22).

Os fundamentos da cosmoecologia *Mbya* são atualizados ao caminhar pelo *Yvy Rupa*. Na medida em que usufruem das criações naturais, contribuem para a manutenção e propagação de diversas espécies vegetais e animais enriquecendo a biodiversidade, pois conforme manejam os ambientes florestais ou campestres e ao fazerem suas roças tradicionais, dispersam as sementes e frutos, contribuindo para (re)compor as paisagens dos ecossistemas. Ao manejar as espécies, socializam as criações com os demais seres das

matas, como os quatis ou tatus que transitam nas proximidades das aldeias, se alimentando de sobras das roças ou dos frutos dos quintais agroflorestais (Souza 2008).

Essa perspectiva cosmoecológica *Mbya* Guarani revela um modo de ser e viver em que sociedade-cultura-natureza estão intrinsecamente vinculadas aos ambientes e espaços em que a territorialidade se expressa, sendo indissociáveis do mundo invisível-espiritual, que permeia as relações entre todos os seres humanos e não humanos (vegetais, animais, minerais) (Heurich 2008). Nesse contexto, a tradução da categoria cosmoecológica *ka'aguy heté reguá* como criações originárias de uso comum, fricciona dois pontos da ciência ocidental, quais sejam a necessidade de inclusão do complemento “uso comum”, em contraponto a usos individuais/privados; e o complemento “originário” incluindo tanto populações de espécies nativas silvestres como domesticadas, sem fazer essas distinções.

Na língua *Mbya* Guarani, a concepção de “privado” é inexistente, essa palavra não existe no vocabulário guarani, sendo intraduzível na cultura *Mbya*. Apesar de culturalmente existirem espaços de cultivo/roças familiares, tudo que é semeado e cultivado não está dentro de uma lógica de “apropriação”, já que “ninguém é dono de nada, pois tudo é fruto da criação de *Nhanderú*”. Assim, as espécies vegetais e animais que existem nas

florestas, nos campos e em diferentes ambientes, cujos usos são autorizados pelos *Nhanderu kuery* (deuses), ou os *ja* (donos) das criações, são de uso comum (de todos) e de livre acesso, todos podem fazer uso. Na concepção indígena *Mbya*, eles devem fazer uso das criações naturais que estão na Terra, e inclusive, quando autorizados, podem “modificar um pouco o que foi criado” (Brizoela, comunicação pessoal), ou seja, cuidar/domesticar culturalmente o que for necessário para sua subsistência.

Conforme os *Mbya*, *Nhanderu* criou e povoou as matas com *yvyra* (árvores e plantas), *gyyra* (pássaros) e os animais silvestres para os Guarani usarem, conforme suas necessidades ao longo da vida neste plano terreno. Quando a cacique Julia manifestou que “*Nhanderu* mesmo que botou aqui na terra para o Guarani, o milho”, ela não está separando uma semente dispersada pelo vento ou por animais das sementes cultivadas pelos Guarani, cujas populações, segundo a ciência ocidental, são consideradas em processos de domesticação. Então, a categoria cosmoecológica *ka'aguy heté reguá* sintetiza “todas as criações que vivem na abrangência das matas e das *kokué* (roças), ou seja, “tudo que a mata envolve”. A partir do diálogo com a ciência ocidental, percebe-se que a categoria *ka'aguy heté reguá* abriga tanto paisagens pristinas e promovidas e populações de espécies nativas silvestres (*sensu* Clement et al. 2015), como as

paisagens e populações de espécies domesticadas, como as roças guarani e as sementes originárias de milho (*avaxi*), feijão (*kumanda*) e amendoim (*manduvi*).

Para a ciência moderna, quando uma espécie passa a ser reproduzida por meio dos cultivos, passando a depender da ação humana, ela se torna domesticada, podendo levar à interpretação de que deixa de ser natural. Essa situação evidencia a cosmologia da ciência ocidental alicerçada na ruptura sociedade/natureza, que considera sociedade/humanos e natureza como polos excludentes, em que a natureza passa a ser “objeto ou recurso” disponível ilimitadamente (Bernardes & Ferreira 2010). Na cosmoecologia guarani não há essa ruptura, que fica evidenciada na fricção da categoria cosmoecológica *ka'aguy heté reguá* com a sua tradução pela ciência ocidental.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A situação do território *Mbya* Guarani é demonstrada a partir de uma pequena porção *Yvy Rupá* no litoral gaúcho, não obstante a descaracterização total ou parcial dos ambientes em que vive este povo, devido aos sucessivos ciclos econômicos de colonização, os *Mbya* continuam mantendo seu sistema social e cultural, (re) existindo entre as dificuldades impostas aos espaços, recompondo constantemente a ecologia

dos lugares por onde passam e permanecem. Cada *tekoá* no litoral do Rio Grande do Sul compõe um pequeno fragmento desta porção do *Yvy Rupá*, sendo que cada fragmento resguarda alguma das *ka'aguy heté reguá* de uso comum, acessada por todos, mobilizando o constante movimento e fortalecendo vínculos territoriais. Desse modo, suprem certas “faltas”, atuando tanto como guardiões dos *ka'aguy heté reguá*, quanto como facilitadores na complementariedade entre as *tekoá*, daquilo que mantém vivas as regras de *Nhanderu*.

Sobrevivendo em áreas diminutas, com poucos “meios” para manutenção do *mbya rekó*, devido à escassez e/ou dificuldade de acesso às *ka'aguy heté reguá*, esses povos também passam por privações de sua mobilidade junto aos espaços considerados sagrados na sua cultura, os quais estão diretamente ligados a conexões espirituais com os seres das matas. Apesar dessas privações, o território *Mbya* no litoral é resiliente, na medida em que se mantêm fortes os vínculos com o espaço geográfico que usufrui, associado à manutenção dos laços de parentesco, promovendo o manejo e circulação das *ka'aguy heté reguá* entre as visitas nas aldeias.

Verificou-se que a territorialidade *Mbya* Guarani é caracterizada pelas interações e reciprocidade intra e interaldeãs estabelecidas em meio às relações interculturais, em um contínuo

“vai e vem” e esforço pelo acesso e manutenção das *ka’aguy heté reguá* que se encontram nas áreas de entorno e dentro dos limites de cada uma das aldeias presentes no litoral. As *ka’aguy heté reguá* compõem a base de um sistema cultural, pois diante das necessidades mobilizam seus usos no território e geram os fluxos de circulação dessas criações entre as aldeias, em interação com outras territorialidades. A noção de complementaridade que envolve a territorialidade *Mbya* é significada pela existência de trocas mútuas e contínuas dessas criações naturais, que vão para além de trocas materiais, pois os usos dessas criações abrangem dimensões permeadas de sentidos espirituais e cosmoecológicos, orientados pelas regras de *Nhanderu*.

Pelo fato das *ka’aguy heté reguá* representarem uma dimensão da territorialidade *Mbya* Guarani que explicita relações com seus territórios,

essa categoria cosmoecológica, que fricciona conceitos e bases da ciência ocidental, também ficou evidenciada como uma ferramenta a somar nos esforços para o fortalecimento dos direitos territoriais Guarani.

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos ao Dr. Flávio Bezerra Barros, pelo incentivo em publicar nesta revista. Ao PGDR/UFRGS, à CAPES e ao CNPq, pela concessão da bolsa de doutorado e fomento aos projetos. Aos interlocutores *Mbya* Guarani, nomeadamente: Felipe Brizoela, André Benites, Julia Gimenes e José Verá. Ao NEDET/UFRGS e ao Codeter Litoral, pela possibilidade de atuar como extensionista realizando a interlocução com os *Mbya* Guarani no litoral do Rio Grande do Sul. Aos pareceristas da revista *Amazônica*, pelas contribuições para aprimorar o artigo.

REFERÊNCIAS

Andrade, J. H. C. 2019. Intercâmbio de plantas na medicina *Mbya* Guarani no Sul do Brasil. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Biologia de Fungos, Algas e Plantas, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

Acosta, A. 2016. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante.

Albuquerque, U. P., R. F. P. Lucena, L.V.F.C. Cunha. Organizadores. 2008. *Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobotânica*. 2. ed. Recife: Comunigraf.

Andrade, J. H. C. de. 2019. Intercâmbio de plantas na medicina *Mbyá*-Guarani no sul do Brasil. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Biologia de Fungos, Algas e Plantas, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

Bardin, L. 2006. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70.

Bernardes, J. A., F.P.M. Ferreira. 2010. Sociedade e Natureza, in *A questão ambiental: diferentes abordagens*. Organizado por S. B. Cunha, A. J. T. Guerra. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Berkes, F. et al. 1989. The benefits of the commons. *Nature* 340: 91-93.

Castro, D., Mello, R.S.P. Organizadores. 2013. *Atlas Ambiental da Bacia Hidrográfica do Rio Tramandaí*. Porto Alegre: Ed. Via Sapiens.

Coelho-de-Souza, G. et al. 2019. Governança da política de desenvolvimento territorial no Rio Grande do Sul: dinâmicas no contexto socioambiental dos Territórios Rurais Litoral e Campos de Cima da Serra. *Revista Margens Interdisciplinar*.

Coelho-de-Souza, G. et al. 2017. Relatório de atividades projeto Fortalecimento do Desenvolvimento Territorial no Estado do Rio Grande do Sul: constituição dos Núcleos de Extensão em Desenvolvimento Territorial do Litoral e Campos de Cima da Serra. [S.l.]: Núcleo de Desenvolvimento Territorial.

Chamorro, G. 1999. Os Guarani: sua trajetória e seu modo de ser. *Cadernos do Comim* 8. Disponível em: <https://comin.org.br/publicacao/os-guaranis-sua-trajetoria-e-seu-modo-de-ser/>. Acesso em: 11 dez. 2020.

Clement, C. R., F. O. Freitas, R. L. Romão. 2015. Recursos fitogenéticos: a base da agricultura sustentável no Brasil, in *As origens da agricultura na América do Sul*. Editado por Veiga, R.F.A., M.A. Queiróz, pp. 30-38. Viçosa: Editora da Universidade Federal de Viçosa.

Cossio, R. R. 2015. Etnoecologia caminhante, *oguata va'e*, em trilhas para a descolonização de relações interculturais: circulação de pessoas e plantas Mbya Guarani entre Brasil e Argentina. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

Diegues, A. C. 2001. Repensando e Recriando as Formas de Apropriação Comum dos Espaços e Recursos Naturais, in *Espaços e recursos naturais de uso comum*. Organizado por A.C. Diegues, A. C. Moreira, pp. 97-124. São Paulo: USP.

Feeny, D.; Berkes, F.; Mccay, B. J.; Acheson, J. M. 2001. A tragédia dos comuns: vinte e dois anos depois, in *Espaços e recursos naturais de uso comum*. Organizado por A.C. Diegues, A. C. Moreira, pp 17-42. São Paulo: USP.

Freitas, A. E. 2006. *Estudos Complementares ao EIA/RIMA referentes ao componente indígena voltado ao processo de Licenciamento Ambiental do Sistema de Reforço Eletroenergético à Ilha de Santa Catarina e Litoral Catarinense*. Porto Alegre: Neocorp/Eletrosul – Centrais Elétricas S. A.

Fogaça, I. B. 2014. Etnoecologia de *Butia catarinenses* Noblick & Lorenzi em Laguna, Santa Catarina. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

Hazenack, H., E. Weber. (Org.). 2010. *Base cartográfica vetorial contínua do Rio Grande do Sul - escala 1:50.000*. Porto Alegre: UFRGS/Centro de Ecologia. 1 DVD-ROM. (Série Geoprocessamento n.3).

Heurich, G. O. 2008. O primado da relação: aliança, diferença e movimento nas perspectivas indígenas, in *Porto Alegre*. Editado por Prefeitura de Porto Alegre, pp. 79-91. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Pública/Coordenação de Direitos Humanos/Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba.

História e Cultura Guarani, 2021. *Quem são os deuses Guarani Mbya?* Disponível em: <https://historiaeculturaguarani.org/quem-sao-os-deuses-guarani-mbya/>. Acesso em: 16 fev. 2021.

Iecam. 2015. *Projeto: ar, água e terra vida e cultura Guarani - Ações de Recuperação e Conservação Ambiental em aldeias Guarani do Rio Grande do Sul*. Disponível em: <http://www.iecam.org.br/projetos/1/ar-agua-e-terra-vida-e-cultura-guarani>. Acesso em: 15 jun. 2020.

Ladeira, M. I. 2008. *Espaço geográfico Guarani-M'bya: significação, constituição e uso*. Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp.

Noelli, F. S. 1998. Aportes históricos e etnológicos para o reconhecimento da classificação Guarani de comunidades vegetais no século XVII. *Fronteiras: Revista de História* 2 (4).

Ostrom, E. 2009. A general framework for analyzing sustainability in socialecological systems. *Science* 325 (5939): 419-422.

Pereira, G. S. et al. 2016. Ecologia Histórica Guarani: as plantas utilizadas no bioma Mata Atlântica do litoral sul de Santa Catarina, Brasil (parte 1). *Cadernos do Lepaarq* 13 (26).

Pissolato, E. 2007. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NuTi.

Printes, R. B. et al. 2016. O diálogo intercultural com a política territorial e a política indigenista: a experiência Mbya Guarani no Território Litoral do Rio Grande do Sul. In *Territórios e Agroflorestas em Rede*.

Printes, R. B., A. Benites. 2017. Retomada no Yvy Rupá: Resistência Mbya Guarani em terras ancestrais no litoral do Rio Grande do Sul. In *III Simpósio Internacional de Geografia Agrária*.

Printes, R. B. 2019. Plano de Vida *Mbya kuery* que “saiu do papel” no litoral do Rio Grande do Sul: governança para o *tekó porã reguá* (caminho do bem viver). Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

Prudente, L. T. 2007. Arquitetura Mbyá Guarani na Mata Atlântica do Rio Grande do Sul: estudo de caso do *tekoá Nhüu Porã*. Dissertação de Mestrado, Escola de Engenharia, Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

Rocha, A. L. C.; C. Eckert. 2008. Etnografia: saberes e práticas, in Pinto, C.R.J., C.A.B. Gazzelli. *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/9301>. Acesso em: 2 jul. 2020.

Schimitz, P. I. Organizador. 1991. Pré-história do Rio Grande do Sul. *Documentos 5*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas.

Silva, S. B. et al. 2008. Coletivos indígenas em Porto Alegre e regiões limítrofes, in *Diversidade e proteção social: estudos quanti-qualitativos das Populações de Porto Alegre: afro-brasileiros, crianças, adolescentes e adultos em situação de rua, coletivos indígenas, remanescentes de quilombos*. Organizado por Gehlen, M. B. Silva, e S. R. Santos. Porto Alegre: Century.

Silveira, D. T; F.P. Córdova. 2009. *Métodos de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. pp 31-42.

Soares, M. A. 2012. Caminhos para viver o *Mbya Reko*: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de Etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto aos coletivos Guarani do Rio Grande do Sul. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Brasil.

Souza, J. O. C. 2008. *Territórios e povos originários (des)velados na Metrópole de Porto Alegre*. Organizado por A.E.C. Freitas, L. F. C. Fagundes. Porto Alegre: Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas/Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana/Prefeitura Municipal de Porto Alegre.

Svampa, M. 2016. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais. Um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas? In *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Editado por C. Dilger, M. Lang, J. Pereira Filho, pp. 141-171. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo.

Townsend, C.R., M. Begon, J. L. Harper. 2006. *Fundamentos em ecologia*. Porto Alegre: Artmed.

Verá, J. 2007. *Mbyá Guarani*. Desenhos, notas e fotos. Canela: ASSECAN.

ETNOGRAFIA SENSORIAL E EXPERIÊNCIA SENSÍVEL: EXPERIENCIANDO A CARNE DO MUNDO

Marina Ramos Neves de Castro  

PPGCOM/FACOM/UFPA

submissão: 19/05/2021 | aprovação: 06/08/2021

RESUMO

Com este artigo pretendo discutir a etnografia a partir de sua prática tendo como objeto quase sete anos de pesquisa – de agosto de 2011 a janeiro de 2018 – em uma feira popular localizada em Belém do Pará, Amazônia brasileira. Parte-se da perspectiva fenomenológica de vivenciar a *carne do mundo* de Merleau-Ponty e busco observar de que maneira essa *carne*, essa materialidade, se conforma por meio de formas sociais e à sensibilidade socialmente, intersubjetivamente, partilhada. Nesse processo, coloco em evidência como ocorreu a construção do processo etnográfico feito *on foot*, a partir de uma observação participante, de perto e de dentro, daqueles elementos e conteúdos que conformam a feira enquanto tal: as pessoas e as coisas materiais e imateriais na sua concretude, ou seja, no momento de suas realizações e as sensibilidades de todas as ordens. Essa prática etnográfica, sensorial e fenomenológica valoriza a sensorialidade e a consciência do pesquisador ao *ser afetado* pelo *mundo da vida*.

Palavras-chave: Etnografia Sensorial; Sensibilidades; Feira; Carne do mundo; Amazônia.

SENSORIAL ETHNOGRAPHY AND SENSITIVE EXPERIENCE: EXPERIENCING THE FLESH OF THE WORLD

ETNOGRAFÍA SENSORIAL Y EXPERIENCIA SENSIBLE: EXPERIMENTANDO LA CARNE DEL MUNDO

ABSTRACT

In this article we intend to discuss ethnography based on its practice, having as its object almost seven years of research – from August 2011 to January 2018 – in a popular fair located in Belém do Pará, Brazilian Amazon. It starts from the phenomenological perspective of experiencing the flesh of the world and seeks to observe how this flesh, this materiality, conforms through social forms and the sensitivity socially, intersubjectively, shared. In this process, it is evident how the construction of the ethnographic process done on foot took place, based on participant observation, from near and inside of those elements and contents that make up the fair as such: people and material and immaterial things in their concreteness, that is, at the time of their achievements; the sensibilities of all orders. This ethnographic, sensorial and phenomenological practice, values the researcher's sensoriality and conscience when being affected by the world of life.

Keywords: Sensory Ethnography; Sensitivities; Popular fair; Flesh of the world; Amazon.

RESUMEN

Con este artículo pretendemos discutir la etnografía a partir de su práctica, teniendo como objeto casi siete años de investigación – de agosto de 2011 a enero de 2018 – en una feria popular ubicada en Belém de Pará, Amazonía brasileña. Se parte de la perspectiva fenomenológica de experimentar la *carne del mundo* y busca observar cómo esa carne, esa materialidad, se conforma a través de formas sociales y la sensibilidad social, intersubjetiva, compartida. En este proceso, es evidente cómo se llevó a cabo la construcción del proceso etnográfico hecho a pie, a partir de una observación participante, desde cerca y desde dentro, de esos elementos y contenidos que componen la feria como tal: personas y cosas materiales e inmateriales en su concreción, es decir, en el momento de sus realizaciones; las sensibilidades de todos los órdenes. Esta práctica etnográfica, sensorial y fenomenológica, valora la sensorialidad y la conciencia del investigador al verse afectado por el mundo de la vida.

Palabras clave: Etnografía sensorial; Sensibilidades; Feria popular; Carne del mundo; Amazonas.

INTRODUÇÃO

Gostaria de discutir com este artigo a contribuição da etnografia sensorial e, em geral, de uma Antropologia dos sentidos, para o fazer etnográfico. Parto de uma experiência de pesquisa baseada em uma etnografia *on foot* realizada na feira do Guamá – localizada no bairro do Guamá, em Belém, Pará –, para discutir a dinâmica fenomenológica da experiência sensorial e sensível do fazer antropológico.

A pesquisa que aqui apresento transcorreu durante os anos de 2011 a 2018, e teve por objetivo compreender como se conformavam as relações de reciprocidade baseadas no gosto – ou na ideia que os trabalhadores e frequentadores dessa feira faziam do que seria o gosto. Este artigo apresenta um campo específico dos resultados obtidos, referentes à etnografia sensorial desenvolvida não somente em campo, mas no processo de construção do conhecimento referente a este trabalho.

Procurei colocar em evidência como ocorreu a construção do processo etnográfico feito *on foot* (Lee & Ingold 2006), a partir de uma observação de perto e de dentro (Geertz 1989) daqueles elementos e conteúdos (Simmel 2006) que conformam a feira enquanto tal: as pessoas e as coisas materiais e imateriais na sua concretude, as sensibilidades de todas as ordens; aquilo que, a partir do pensamento de Merleau-

Ponty (1945; 1985), compreende-se como a *carne do mundo*, pois é a carne do mundo o conteúdo que consubstancia a *forma*. A forma social, ou seja, a sociação, só é passível de existência com conteúdo, com a substância, com aquilo que lhe dá existência, a *carne do mundo*.

Meu objetivo era entrar na carne daquele mundo e observar de que maneira ela se conforma, de que maneira ela dá corpo e vida à feira, e, assim, acaba por conformar o objeto de pesquisa do pesquisador a partir de sua própria prática etnográfica, experiência esta de *ser afetado* (Favret-Saada 2012), de cair no *mundo da vida* (*Lebenswelt*) (Husserl 2006) e ser completamente envolvido pelas circunstâncias do campo.

Em parte, esta pesquisa se fez *on foot* (Lee & Ingold 2006). Andando e coletando imagens, odores, sabores, ruídos, sensações táteis, falas, expressões; coletando também percepções, sensações, sentidos e tentando perceber aquilo que sentimos e não apreendemos de imediato. Minha intenção era perceber e assimilar aquelas sensações que levam a certo lugar, e não a outro; aquelas sensações que chamamos de intuição quando as percebemos – ainda que muitas delas fiquem no estado do *traço* (Derrida 1994), pois muitas dessas intuições não chegam a se materializar enquanto narrativa, prevalecendo sob as formas de sensação, impressão e intuição.

A feira da qual falo neste artigo não se limita a um espaço, com limites definidos pela materialidade de um mercado ou de ruas e construções de concreto. Ela atravessa diferentes espaços socioculturais e temporais, conformando-se através de interações múltiplas, contínuas e descontínuas, produzindo sociações (Simmel 2006). Compreendemo-la, no processo de produção e conformação dessas sociações, como uma forma social: a forma-feira (Castro 2017). Parto de Simmel para compreender forma social como processo de sociação, ou seja, como o resultado de um processo construído, ininterruptamente, através das relações, das interações que se estabelecem entre os mais diversos elementos e conteúdos (Simmel 2006) presentes num dado contexto social.

Simmel (2006) entende por *forma* o próprio processo de sociação; e por *conteúdo* aquilo que a compõe – embora uma forma social possa ser, também, o conteúdo de outra forma social (Simmel 2006). Forma, conteúdo, forma-conteúdo, seriam o que, em meu entendimento, contribui para o desencadeamento e o estabelecimento dos vínculos de reciprocidades. Em minha pesquisa,

compreendo que conteúdo e forma se alteram de acordo com as (com)formações que socialmente produzem a feira enquanto tal.

Acompanhando esse pensamento, proponho a pensar a feira por meio de uma estratégia formista, simmeliana, que “pode ser compreendida como um pensamento maleável e plástico, que procura se adaptar às necessidades impostas pelo objeto” (Castro 2017: 171). Dessa maneira, procurei perceber os conteúdos, e/ou a formas-conteúdo presentes na feira, como elementos que contribuem para a conformação da própria vivência na feira pelos indivíduos que participam dessa construção, e que, assim, a vivenciam e a experienciam¹.

2 FAZENDO A FEIRA

A feira do Guamá é um espaço situado no bairro de mesmo nome, o segundo mais populoso da cidade de Belém e se não o mais violento, um dos mais violentos, com 94.610 habitantes, de acordo com o censo de 2010 (IBGE 2010)². Esse espaço se localiza no cruzamento das avenidas José Bonifácio e Barão de Igarapé-Miri com a passagem Mucajás. O epicentro desse encontro são os mercados do

1 Entendo a relação entre experienciar e vivenciar a partir do pensamento de Cardoso de Oliveira (2003) quando ele observa que a diferença entre o ato de vivenciar e o de experienciar está no tempo, no tempo da vida do pesquisador em relação aos fenômenos experienciados, pois esse só passa a fazer parte da vivência do pesquisador quando há o tempo, capaz de provocar a fusão de horizontes do pesquisador, e o outro.

2 Possui 94.610 habitantes, de acordo com o Censo de 2010; sendo que 1,65% pertencem à classe A; 4,43% à classe B; 12,34% à classe C; 35,70% à classe D; 45,88% à classe E (IBGE 2010).

Complexo de Abastecimento do Guamá, espaço conhecido como o ‘mercado da carne’, o ‘mercado da farinha’ e o ‘complexo de industrializados’, esse um anexo do ‘mercado da farinha’. A feira possui cerca de 451 equipamentos³ ou boxes de vendas de mercadorias, mas diversos outros comerciantes informais trabalham por lá, como camelôs, vendedores ambulantes, vendedores de pechincha etc. A feira do Guamá é frequentada por um público variado, em sua maior parte pertencente à camada média baixa e às classes trabalhadoras (CASTRO 2018).

Em um sábado de agosto, corriqueiro, comum, adentro na feira do Guamá. Entro pela área dos açougueiros, caracterizada por seus freezers e expositores resfriados que, além de servirem como espaço de exposição da mercadoria, cumpriam também a função de demarcar os limites entre feirante e freguês – uma fronteira presente em todas as áreas e boxes, mas que, neste setor, em função do aparato de seus equipamentos, ganhava um ar mais demarcado e imponente.

Ali, os corredores não são ocupados com produtos, pois a carne precisa estar dentro do box, confinada ao refrigerador, diferente do espaço dos hortifrúteis, onde as mercadorias invadem o corredor, não somente fisicamente,

mas visualmente. Desta maneira me sinto mais ou menos exposta diante da pouca diversidade de produtos – ali só se vende carne, e carne é vermelha –, e não da quantidade, de elementos exibidos, se comparado, ainda com o ambiente intenso e diversificado da área dos hortifrúteis (Castro 2018). O ambiente dos açougueiros nos envolve no vermelho – da carne e do piso, e no branco – presente nos boxes e nas roupas da maioria daqueles feirantes. O vermelho da carne e do piso é acompanhado pelo odor de matéria ferrosa, da carne, que nos invade e acompanha enquanto naquele ambiente.

É intenso, também, o vozerio dos que ali estão, acompanhado pelo barulho de carros, motos, buzinas, sirenes, ônibus e caminhões. Sigo caminhando, imersa em tantas informações, em tantos sons e ruídos, no forte odor ferroso de carne, de vísceras, prosseguindo com minha etnografia que se pretende sensível, sensorial (Pink 2009; 2010), atentando para o fato de que, no Pompilho, o Fox Sabadão promove a Quinta Top dos DJs, como insistentemente informa um carro de som.

As vozes que ali se salientam, geralmente, as vozes dos açougueiros, evidenciam a intimidade que eles têm com o lugar. Essas vozes parecem fazer eco no ambiente, ainda que o espaço esteja

3 De acordo com o Anuário Estatístico do Município de Belém de 2011 (PARÁ 2011).

repleto de gente e de carne. A intimidade entre os açougueiros, entre feirantes e fregueses, é evidenciada pelas pequenas expressões animadas, gentis, outras jocosas e engraçadas:

E aí, papai? O que que o neném manda agora?

Comendo aí, né papai?!

O que é, meu amor?

Ei, meu patrão!

Leva dois aí, bebê.

Todas elas expressões quotidianas e corriqueiras que conformam, juntamente com os elementos acima descritos, aquela *forma social* (Simmel 2006).

Continuo o meu andar, o meu propósito é, também, e principalmente, fazer a feira, e ao fazê-la, tirar dessa experiência a minha etnografia. Os sons que se sobrepõem à minha percepção parecem barulho, muito barulho, difícil de discernir.

Ater-se à sensorialidade⁴ pode fazer com que nos percamos dentro dela, dentro dessa mesma sensorialidade que buscamos mapear e entender. Por vezes os ruídos do ambiente, reconhecidamente, barulhenta como todas as feiras, escalam em unísono sensorial.

Perdida ainda, sem entender se, num sábado a

vir, a Quinta Top ocorrerá, ou se seria o contrário: seria numa quinta-feira, igualmente a vir, que o Fox Sabadão fará a sua festa. Tanto faz, penso: será num dia qualquer... Como naquele sábado em que estava – era um sábado – ou como no sábado, a vir, também ele, no qual o seu Mariozinho, um de meus interlocutores, prometia me esperar:

Oh! Meu amor, vou te esperar no sábado.

Essa sobreposição de ruídos é característica das feiras, das muitas que já conheci e experienciei. No entanto, não há somente uma sobreposição de ruídos, mas estavam presentes em minha percepção a sobreposição de diversas informações, dentre elas as táteis, as visuais, as olfativas e as sonoras, além de os processos cognitivos que se formam quando experienciamos o mundo. Dessa maneira, como estabelecer a coerência narrativa com que essas informações processam-se em nossa percepção? Penso que é justamente baseando-me em uma perspectiva fenomenológica e hermenêutica, que posso, ao procurar descrever as camadas de sentidos – do corpo e da mente, me aproximar desse objeto e compreender o fenômeno pretendido. Essas informações processadas pelos

⁴ Ressalto aqui que, quando falo em sensorialidade, falo da capacidade do ser humano em apreender as informações do mundo através dos sentidos, ou seja, através do corpo – aqui e especialmente do corpo no campo de pesquisa. As informações do mundo nos chegam através dos sentidos do corpo, e é através dele que conhecemos o mundo.

meus sentidos tornaram-se um conhecimento do mundo, da carne daquele mundo, da *carne do mundo* (Merleau-Ponty 1945).

Percebo que as experiências sensoriais a que estamos submetidos quando mergulhamos na paisagem (Pallasmaa 2010) de um lugar, em um ambiente, no caso, de uma feira, não constituem, por assim dizer, um mero acaso. Não são experiências ocasionais, ou ocorrências, meramente. São experiências que se constituem a partir de elementos e conteúdos disponíveis às pessoas ali presentes na sua vida cotidiana, e são partes integrantes das estratégias que essas pessoas utilizam na sua pragmática, no uso que fazem das coisas do mundo. Quero dizer que essas experiências sensoriais parecem estar presentes nas elaborações de mundo das pessoas.

Dessa maneira, penso ser apropriado a ideia de intersubjetividade (Schutz 2012) para compreender a experiência etnográfica. E descrever essa experiência etnográfica, no âmbito da sensorialidade, constitui-se uma tarefa necessária para ampliar as fronteiras do conhecimento aqui interpostas. Intersubjetividade, termo que vem da fenomenologia, consiste naquilo que pode ser compreendido como uma experiência sensível comum e do comum, partilhada.

Podemos, ainda, compreender a intersubjetividade, para melhor entendimento,

como o ambiente ou espaço onde estão nossas mentes, nosso corpo, esses que vivenciam e experienciam o mundo. Ainda compreendê-la como sensibilidade, à medida em que a experiência sensível é, necessariamente, intersubjetiva.

A ideia de intersubjetividade permitiu-me chegar às pessoas a partir do processo que compreendo como alteridade. Esse processo foi acionado pelas experiências sensoriais, perceptivas, intuitivas e cognitivas de perceber o outro e a mim no/e do lugar. Dizendo de outra maneira, esse conceito me permitiu que eu pudesse compreender o fazer da etnografia como uma experiência sensível. Importante observar que compreendemos por experiência sensível um processo complexo que se conforma por interações nas quais se fazem presentes a exploração e a redescoberta a partir da imersão em experiências variadas e incorporadas. Experiências essas nas quais o pesquisador tem a consciência das percepções sensoriais que atuam na construção de seu conhecimento.

Não obstante, também percebi que não se trata apenas de compreender outra compreensão, porque no exercício desse ato, também acabamos, em primeiro lugar, por interpretar e fazer e, em segundo lugar, por provocar novas compreensões e interpretações desse “outro”. A compreensão não é, de forma alguma, uma tarefa estática; é sempre o meio de um caminho – ou melhor, o

meio percurso do círculo hermenêutico (Gadamer 2006; Ricoeur 1999), sempre em processo de se produzir e de se completar.

Compreendo que quando fiz etnografia estive fazendo aquilo que Pink (2012) chama de etnografia sensorial, que também equivale àquela etnografia que, ao produzir conhecimento (Magnani 2009), se utiliza dos sentidos para apreender e aprender e, assim, poder compreender e interpretar. Nesse mesmo sentido evoco Laplantine (2017), ao observar que

O verdadeiro objeto-sujeito da antropologia, isto é, antes de tudo a etnografia, sempre foram as emoções. A experiência de campo é uma experiência de compartilhar o sensível. Nós observamos, nós ouvimos, nós falamos com os outros, compartilhamos sua própria culinária, nós tentamos sentir com eles o que eles sentem.⁵ (Laplantine 2017: 11).

Da mesma maneira partilho do pensamento de Howes e Marcoux (2006) no que diz respeito ao sensível. Esses autores, a partir de uma leitura de Laplantine, observam que o termo “sensível”,

[...] é usado para designar a vida das sensações: as relações que mantemos com as três famílias de sons (a voz, os ruídos e a música que é do som

organizado), com os cheiros, os gostos, as percepções visuais e táteis. É este último sentido que nós retemos.⁶ (Howes & Marcoux 2006: 7).

A partir do que já foi colocado, ao fazer a etnografia a que me propus, utilizei todos os sentidos do qual disponho, ainda que sem consciência total ou plena do processo, mas me pautando pelas experiências sensoriais que vivenciei no campo, sem, no entanto, esquecer que, também, somos pautados pelas nossas vivências pretéritas que dialogam intersubjetivamente com as vivências e experiências presentes.

Assim, penso que a experiência social sensível e partilhada, essa intersubjetividade (Schutz 2012) que também pode ser chamada de sensibilidade, contribui para e nas experiências etnográficas.

Quando falo em sensibilidade, busco referir não somente a experiência particular de um indivíduo, tampouco o estado de atenção que alguém tem em relação a alguma coisa, no sentido de *ser sensível* a isso, ou àquilo. Refiro-me a uma experiência social de sentir-junto-com-outros, de partilhar de um mesmo conjunto de vivências e experiências

5 Como no original: “*Le véritable objet-sujet de l’anthropologie, c’est-à-dire d’abord de l’ethnographie, a toujours été les émotions. L’expérience du terrain est une expérience du partage du sensible. Nous observons, nous écoutons, nous parlons avec les autres, nous partageons leur propre cuisine, nous essayons de ressentir avec eux ce qu’ils éprouvent*” (Laplantine 2007: 11). Trad. livre da pesquisadora.

6 Como no original: “[...] *est utilisé pour désigner la vie des sensations: les relations que nous entretenons avec les trois familles de sons (la voix, les bruits et la musique qui est du son organisé), avec les odeurs, les goûts, les perceptions visuelles et tactiles. C’est ce dernier sens que nous retenons.*” (Howes & Marcoux 2006: 7). Trad. livre da pesquisadora.

sensíveis. Trata-se, como acima colocado, de uma experiência intersubjetiva, no sentido que o referencial fenomenológico, particularmente Schutz (2012) e Ricoeur (1999), dão a esse termo, ou seja, como substrato da vida cotidiana.

Importante salientar, ainda, que quando falo em abordagem fenomenológica me refiro à disposição de procurar evidenciar as camadas de sentidos presentes na vida cotidiana da feira, naquela *carne do mundo*. Essa disposição está presente tanto na arqueologia, de maneira denotativa, como na fenomenologia, de maneira conotativa. Tematizo, assim, a Fenomenologia e suas camadas de sentido, e a Arqueologia e suas camadas empíricas. Ambas fazem escavações, e nesse sentido fazemos a analogia entre ambas, e chamo-a de uma abordagem fenomenológica-arqueológica, o que seria, em minha compreensão, aquela que se propõe a escavar os sentidos do mundo da vida e da *carne do mundo*.

Assim, procuro escavar, desconstruir e desvelar, o quanto possível, os substratos dessas camadas de sentidos que conformam a feira. Deste modo, talvez consiga compreender e interpretar os sintomas daquilo que se concretiza na feira, aquilo que se dá a ver, e que se materializa e se concretiza, e que chamo de *carne do* (daquele) *mundo*. Observo como as camadas e os vestígios encontrados, através das percepções sensoriais do pesquisador – ainda

que observando *o outro* e tentando escavar os sentidos *do outro* – conformam uma escritura que nos delinea uma forma de estar junto, uma *forma social* evidenciada através dos sentidos, das sensações e percepções experienciados no campo.

3 ESTRATÉGIAS DE CAMPO *OU* ESTRATÉGIAS ETNOGRÁFICAS

Procurei conduzir minha investigação dessa *forma social*, a forma-feira (Castro 2017), por meio de uma inspiração sensorial, procurando dialogar com a etnografia sensorial (Pink, 2009; 2010) e com a antropologia dos sentidos (Howes 2010) para construir uma percepção etnográfica da feira do Guamá. Essa postura e procedimento me permitiu a possibilidade de construir novas visões de mundo a partir de uma abordagem etnográfica vivida e partilhada, compreendida como uma coprodução de conhecimento, com aqueles atores sociais, meus interlocutores, e coisas que fazem parte do fenômeno interpretado.

A etnografia sensorial que procurei desenvolver demandou alguns arranjos em relação às práticas etnográficas mais tradicionais. Gostaria de mencionar algumas de minhas escolhas para tornar mais clara minha argumentação.

Andando e “fazendo a feira” pretendi escapar da lógica cartesiana – aquela que tradicionalmente separa sujeito e objeto – para melhor adentrar e

compreender aquela *carne do mundo* constituída pelo *outro*, meu interlocutor. Eu acreditava que ao andar, caminhar, ouvir, sentir deveria fazer o exercício de valorizar as sensações – compreendendo por tal tudo aquilo que não conseguíamos, eu e meus interlocutores, externalizar de maneira racional, objetiva, ou que fizesse algum sentido a essa lógica que conforma nossa forma convencionada de ver o mundo. Ou seja, fui à feira com a disposição de um freguês ordinário, aquele que vai à feira para “fazer a feira”, escolhendo o melhor produto – a melhor fruta, o melhor tempero – por meio dessa disposição sensorial do tocar, sentir o cheiro, olhar, estar ali com o corpo todo; também por meio da interação – estado inerente ao ato de sentir – cultivando as reciprocidades.

Andar pela feira “fazendo a feira”, nessa etnografia *on foot* (Lee & Ingold 2006) – eis o que definiu minha postura e minhas escolhas teóricas e metodológicas. Isso talvez resuma minha abordagem, afinal, procurei sempre andar, parar aqui e ali, me predispondo a conversar com todos

e todas, ouvindo histórias de vida e procurando compreender como a feira é sentida, percebida, vivida e construída na sua vida cotidiana das pessoas que a frequentam. Ia à feira para “fazer a feira” e, assim, efetivamente, construía minha aproximação para introdução do diálogo, para minha apresentação ao feirante e, também, adquiria o que de melhor o local podia me oferecer, suprimindo minha despesa e proporcionando a alimentação necessária para minha família. Além do que, para mim, era mais barato comprar na feira do Guamá do que em qualquer outra feira de Belém, mesmo na do Ver-o-Peso, pois, como observou dona Raimunda, “*Aqui, mana, é muito mais barato. Não dá nem pra comparar!*”⁷ numa ocasião em que eu comprava a goma, do seu Mário, para fazer tapioquinha.

Para ajudar a registrar meu estar no campo – participando da conformação daquela carne do mundo – habituei-me a andar, sempre, com um pequeno gravador em formato vertical, digital, pendurado ao pescoço; em meu entendimento

7 Dona Raimunda é moradora do bairro desde a infância, aparenta ter mais de 60 anos, e faz salgados e doces por encomenda. Em entrevista realizada no dia 14 de janeiro de 2017, ela fez questão de deixar claro que a feira do Guamá é mais barata do que a do Ver-o-Peso e utilizou como exemplo a “cuba” de 30 ovos. Naquele dia, no Guamá, ela estava comprando a R\$ 8,50, enquanto no Ver-o-Peso, de onde ela acabara de vir, estava custando R\$ 13,00; e no supermercado cerca de R\$ 17 reais.

8 Observo que sempre solicitava ao meu interlocutor a autorização para registrar nossa conversa, evidenciando que o que mais me interessava era registrar não só o diálogo, mas todos os ruídos ou sons do lugar. Dessa forma, eu obtinha o consentimento de meus interlocutores. As raras vezes, talvez uma ou duas, que alguém não me permitiu o registro, o gravador foi desligado.

isso habituaria a mim e ao outro, o frequentador da feira, àquele aparelho, afastando aos poucos qualquer estranhamento ou impedimento entre mim, o gravador e meu interlocutor⁸. De fato, com minha frequência na feira, isto aconteceu de maneira mais rápida e tranquila do que imaginara, e eu me sentia à vontade utilizando aquele aparelho sempre ligado. Acredito que isso acontecia com meus interlocutores. Quando, por vezes, principalmente em um primeiro encontro, meu interlocutor notava o aparelho, ou eu notava que o feirante o tinha observado, achando aquilo estranho, eu logo explicava que eu utilizava aquilo porque eu conversava com muita gente por ali e, às vezes, esquecia “naturalmente”, pois não conseguia gravar/recordar tudo o que eu havia conversado, dessa maneira, o gravador me ajudava a relembrar.

Refiro ao uso desse objeto, na pesquisa de campo, por dois motivos: primeiro, porque a etnografia sensorial, tal como pensada por Pink (2009; 2010), se faz, geralmente, com apoio de equipamento de gravação de áudio ou audiovisual e, segundo, porque a disponibilidade de gravar os sons do ambiente juntamente com o diálogo havido com os interlocutores, permitia uma proximidade maior com a totalidade, ou integralidade, dos estímulos sensoriais presentes no ambiente, permitindo-me o aguçamento da memória quando da escuta para o próprio ato de etnografar.

Usava também uma câmera fotográfica com a qual, vez por outra, pedindo a autorização devida, registrava o ambiente, a mercadoria, algo que me interessasse, ou mesmo o próprio contexto. Vez por outra também levava uma câmera de filmar; o que me permitiu filmar algumas performances, como a do tratamento de peixes por um ou outro peixeiro, a do tratamento de carne por um açougueiro, a composição de um buquê ou a lavagem da feira. Mas também filmei a banalidade do andar pela feira, meu mero andar por ela, por exemplo, buscando experienciar o ambiente na sua banalidade e quotidianidade.

Não usei caderneta, caderno ou papel e caneta para fazer alguma anotação, pois me sentia mais livre para dar atenção ao meu interlocutor, para comprar mercadorias, para cumprimentar e tocar em alguém, para carregar minha sacola de feira; com minhas mãos livres me sentia mais à vontade para estabelecer uma relação contínua com minha atenção toda voltada ao meu interlocutor e ao meu entorno. Efetivamente, eu acreditava que qualquer parada para tomar nota acabaria interferindo na construção de minha relação com aquele a quem eu queria uma aproximação.

Outro procedimento que utilizei foi, logo na saída do campo, transcrever aquilo que eu tinha vivenciado. Dessa maneira, não somente anotava por escrito aquilo que o gravador tinha

registrado, mas registrava, principalmente, as minhas impressões, ou seja, tudo o que eu havia vivido naquelas últimas horas na feira e que ainda estava vivo em mim: as impressões, as sensações, os odores, as imagens, os sentidos estavam ali ainda vívidos em mim, tudo ainda estava mais intenso em meu corpo e em minha mente. Tentar registrar e expressar aquela vivência seria importante para uma compreensão e interpretação dos fenômenos vivenciados.

Procurei colocar em evidência meu objeto de estudo: as sensações, os sentidos, as vivências e experiências que encontrei na feira ao chegar lá. Procurei evidenciar pela minha etnografia (Geertz 1989; Peirano, 2006) aqueles elementos e conteúdos que conformam a feira enquanto tal, as pessoas e as coisas materiais e imateriais na sua concretude, as sensibilidades de todas as ordens; aquilo que passaria a identificar como sendo a *carne do mundo* (Merleau-Ponty 1945; 1985) que dá corpo e vida à feira.

4 PARA UMA COMPREENSÃO DA CARNE DAQUELE MUNDO

A carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo
(Merleau-Ponty 1945: 280)

A ideia de uma etnografia sensorial surge no

contexto do debate sobre reflexividade no campo, especificamente sobre a natureza reflexiva da etnografia. Essa ideia está presente em Rabinow (2012), no momento em que ele discute o sentido da ideia de “interpretação”, com suas nuances e transparências. Também está presente em Favret-Saada (2012), quando discute a “não neutralidade” da Antropologia, em Csordas (2012) nas reflexões sobre os temas da empatia e da intuição, bem como sobre a “transmutação das sensibilidades”. Ainda está presente em Crapanzano (2012), por meio do seu debate sobre o “encontro” com a alteridade e sobre as “doze generalizações” da antropologia, e em Clifford (1983), na sua discussão sobre o caminho que o antropólogo faz entre a experiência e a interpretação.

Todos esses autores, em alguma medida, discutem a respeito da dinâmica sensível e intersubjetiva presente no campo etnográfico, observando que ela produz alguns fenômenos centrais na natureza da reflexão antropológica, fenômenos como empatia, intuição, emoções, encontro e polifonia. Sugerem todos eles, também em alguma medida, que é necessário prestar mais atenção para os efeitos da sensorialidade e da percepção no processo etnográfico.

Efetivamente, trata-se, na verdade, da chegada à reflexão antropológica, de um debate já importante no pensamento de Simmel (2006),

Weber (2009) e na Fenomenologia. Em relação a essa última, um debate presente na sua geral disposição interpretativa, mas, particularmente, na fenomenologia “sensível” de Merleau-Ponty.

A questão da sensibilidade é fundamental na obra de Merleau-Ponty (1985). Ela se coloca no fundamento mesmo da sua reflexão, a partir da sua proposição geral de construir uma nova ontologia (*nouvelle ontologie*); ou melhor, uma nova possibilidade de alcançar e abordar o mundo da vida (*Lebenswelt*) – conceito que, em Fenomenologia, significa o mundo não metafísico: o mundo propriamente dito, no qual a vida humana ocorre. Merleau-Ponty pretende explorar o que seria o mundo humano – ou melhor, como o mundo é tomado pelos indivíduos – antes de toda operação reflexiva, a qual lança o homem em direção à metafísica. Efetivamente, assim, ele pretende explorar como o mundo é sentido.

Nas palavras de Silva (2012), Merleau-Ponty pretende “desbravar uma experiência selvagem do sensível, do mundo em estado bruto e arcaico antes da reflexão” (Silva 2012: 1), ou seja, um mundo percebido pelo corpo antes mesmo do processo de racionalização. E esse percurso em direção a uma nova ontologia seria estruturalmente sensível, posto que perpassado por um investimento ontologicamente corporal e intercorporal.

Merleau-Ponty explora o *logos* do mundo sensível, que equivale a uma pragmática do mundo: o mundo conhecido através da sensorialidade do corpo. Porém, superando a perspectiva psicológica clássica, que pensa nos sentidos como mediadores entre a consciência e o mundo natural, Merleau-Ponty procura perceber o encontro do indivíduo com esse mundo natural como um movimento de transcendência marcado pelo encontro, pelo contato. Por meio do seu corpo, o homem experimenta o mundo. Mas o faz de forma paradoxal, porque esse experimentar o mundo se dá como um duplo movimento: não apenas o de encontrar e sentir o mundo por meio dos sentidos, mas, também, de projetar esse encontro por meio de figurações intencionais. Esse paradoxo decorre do fato de que o corpo que encontra o mundo, por meio dos sentidos, tem uma atitude reflexiva diante do próprio fato de encontrá-lo:

O enigma é que meu corpo é, simultaneamente, vidente e visível. Ele que olha todas as coisas, também pode se olhar e reconhecer naquilo que vê o “outro lado” de sua potência vidente. Ele se vê vendo, toca se tocando, é visível e sensível para si mesmo. Ele é um si não por transparência como o pensamento que só pode pensar assimilando o pensado, constituindo-o, transformando-o em pensamento. Mas é um si por confusão, narcisismo, inerência daquele que vê naquilo que vê, daquele que toca naquilo que toca, do senciante ao sentido (Merleau-Ponty 1985: 18-19).

Como se sabe, a base da Fenomenologia é a compreensão de que todo encontro com o mundo da vida – com o mundo da existência quotidiana – é um ato intencional. Intencionalidade seria o fundamento de todo fenômeno. Isso quer dizer que quando encontramos, sentimos algo do mundo, o fazemos com uma mente já carregada de expectativas, que faz com que cada coisa encontrada no mundo não seja algo “puro” de significações, mas sim como um prolongamento de si mesmo. Como diz Merleau-Ponty, “para o ser que está no mundo as coisas, constituem um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazendo parte de sua definição plena, já que o mundo é feito do mesmo forro que o corpo” (Merleau-Ponty 1985: 18-19).

A extensão entre corpo e mundo constitui a intencionalidade do ato de sentir o mundo. Essa ideia se traduz plenamente na famosa frase: “a carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo” (Merleau-Ponty 1945: 280), bem como na sua – menos famosa – frase escrita alguns anos mais tarde, que reproduz o sentido inverso: “carne do mundo, que se pode, enfim, compreender o corpo próprio” (Merleau-Ponty 1964: 304). Trata-se da “síntese de transição” de que fala o filósofo, por meio da qual, a partir do contato sensorial de seu corpo com o mundo, “o ‘sujeito que toca’ passa ao nível do tocado” (Merleau-Ponty 1964: 176).

O mundo da vida, o *Lebenswelt* – ou, ainda, o mundo da facticidade do estar no mundo – se conforma por intersensorialidade, ou por coesão estética, cabendo especificar que, para Merleau-Ponty, estética, ou *aisthesis*, significa essa intersensorialidade presente na relação intencional de estar e usar o mundo, inclusive por meio da produção de analogias em relação à sensorialidade das pessoas ao nosso redor: a *aisthesis* é, também, um sentir-com-outros, um estar no mundo comum.

Assim, a importância é colocada em uma atitude que possibilite a construção de uma pesquisa pactuada entre o pesquisador e o pesquisado, possibilidade que o método dialogal ou a polifonia – inerente ao processo cultural de qualquer sociedade – tome forma na pesquisa, “que a forma emerja por sí mesma impregnando el trabajo del etnógrafo y también la manera de narrar del nativo com el que dialoga el investigador.” (Tyler 1991: 190).

Podemos compreender essa prática, ou melhor, essa postura, como uma cultura de pensar, como uma maneira de refletir sobre o objeto estudado – a partir dos locais/referências aos quais o observador/pesquisador se encontra, que “indaga o lugar do pensamento no seu momento histórico” (Waizbort 2000: 44) – o lugar ideológico, político, cultural, dentre outros tantos possíveis a serem mapeados, do pesquisador e do objeto.

Portanto, uma cultura de pensar que não leva em consideração somente o objeto da pesquisa, mas tão importante quanto o objeto pesquisado é o pesquisador e o processo estabelecido entre ambos. Uma cultura de pensar que não procura a verdade absoluta dos seres e das coisas, mas busca, na interação, a compreensão da vida, a compreensão do sentido das coisas, das relações, àquilo que dá coesão e unicidade às interações, sejam essas coisas, esses sentidos, os mais díspares ou distantes, para assim compreender as relações sociais.

Por outro lado, em outro sentido, mais difícil ainda a articular, todas elas participam do lugar onde se encontram e da época onde elas florescem. E isso é tão verdadeiro do bazar marroquino como de qualquer outro. Como instituição social e, mais ainda, como um tipo econômico, ele compartilha semelhanças cruciais com o chinês, o haitiano, o indonésio, o iorubás, o indiano, o guatemalteco, o mexicano ou o egípcio – para nos atermos aos casos melhor descritos. Mas como expressão cultural, ele tem um caráter que lhe é próprio.⁹ (Geertz 2003: 79-80).

Dessa maneira também compreendo a feira do Guamá, com semelhanças à outras feiras e/ou mercado (ou ainda souks ou bazares); semelhanças

essas que se pode perceber ao encontrar uma. Como exemplo dessas similitudes, observo o encontro (Geertz 2003), o corpo a corpo para a realização dessa relação; mas com particularidades culturais entre si, ou seja, aquelas formas sociais construídas em seu seio transformam um mero consumidor em indivíduos com conexões pessoais e culturais específicas àquela forma.

Observando e interpretando as múltiplas interações que se tocam, que se encontram, estabelecidas em pontilhismos – como em uma pintura impressionista, onde cada ponto, cada universo pontual corrobora para a construção de uma forma, o quadro (Maffesoli, 1995) –, ocorrendo de formas múltiplas e concomitantes, pode-se compreender as valorações estéticas ali encontradas. Essas relações ocorrem nos momentos das trocas, sobretudo das trocas simbólicas privilegiadas pelo *estar-junto* – do riso, da fala, das posturas corporais, das expressões, dentre outras tantas possíveis a serem abordadas – e mais intensas do que as relações econômicas estabelecidas ocorridas ali.

Pensar o processo seria pensar a relação de todos os elementos que compõem a feira, que a

⁹ Como no original: “Par ailleurs, en un autre sens, plus difficile encore à articuler, elles participent toutes du lieu où elles se trouvent et de l’époque où elles déploient. Et cela est aussi vrai du bazar marocain que de n’importe quel autre. Comme institution sociale, et, plus encore, comme type économique, il partage des ressemblances cruciales avec le chinois, l’haïtien, l’indonésien, le yoruba, l’indien, le guatémalteque, le mexicain ou l’égyptien – pour s’en tenir à quelques-uns des cas les mieux décrits. Mais comme expression culturelle, il a un caractère qui lui est propre.” (Geertz 2003: 79-80). Tradução livre da pesquisadora.

envolvem, que a tocam de alguma maneira, mesmo o mais ínfimo detalhe, mesmo o mais ínfimo dos elementos, pois, como observa Waizbort (2000) a propósito desse pensamento em Simmel, “A “forma” do procedimento vale tanto ou mais do que o “conteúdo” a que se chega” (Waizbort 2000: 21). Ou seja, a forma do procedimento determina o resultado obtido, porque ele, o procedimento, em si já é um conteúdo, já é um resultado, um resultado maleável. Somente com uma descrição exaustiva, uma abordagem formista – que pode ser comparada às abordagens mais contemporâneas e mais conhecidas de Paul Ricoeur (1999) e Geertz (1989) –, dos elementos pertinentes ao objeto estudado, é que poderemos nos aproximar do fenômeno em toda a sua complexidade.

À GUIA DE UMA CONCLUSÃO

A trilha etnográfica é sempre um labirinto, não obstante o necessário horizonte de uma paisagem a apresentar – no caso das etnografias feitas para conformarem teses, dissertações, relatórios e prestações de contas de bolsas e projetos e outras paisagens afins. Recorro a Ingold (2008), mais uma vez, para falar dessas paisagens:

...essas múltiplas ‘paisagens’ não se referem ao mundo da prática e da produtivamente habitado. Elas se referem aos mundos virtuais

criados pela captura das experiências incorporadas e perceptuais da habitação e pela sua devolução, em formas artificialmente purificadas, para interpretação e consumo (Ingold 2008: 2)

Ingold (2008) está falando aqui, como se percebe, da adequação da pesquisa à metodologia. O excerto é de um texto de 2008, mas num outro texto, publicado em 2015, ele é mais específico em relação a essa questão:

Ao ser empregada, a noção de metodologia transforma meios em fins, divorciando o conhecimento-enquanto-conteúdo dos modos através dos quais se conhece, e assim impondo um fechamento que é a própria antítese da abertura para o presente que a pedagogia pobre oferece. Se uma metodologia rica nos oferece conhecimento pronto, a pedagogia pobre abre nossas mentes para a sabedoria da experiência. Uma pertence à instituição da escola, e a outra, ao tempo da *scholè*; uma ao dédalo, a outra, ao labirinto (Ingold 2015: 34).

Penso que esta pesquisa se situa entre o dédalo e o labirinto, mas ressalto minha sempre presente disposição de, como disse Masschelein (2010), estar “presente no presente”. Comentando esse termo, Ingold (2008) observa que

O preço dessa presença é a vulnerabilidade, mas a recompensa é uma compreensão, fundada na experiência imediata, daquilo que está além do conhecimento. É um entendimento a caminho da verdade. É como diz Greig do poeta: conhecendo pouco sobre o mundo, ele vê as coisas elas mesmas (Ingold 2015: 34).

Aliás, a própria ação de estar no mundo iminentemente, ou seja, na vida cotidiana na qual é possível a imersão no mundo comum dos outros indivíduos, equivale a, repentinamente, se lançar num labirinto. Como mais uma vez diz Ingold (2008), a atenção de uma pessoa quando anda, quando está no mundo e tem uma postura imanente, equivale a de acompanhar “um mundo que não está pronto, que é sempre incipiente, que se encontra no limiar da emergência contínua” (Ingold 2015: 29).

Essa “emergência contínua” lembra o que, para mim, foi a experiência etnográfica de conviver com a feira durante os quase sete anos em que a realizei. Na etnografia sempre estamos à mercê do que acontece:

À medida que o caminho acena, o andarilho se submete, e fica à mercê daquilo que acontece. Caminhar, diz Masschelein (2010: 46), é ser comandado por aquilo que ainda não está dado, mas está a caminho de sê-lo (Ingold 2015: 29).

Espero ter estado presente no presente. Espero ter colocado em evidência os processos de minha experiência sensível na construção deste trabalho pautado por uma etnografia dos sentidos. Embora

isso, evidentemente, nem sempre tenha sido fácil... Não estava ali para fazer uma etnografia daquilo que foi, como observou Laplantine (2017):

Classificado(s), filtrado(s), purificado(s) para que subsista apenas do limpo, do correto e do explícito. [Pois] Somente são dignas de interesse as notas perfeitamente identificadas (em detrimento dos “ruídos”), as faces fotogênicas, as cores brilhantes, como o vermelho flamboyant ou o azul marinho, em detrimento da continuidade de cores mais “indecisas” que oscilam entre o vermelho e azul, como o lilás [lilases nas suas variações]. (Laplantine 2017: 75)¹⁰

Mas fazer uma etnografia da vida como ela é. Assim insisto em evidenciar aquilo que incomoda, que toca, que nos incomoda e toca, e que está diante de nós, ainda que muitas vezes precisemos negar – seja evitando um corredor com sujeira no meio, com mau odor, com qualquer coisa que possa nos incomodar.

Por outro lado, acredito que o fazer etnográfico que o pesquisador desenvolve ao longo de sua pesquisa de campo procura, ou deve procurar, encontrar uma consciência do seu estar no mundo pautado pelo estar no mundo do outro. Por isso, compreendo que toda etnografia sensorial é um procedimento fenomenológico, pois trata,

10 Como no original: “triées, filtrées, épurées pour que ne subsiste que du propre, du correct et de l’explicite. Seuls sont dignes d’intérêt les notes parfaitement identifiées (au détriment des ‘bruits’), les visages photogéniques, les couleurs franches comme le rouge flamboyant ou le bleu marine, au détriment de la continuité de couleurs plus «indecises» oscillant entre le rouge et le bleu, comme le mauve et le grenat.” (Laplantine 2017: 75).

sobretudo, da experiência do pesquisador no mundo do outro, ou seja, ela resulta do procedimento fenomenológico – compreensão/interpretação do outro – daquele que a desenvolve, que a constrói. Esse procedimento, ou postura fenomenológica, é uma tentativa de alteridade resultante da experiência sensível ao ver o outro, ao estudar o outro, ao tentar compreender e interpretar o outro, ou, ainda, estar sensível para as formas através das quais o outro se coloca no mundo.

Assim, entendo, a partir do pensamento de Magnani (2009), que a etnografia é uma interpretação, mas uma interpretação sobre o outro ou sobre o fenômeno que o outro produz – a cultura, dentre de tantas outras possíveis interpretações, como a arte também o é (Castro 2011; 2017).

...a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente (Magnani 2009: 135).

Dessa maneira, também partilho do pensamento de Favret-Saada (2005) sobre o *afetamento* que o pesquisador sofre em campo, pois o que se passa no campo quando somos afetados

...é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. (Favret-Saada 2005: 159).

Ser afetada é uma situação a qual demoramos certo tempo para nos darmos conta ou, por assim dizer, respondermos, compreendermos, ou melhor, nos percebermos a nós mesmos.

Importante ainda observar que partilho do entendimento de Favret-Saada (2005: 158) de que “ser afetado não tem a ver com uma operação de conhecimento por empatia...”, seja essa empatia tomada como um partilhar dos mesmos ideais e sentimentos e/ou das mesmas percepções de mundo, ou empatia enquanto uma comunhão de afetos, ou ainda das antipatias construídas ou encontradas no campo. Ser afeto significa a capacidade de se estabelecer em interação no campo – e tudo que ele traz com ele – de “mobiliza(r) ou modifica(r) meu próprio estoque de imagens, sem, contudo, instruir-me sobre aquele dos meus parceiros.” (Favret-Saada 2005: 159). Ser afetada é cair no mundo da vida, é ser inautêntico (Castro 2015; 2017) é ser completamente envolvido pelas circunstâncias do campo, é quando “não podemos narrar a experiência; no momento que narramos não

podemos compreendê-la” (Favret-Saada 2005: 160), precisamos de tempo para podermos assimilá-la e, quiçá, interpretá-la, pois nela, e dentro dela, estávamos perdidos. E nesse lá estar, submersos, criamos dispositivos que engendram a reciprocidade! O que não implica em identificar-se com o nativo, mas implica sim, em trocarmos impressões, sensações, percepções e expressões, afetos e desafetos, e isso é ser recíproco. É também por essa questão que uma etnografia sensorial é aquela que mais nos aproxima dos fenômenos a serem compreendidos e interpretados, promovendo a possibilidade de uma construção do conhecimento a partir da consciência do próprio corpo em contato com o mundo, *na carne do mundo*, no campo.

REFERÊNCIAS

- Cardoso de Oliveira, R. 2003. *Sobre o pensamento antropológico*. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Castro, F. F. 2015. Intencionalidade, experiência banal e comunicação: esboço de prospecção fenomenológica do cotidiano. *Logos* 22 (2): 58-70.
- Castro, M. R. N. 2017. Aportes teóricos para pensar a feira enquanto forma social. *Revista Sociais e Humanas* 30 (2).
- Castro, M. R. N. 2018. Socialidades e sensibilidades no cotidiano da Feira do Guamá: uma etnografia das formas sociais do gosto. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Brasil.
- Castro, M.; Castro, F. 2016. Mercado, forma, don: Asimetrías de la sociación en un mercado en Belém (Amazonia). *Cuadernos de antropología social* 44.
- Castro, M.; Castro, F. 2017. No emaranhado do Guamá: trajetos etnográficos numa feira de Belém. *Ponto Urbe* 20.
- Clifford, J. 1991. Introducción: Verdades parciales, in *Retóricas de la Antropología*. Organizado por Clifford, J., e G. Marcus. *Retóricas de la Antropología*. Madri : Ediciones Júcar. p. 25-60.
- Clifford, J. 1983. On ethnographic authority. *Representations* 2: 118-146.
- Crapanzano, V. 2012. At the heart of the discipline: Critical reflections on fieldwork, in *Ethnographic fieldwork: An anthropological reader*. Editado por Antonius, C.G.M., J. A. Sluka, e R. Sluka, pp. 547-562. Malden: Blackwell.
- Csordas, T. J. 2012. "Intuition, revelation, in *Ethnographic fieldwork: An anthropological reader*. Editado por Antonius, C.G.M., J. A. Sluka, e Sluka R., pp. 540-546. Malden: Blackwell.
- Derrida, J. 1994. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Favret-Saada, J. 2012. The way things are said, in *Ethnographic fieldwork: An anthropological reader*. Editado por Antonius, C.G.M., J. A. Sluka, e Sluka R., pp. 528-539. Malden: Blackwell.
- Favret-Saada, J. 2005. Ser afetado. *Caderno de Campo* 13: 155-161.

- Gadamer, H.-G. [1986] 2006. *Vérité et méthode*. Paris: Le Seuil.
- Geertz, C. 2003. *Le souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar*. Saint-Denis: Ed. Bouchene.
- Geertz, C. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC.
- Howes, D. e Marcoux, J. 2006. Introduction à la culture sensible. *Anthropologie et Sociétés* 30 (3) : 7-17.
- Ibge. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010. Censo 2010: Pesquisa de orçamentos familiares. Rio de Janeiro: IBGE. http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/população/condicaodevida/pof/2009_2009/de_faul.s_html (acesso em 8 ago. 2021).
- Ingold, T. 2015. O dédalo e o labirinto. Caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos* 21 (44): 21-36.
- Ingold, T. 2008. Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano. *Ponto Urbe* 3.
- Laplantine, F. 2017. *Le social et le sensible : introduction à une anthropologie modale*. Paris: Téraèdre.
- Magnani, J. G. 2009. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos* 15(32): 129-156.
- Maffesoli, M. 1995. *La Transfiguration du politique*. Paris : La Table Ronde.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de La perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1985. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Masschelein, J. 2010. The idea of critical e-ducational research – e-ducating the gaze and inviting to go walking, in *The possibility/impossibility of a new critical language of education*. Editado por Gur-Ze'ev, I., pp. 275-291. Rotterdam: Sense Publishers.
- Pallasmaa, J. 2010. *Le regard des sens*. Paris: Éditions du Linteau.
- Pará. *Anuário Estatístico do Município de Belém*. 2011. Belém: Prefeitura Municipal de Belém.
- Peirano, M. 2006. *A teoria vivida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- Pink, S. 2009 [2017]. *Doing Sensory Ethnography*. London: SAGE Publications Ltda.

- Pink, Sarah. 2010. What is Sensory Ethnography. *National Center for Research Methods*. https://www.ncrm.ac.uk/resources/video/RMF2010/pages/18_Sensory.php (acesso em 20 de maio, 2020).
- Rabinow, P. 2012 [1997]. Fieldwork and Friendship, in Morocco, in *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Editado por A. C. G. M. Robben, J. A. Sluka, pp. 520-527. Malden: Blackwell.
- Ricoeur, P. 1999. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70.
- Schutz, A. 2012. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- Silva, C. A. F. 2012. O retorno ao mundo da vida: Merleau-Ponty, leitor de Husserl. *Revista Filosófica de Coimbra* 41(1): 11-32.
- Simmel, G. 2006. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Tyler, S.1991. Etnografia postmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento, in *Retóricas de la Antropología*. Organizado por J. Clifford, e G. Marcus, pp. 183-204. Madri: Ediciones Júcar.
- Waizbort, L. 2000. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Edições 34.
- Weber, M. 2009. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UNB.

UMA CIDADE NÃO TÃO NO 'MEIO DO MUNDO' ASSIM... PAISAGENS E IDENTIDADES EM MACAPÁ, AMAPÁ

Newan Acacio Oliveira de Souza  

Mestrando PPGAS/UFSC

submissão: 02/03/2020 | aprovação: 18/08/2021

RESUMO

Este artigo tem como intuito problematizar as paisagens das cidades, em especial, da cidade de Macapá, no Amapá, a partir do que se denomina Arqueologia da Paisagem. A pesquisa foi construída a partir de uma interlocução entre Arqueologia, Antropologia, Arquitetura e Urbanismo, Geografia e Artes Visuais, e tem como enfoque as diferentes formas de se representar as paisagens, suas nuances nas formações identitárias e seus mais diversos regimes de conversação. Assim, foram analisadas canções, fotografias e o atual Plano Diretor Urbanístico da cidade buscando suas dissidências, (des) caminhos e poéticas que reverberam no acontecer citadino.

Palavras-chave: Arqueologia da Paisagem; Cidade; Macapá.

CITY NOT SO MUCH IN THE “MIDDLE OF THE WORLD” AS IT SEEMS... LANDSCAPES AND IDENTITIES IN MACAPÁ, AMAPÁ

UNA CIUDAD NO TAN EN EL ‘MEDIO DEL MUNDO’... PAISAJES E IDENTIDADES EN MACAPÁ, AMAPÁ

ABSTRACT

This paper aims to problematize city landscapes, specifically the city of Macapá / Amapá, from the standpoint of Landscape Archeology. The research was built on a dialogue between Archeology, Anthropology, Architecture and Urbanism, Geography and Visual Arts, and it focuses on the different ways of representing landscapes, their nuances in identity formations and their most diverse dialogue regimes. Thus, songs, photographs and the current Urban Master Plan of the city were analyzed in the search for their dissent, (discordant) paths and the poetics that reverberate in the city’s happening.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo problematizar los paisajes de las ciudades, especialmente la ciudad de Macapá / Amapá, a partir de lo que se llama Arqueología del Paisaje. La investigación fue basada en un diálogo entre Arqueología, Antropología, Arquitectura y Urbanismo, Geografía y Artes Visuales, se centra en las diferentes formas de representar paisajes, sus matices en las formaciones de identidad y sus más diversos regímenes de conversación. Así, se analizaron canciones, fotografías y el Plan Maestro Urbano actual de la ciudad en busca de su disidencias, (dis) caminos y poéticas que reverberan en la ciudad.

Keywords: Landscape Archaeology; City; Macapá.

Palabras clave: Arqueología del Paisaje; Ciudad; Macapá.

INTRODUÇÃO

Chove em Macapá. Chove como se o mundo fosse acabar ou mesmo as águas do rio Amazonas fossem engolir a cidade por inteira, desde a Ponta da Fortaleza até o Marco Zero, São José nenhum iria barrar. Mesmo com tanta chuva, tem gente correndo de uma calçada a outra, vendedores e locutores buscando clientes a serem conquistados pelo centro comercial e o calor continua “sem tréguas”. O meio do mundo por ali faz-se pelas lentes de câmeras e cadernos de campo. Entretanto, e se o meio do mundo não fosse tão por ali assim?

Questiono-me, há algum tempo, se essa onírica e paradisíaca construção de lugar é “tão macapaense assim”, ou mesmo o que significaria tal expressão. Constrói-se cidade ao navegar pelos rios, ao deles se fazer cenário televisivo, estampá-los em galerias e camisetas. As identidades dessa cidade são timidamente postas, escolhidas, ressaltadas, diferenciadas de tantas outras a recheiar a Amazônia. Aqui, “na esquina do rio mais belo, com a linha do equador”, parafraseando Zé Miguel, tento compreender minha posição nesse emaranhado, o estranhamento incessante ao construir narrativas, agora na Academia, de como compreender a construção de versões de cidade a partir de um reconhecimento e realização material das identidades.

Minhas inquietações se fundam em compreender, o tanto quanto possível, como essa construção e tantas outras falam sobre essa cidade, seus fluxos e habitantes. Para Magnani (2002: 11), o olhar “de perto e de dentro” com intuito de discorrer sobre configurações que fogem, ou não são o foco, das análises em macroescala (“de longe e de fora”) propiciam pensar as cidades contemporâneas a partir de suas heterogeneidades e sociabilidades. Entretanto, para esse autor, há também esse “olhar de passagem” que se caracteriza como “cujo fio condutor são as escolhas e o trajeto do próprio pesquisador” (Magnani 2002: 18), e que de seus caminhos pela cidade observa diferentes atores sociais. Proponho ao longo desse texto, intercambiar essas aproximações, ora de “passagem” e por outros momentos “de perto e de dentro”.

A cidade de Macapá é aquela do “meio do mundo”, a Linha do Equador está aqui para comprovar, o rio Amazonas e seu balançar incessante de águas concorda enquanto a tímida e voraz Floresta Amazônica assiste. São desses elementos, de seus usos, assimilações, e porque não dizer de suas próprias criações no imaginário que a cidade se faz, e como essas mesmas identidades paisagísticas macapaenses estão em uma infinita conversa.

E, sem delongas, em Macapá, tão ao Norte do país, essas tais identidades, foco em minhas

reflexões, são calcadas (em parte) em suas características ambientais e geográficas. A confusão pode ocorrer ao se postular enquanto de demasiada importância apenas tais características (ambientais e geográficas), ou seja, que dizer que até a coordenada geográfica mais cartesiana, nesse caso restrito, pensada nas dinâmicas da vida contemporânea e seus derrames, podem ser imbricadas das mais diferentes, horizontais e experimentais cosmologias, cosmogonias e construções sociais.

As considerações que se seguirão ao longo desse texto são frutos e (in)certezas de meu trabalho de conclusão de curso em Arqueologia, que se desenvolveu no âmbito do Lume Observatório das Coisas Contemporâneas (LOCCO), na Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Minha pesquisa e, principalmente, a gama de divagações e problematizações dela proveniente são acerca da ciência arqueológica enquanto propulsora de discursos sobre as cidades contemporâneas. Questiono-me, tanto nos títulos e subtítulos aqui presentes quanto naqueles que compuseram minha monografia, o quanto no meio do mundo realmente estamos. E de que forma, a partir de quais usos, nós nos abraçamos nesse “slogan”.

Com enfoque na cidade de Macapá, capital do estado do Amapá, busquei discutir sobre suas

paisagens, seus agentes e suas representações paisagísticas e como nos contam histórias sobre suas construções identitárias. Assim, estruturo a metodologia em questão a partir da análise de três diferentes suportes: letras de canções, fotografias e plano diretor e urbanístico, com o intuito de compreender como a cidade é representada a partir de elementos da “cultura popular” e pelo poder público. Objetivo esboçar uma reflexão sobre como as paisagens são formuladas e agenciadas enquanto “entes identitários”, das formações a partir da relação dessas pessoas com as águas e terras. Essa cidade, como todas as outras, fala sobre si (entendendo que ela é feita de diferentes grupos, negociações, conflitos e agentes) nos mais diversos regimes de conversação e formas expressivas.

Como cientistas, busca-se “ordem” nesse dito caos urbano, aproximação essa passível de disputa e que apresenta uma (das tantas) perspectiva sobre as urbes. Magnani (2002) e Agier (2015) discutem acerca desse aspecto (o caos), demonstrando que são centrados na homogeneização da experiência nos núcleos urbanos. Desse “caos” tentam-se traduções em pesquisas, entretanto, como Fonseca (1999) relata, passa-se longe com essas tentativas de organização estéril. Justamente nas “bagunças” que as mais profícuas interpretações podem surgir. Ao compreender que estudar as cidades

contemporâneas é lidar com uma “bagunça de tempos e coisas, memórias e pessoas” (Gonzalez-Ruibal 2006:115)¹ instituem-se, ou melhor, se fazem Arqueologias das mais diversas, carregadas de envolvimento, desamores e ritmos do pulsar citadino.

Essas formas de pensar/fazer Arqueologia se situam, como Reis e Cabral (2018) disseram, indo de encontro ao “mal” dessa área do conhecimento, o “passado”. Ao utilizar essa categoria, não apenas como fator de delimitação, ou mesmo de “legitimação”, mas enquanto ponto de convergência ou divergência se reinventam propostas. Exemplos vão desde a Arqueopoesia de Lara Passos, costurada a partir dos versos em uma perspectiva “crítica, afrocentrada, feminista e contra-hegemônica” (Passos 2019: 15), que tensiona como se ensina e se aprende Arqueologia, à pesquisa de Alice da Conceição Teixeira (2019), que se centra na compreensão dos processos de construção mútua entre as fábricas da indústria da pesca e as mulheres que ali trabalharam, em uma pequena cidade do litoral gaúcho, refletindo sobre as dinâmicas de violência e dominação dentro desses espaços a partir das histórias de vida dessas trabalhadoras que se relacionam com o cotidiano da pesquisadora. Outras importantes contribuições são as pesquisas de Shay

de Los Santos Rodríguez (2019) e Violet Baudelaire Anzini (2021), que utilizam de suas vivências enquanto pessoas transgêneras para demonstrar as invisibilizações, dinâmicas e normatizações que corporalidades não cis-heterossexuais são impostas e como suas resistências.

Em variados momentos, minha escrita pode soar quase que a romantizar o estar/ser-cidade, mas esse não é objetivo. Proponho, em coro, com tantos e tantas autores/as (para citar alguns e algumas: Foucault 1989, 2014; Ingold 2018, Heller 2016, Magnani 2002, 2009, Prats 1997, Rocha & Eckert 2001, Sontag 2009, Woodward 2000), uma cidade que é vista mais do que como um aglomerado de pessoas e prédios, é um caminho de compreensão de suas próprias multitudes. Para o exercício aqui proposto, que nasce em uma busca de tratar das paisagens citadinas de Macapá, as palavras de Magnani (2009) corroboram em “grau e número”

(...) mais do que um mero cenário onde transcorre a ação social, é o resultado das práticas, intervenções e modificações impostas pelos mais diferentes atores (poder público, corporações privadas, associações, grupos de pressão, moradores, visitantes, equipamentos, rede viária, mobiliário urbano, eventos, etc.) em sua complexa rede de interações, trocas e conflitos. (Magnani 2009:132).

¹ No original: “(...) mess of times and things, memories and people (...)”. Tradução de responsabilidade do autor.

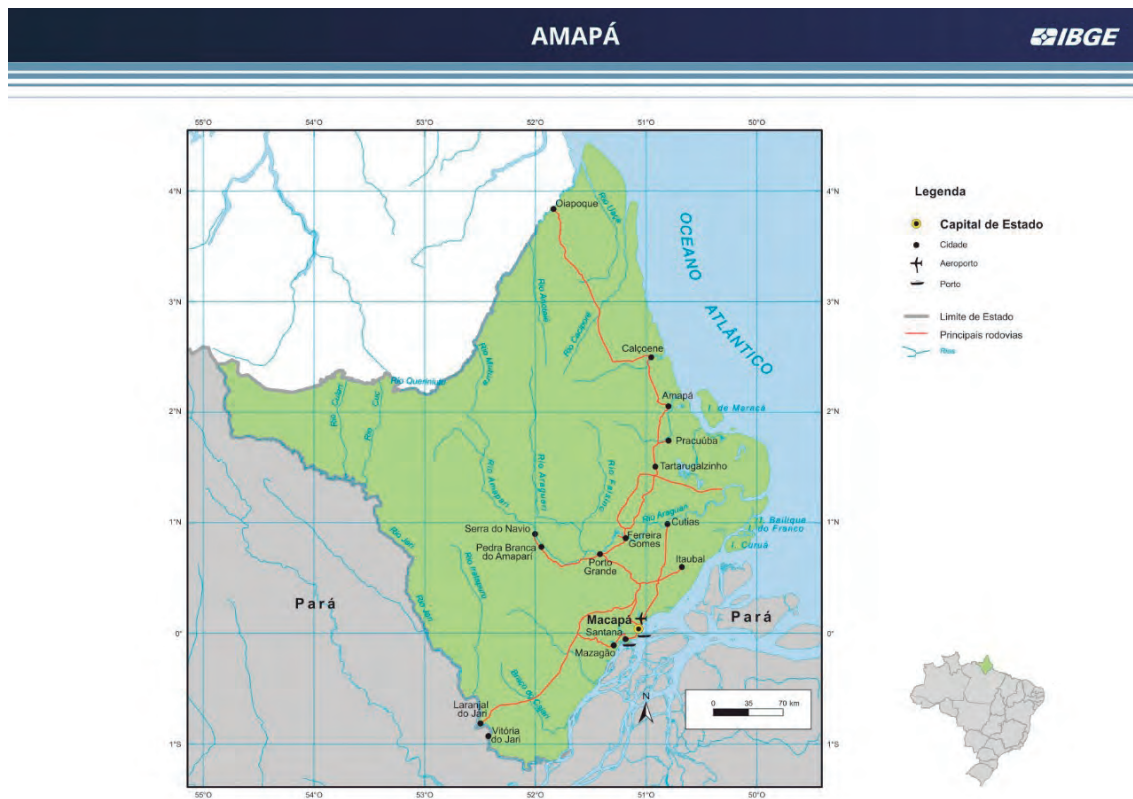


Figura 1 - Mapa de Macapá em relação ao estado do Amapá e ao Brasil.
 Fonte: IBGE².

As cidades são as misturas dos tempos, das interações ocorridas ao acaso e daquelas explicitamente planejadas. Nessa perspectiva, Macapá é tratada ao longo deste texto, como um lugar a ser compreendido a partir de sua totalização pelas singularidades, generalizações, influências e pessoas (Magnani 2002).

Desse modo, nos seguintes tópicos destrincharei minhas divagações a partir do que fora brevemente

delimitado. Inicialmente, em *Estratigrafias do Cotidiano*, proponho uma discussão acerca da Arqueologia da Paisagem e Contemporânea, com o intuito de guiar o caminho teórico-prático escolhido. Trago também considerações sobre o processo de construção da pesquisa. Em um segundo momento, em *Construções identitárias na margem esquerda do Amazonas*, esboço comentários sobre as relações imbuídas em

² Disponível em: https://geoftp.ibge.gov.br/produtos_educacionais/mapas_tematicos/mapas_do_brasil/mapas_estaduais/politico/amapa.pdf

aspectos de escolhas e sobreposições sobre tal conceito (identidade). Em *Microfones, Fotografias e Decretos*: “te faz Macapá! apresento recortes do material utilizado em minha pesquisa e busco tensionar algumas das categorias apresentadas no decorrer dessa escrita, como o processo de construção das identidades de sujeitos amazônicos em Macapá pelas fotografias, músicas e legislações. E por fim, o tópico *Considerações: indo além do lugar de tantas bacabas*, encerra, neste exercício, minhas contribuições, enxergando a cidade por outras marés, enquanto pesquisador e “nativo”.

1 ESTRATIGRAFIAS DO COTIDIANO

Ao tratar de paisagem urbana, construída social, cultural e ideologicamente nos mais diversos níveis, tive um desafio principal, pelo menos nos primeiros momentos, já que tantos outros surgiram: como acessar essas conjunturas e compreender essa cidade múltipla? Transitei entre as análises de planos urbanísticos e planos diretores para músicas e fotografias enquanto respostas satisfatórias para minhas inquietações. Esse questionar é fruto de repensar categorias ou dinâmicas de representação sobre a cidade de Macapá e se desenvolve na escuta e leitura atenciosa de suportes que trouxessem a paisagem da cidade em sua centralidade ou a “regesse” em

algum nível, buscando assim discorrer sobre identidades e a urbe.

A paisagem na Arqueologia, seu conceito e aplicação, é compreendida das mais diversas formas em outras áreas do conhecimento, essas mesmas possibilidades se multiplicam. Para Besse (2006), na relação entre Geografia, Paisagem e Fenomenologia, tal conceito (paisagem) é posto a partir da experiência, é situado a partir de uma dimensão da vida, logo para este autor,

A terra é paisagem, mais precisamente ela é cultura, expressão do movimento da existência humana na superfície da Terra. Se a paisagem “diz” alguma coisa ao ser humano que a considera, é fundamentalmente porque a paisagem é marcada pela historicidade. E o que ela diz ao ser humano é a contingência da existência a necessidade da obra e da ação. (BESSE 2006: 95, grifo do autor).

Na Antropologia, Silveira (2004) utiliza de duas perspectivas para tratar deste fenômeno, a primeira delas na compreensão de como grupos humanos modelam o mundo “natural” e assim são, a certo modo, por esse mundo “modelados”. A segunda perspectiva atribui a leitura da paisagem enquanto de aspecto polissêmico e, por conseguinte, temática transdisciplinar a qual diferentes aportes teórico-metodológicos se fazem necessários. Silveira (2004) dirá que a paisagem,

Pulsa e vibra por si mesma existindo uma mobilidade que lhe é inerente. Carrega consigo a representação e todo o fundo mítico aderido ao seu corpo persiste nas suas características biofísicas, re-situadas em ordens de significação de imagens. Através do processo de culturalização da paisagem surge a aura e nomeação do lugar – a toponímia resguardando um ‘mito de fundação’, como dimensão primeva na sobreposição de camadas da memória -, enquanto dimensões da dinâmica do imaginário e dos sentimentos a ela vinculados. Ela é um paradoxo criativo, pois enquanto complexidade ecossistêmica e produto humano, abarca o sujeito e está para além dele, encompassando-o no espaço-tempo. (Silveira 2004: 171).

É nessa polissemia (Silveira 2004, 2009) teórica, prática e, quase semântica do que é paisagem que se desenha a cidade nos estudos urbanos, seja na Geografia ou Antropologia ou, como será visto a seguir, também na Arqueologia. Assim, desenha-se, fotografa-se, canta-se e escuta-se a cidade.

Para autores como Fagundes e Piuzana (2010), na Arqueologia, a paisagem pode ser vista como uma construção social, o que altera e amplia as percepções do que seria um sítio arqueológico, por meio da presença de aspectos que demonstram a sua continuidade utilitária (simbólica) ao longo do tempo. Proporcionando análises que *trazem à tona* e que é característica de tal ciência: continuidade e mudança, simbolismo, obtenção de recursos, ocupação territorial. Portanto, é necessário explorar as relações que nesse espaço

se constituíram, dessa forma, traçando uma linha de continuidade relacionada às formas de análise a partir das informações obtidas, embarcando dentro das técnicas, métodos, processos epistemológicos e conceituais (Fagundes & Piuzana 2010, Fagundes 2014).

Para Sousa (2005), o desenrolar das compreensões da paisagem dentro da Arqueologia, em um breve paralelo com a Geografia Cultural, se dá com as mudanças teóricas e epistemológicas dessas áreas do conhecimento e suas inspirações na Antropologia, Filosofia e Teoria Social. A autora delimita que a presença da categoria paisagem, dentro dos estudos arqueológicos, nasce de sua compreensão enquanto um artefato e, portanto, objeto de análise. É necessária a compreensão de que essa perspectiva também é passível de alteração, o que de fato acontece. Sousa (2005) demonstra que tais mudanças propiciam considerações das paisagens atuando nas dinâmicas da vida social de diferentes sociedades, participando e construindo normatizações, valores, processo de exclusão e resistências. Nesse ínterim,

[...] abordagens mais amplas vêm sendo desenvolvidas, discutindo o significado da paisagem para quem a construiu ou para quem veio a ocupá-la, fortemente calcadas em um enfoque teórico sociopolítico, cujo objeto de estudo não é apenas a paisagem, como cultura material, mas, também, o homem que com ela interage. Nesses termos, a paisagem

não se constitui em um mero reflexo de processos socioculturais, mas atua como um de seus fatores constitutivos. (Souza 2005:295).

Pelas próprias divergências e (in)congruências do que é, em vias de fato, essa tal paisagem é que a construção de novas abordagens, metodologias e possibilidades são cada vez mais necessárias. Mesmo na Arqueologia e sua 'tradição' na temática, esses mergulhos devem ser precisos e repetidamente realizados. Não esquecendo "Binford e sua trupe" (Souza 2019:21) e suas contribuições, mas que seja possível desprender de uma Arqueologia sem envolvimento.

Das novas e velhas formas que se estudam as paisagens "arqueológicas ou não", dos mais diversos envolvimento, estranhamentos e temporalidades, trago ainda alguns desses exemplos, enquanto inspirações, como os trabalhos de Thiesen (1999, 2011). No primeiro deles, a autora pensa o conceito de paisagem e sua relação com a cidade, a própria paisagem urbana no centro histórico de Porto Alegre (RS). No segundo, ela pensa as relações de identidades imigrantes e materialidades na cidade do Rio Grande (RS).

Essa autora traça, a partir de suas pesquisas, como que as paisagens das cidades se constroem e materializam dinâmicas de exclusão, escolha de identidades e representações dos grupos sociais. Ao

trabalhar com diferentes grupos, entretanto com um aspecto em semelhança – as arquiteturas –, Thiesen estipula o urbano, esse em constante remodelação e formado de disputas enquanto área de estudo da Arqueologia. Nesses caminhos, ela demonstra as múltiplas possibilidades de se trabalhar com a cidade, suas arquiteturas e identidades a partir das paisagens e seus processos de formação.

Também os trabalhos de Silva (2006, 2009, 2010) discutindo paisagem e suas relações com a identidade do tropeirismo no Rio Grande do Sul, em uma perspectiva interdisciplinar, trazem uma linha de contribuição importante, pois traz diferentes conceitos ao trabalhar a Arqueologia e suas ferramentas teórico-metodológicas frente às áreas do conhecimento múltiplas, que conversam e se complementam para compreender um fenômeno em específico. Nesse caso, como já referido para diferentes autores, os estudos sobre o Urbano (Magnani 2002) e a Paisagem (Silveira 2004, Sousa 2005) se fundam entre campos disciplinares, em profícuas e necessárias fronteiras.

Para Tramasoli (2015, 2017), em suas considerações sobre as paisagens da "cidade cinza" (Rio Grande), o fazer Arqueologia está circunscrito em múltiplas temporalidades, sendo o tempo contemporâneo um desses. O autor argumenta que a Arqueologia procura compreender "a vida social a partir da dimensão material do mundo"

(Tramasoli 2017: 199), essa ainda é circunscrita a partir da relação de diferentes entes. Ao problematizar aspectos relacionados às edificações e ruínas por suas “andanças” em sua cidade natal, o autor demonstra que é possível rever categorias familiares geograficamente e temporalmente.

Pellini (2009, 2011), em contrapartida, realiza trabalhos com enfoque central nas percepções fenomenológicas na paisagem e sua contribuição dentro da Arqueologia. As perspectivas propostas para esse autor são de grande contribuição para pensar que, além dos aspectos materiais, as paisagens são constituídas pela sua experimentação. São formadas e formam sensações, cheiros e sons, e por esses aspectos podem ser postas à análise.

Ao tratar da delicada e invisibilizada relação das trabalhadoras sexuais e a cidade gaúcha de Pelotas, Costa (2020) traz a participação e o protagonismo dessas mulheres na construção das paisagens da cidade em temporalidades distintas. Utilizando diferentes fontes, como as iconográficas, as jornalísticas, as históricas e as etnográficas, possibilita um diálogo entre o contínuo processo de formação das paisagens urbanas, demonstrando relações de poder desiguais, resistências e formas não hegemônicas de representar a cidade.

Dentre tantos conceitos e considerações, Pellini (2011) traz o seguinte,

Paisagens não são materialidades inertes que estão esperando para serem exploradas, da mesma forma que uma casa não é construída apenas para abrigar pessoas. Elas são contextualizadas, sentidas, cheiradas, tocadas, utilizadas nos termos da identidade individual e coletiva a partir de um conhecimento cognitivo (Pellini 2011:21)

Parto dessa forma de pensar paisagem, longe do ideal de receptáculo ou cenário de uma ação humana que a transforma e modela, mas a encarando enquanto agente essencial nos processos de significação.

As idas e vindas entre teorias, livros e cópias das mais amassadas, direcionam, a contragosto de alguns, à Antropologia Ecológica de Tim Ingold. Parte de suas ideias é transmitida de forma deveras interessante para articular novas teorizações e aplicações do que é essa bendita paisagem. O autor, em *Estar vivo - Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição* (2018), traça a sua discordância com a utilização do termo “paisagem” para conceituar novas percepções das interações dos mais diversos sujeitos (coisas) no plano físico e, conseqüentemente, limitando as verdadeiras relações que ocorrem no “mundo-tempo”. Para ele:

Ao invés de pensar em nós mesmo apenas como observadores, trilhando nosso caminho ao redor dos objetos espalhados pelo chão de um mundo já formado, devemos imaginar-nos, em primeiro lugar, como participantes, cada um imerso com todo o nosso

ser nas correntes de um mundo em formação: na luz solar nós vemos, a chuva na qual ouvimos e o vento no qual sentimos. Participação não se opõe a observação, mas é uma condição para isso, assim como a luz é uma condição para se ver as coisas, o som para ouvi-las, e a sensação para senti-las. (Ingold 2018:197).

Estar e colocar-se na paisagem, termo que aqui não fora banido e sim posto a diferentes significações, é mais do que sentir, ver ou ouvir o mundo, é realizar isso com o mundo e com todos os seus formadores. Assim, “ver o céu é *ser* o céu, uma vez que o céu é a luminosidade e a percepção visual do céu é uma experiência de luz” (Ingold 2018: 197, grifo do autor). Trago isso para dizer que somos a paisagem, estamos em fluxo com ela e a partir dela. Somos a cidade e as transformações que nelas são (im)perceptíveis.

Propus, como uma das formas de análise de material empírico da pesquisa, a interpretação de diferentes suportes artísticos ou não, que fossem propulsores de narrativas sobre a cidade de Macapá. Essas escolhas situam-se, como Velho (2003) aponta, nos estudos urbanos no Brasil (em especial, a Antropologia), relacionadas às dinâmicas atribuídas ao sujeito que realiza a pesquisa, ou seja, das relações por mim construídas, de materiais que estiveram presentes, também, na minha formação identitária. A partir de então, busquei “estratigrafar” os cotidianos macapaenses

como um exercício de fazer Arqueologia em um contexto amazônico contemporâneo, a partir de diferentes temporalidades e enfoques teóricos, metodológicos e empíricos. Assim,

Para se elaborar uma interpretação do significado de uma determinada paisagem, é preciso identificar os diferentes discursos que atuam na sua configuração, lidando, concomitantemente, com dois níveis de observação: um que diga respeito à vida social num plano geral, e outro, associado às relações de poder em particular; em ambos se deve procurar compreender como essas relações são constituídas, reproduzidas e contestadas. (Sousa 2005: 296-7).

Por conseguinte, ao trazer as proposições de Sousa (2005), busco esses dois níveis de observação nas músicas, fotografias e plano diretor e urbanístico. Nesse caso, os dois níveis de observação aqui incorporados são entendidos enquanto fluidos, possibilitando aproximações de “passagem” e “de perto e de dentro”.

Aliado ao processo de buscar novos sentidos e formas na Arqueologia tive o desafio de utilizar de práticas, narrativas e construções cotidianas a mim tão corriqueiras como fonte de pesquisa. É intrínseco que esses desafios colocados ao longo da construção da pesquisa não são inéditos e que há uma vasta bibliografia sobre os “desamores de falar sobre casa”, entretanto, deve-se marcar as nuances a partir das particularidades dos diferentes casos, a

fim de compreender que o fazer ciência é plural e que, ao mesmo tempo, deve ser encarado enquanto um constante exercício de metalinguagem.

Os cotidianos, as práticas cotidianas ou, até mesmo para alguns, a cultura, são os fluxos e redes nos quais imersos nos encontramos e estão em constante construção. O cotidiano pelas palavras da filósofa húngara Agnes Heller (2016) é

A vida cotidiana é a vida do homem *inteiro*; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, colocam-se “em funcionamento” todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, ideias, ideologias. (...) A vida cotidiana não está “fora” da história, mas no “centro” do acontecer histórico: é a verdadeira “essência” da substância social. (Heller 2016:37-8).

Assim, músicas, fotografias, planos diretores e urbanísticos são constituintes dessa cotidianidade e integram a essência da substância social, permeando a construção das identidades, das políticas de patrimônio e dos mais diversos fluxos presentes na cidade e suas disputas. As estratigrafias do cotidiano são as diversas camadas (in)visíveis e seus desdobramentos com enfoque em compreender, ao menos a partir de um espectro, ao que se misturam categorias, como memória, paisagens e identidades no acontecer urbano.

2 CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS NA MARGEM ESQUERDA DO AMAZONAS

Ao discorrer sobre identidades e sua complicada conceituação nas ciências humanas e sociais, já que em termos teóricos as divergências são encontradas das mais diversas, incongruentes e eloquentes formas, cabe pensar, no contexto trabalhado, que os aspectos identitários são postos enquanto material e culturalmente construídos (Woodward 2000). A margem esquerda do Amazonas é, além de uma coordenada e característica geográfica importante, um atributo de identificação e de construção identitária, paisagística e urbanística dessa região

Como a cidade se representa e é representada conta, canta, fotografa e grita sobre a identidade que lhe é construída e imposta. As construções de identidades para Woodward (2000) envolvem relações de poder que definem o quê/quem é incluído e excluído desse processo (Souza 2019). A marcação das diferenças é outro dos pontos centrais dessas formações, ou seja, ressaltar as características de divergência dos outros, aqui pensados enquanto grupos étnicos, cidadãos e/ou sociais diferentes, faz parte do processo de autoconstrução de sua própria identidade (ver Douglas 2014, Hall 2000, Woodward 2000). Não apenas a “diferença” é de demasiada importância para a compreensão da construção de uma identidade e seus mais variados

e profícuos desdobramentos, mas como também a representação. Sobre isso, Hall (2000) diz

Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios” (Hall 2000: 109).

Representar-se é uma busca incessante de autoconhecimento e reconhecimento, são essas práticas que dão tônicas às diversas camadas da vida cotidiana, suas paisagens e fluxos em transformação. Com enfoque na cidade, em especial, Macapá, cabe discorrer sobre como essas identidades em constante mutação são sobrepostas, misturadas, condensadas e modificadas entre rios, trapiches e as mais diversas interações sociais, sejam elas o “sobe e desce” nas paradas de ônibus, os compartilhamentos on-line de fotografias ou os decretos de uma lei municipal.

Gostaria de ressaltar que é a partir desses suportes: letras de músicas, fotografias e Plano Diretor que pude, ao menos no possível, compreender como as paisagens são intrinsecamente ligadas aos processos de construções identitárias, perpassadas pelos mais

diversos fatores, sejam eles as políticas públicas de regimento de desenvolvimento aos movimentos de pertencimento. Por conseguinte, a análise que busco, aos tropeços e acertos, através da paisagem, é centrada não apenas em sua compreensão enquanto aporte físico dessas construções ou a inércia de um papel passivo das relações, ou até mesmo sua interação a partir de que constrói e é construída pelo humano. Traço por paisagem e seu estudo (enquanto pautado em compreender sua constituição, e não sua realidade “dada”) a partir de processos mútuos e indissociáveis de seus aspectos geográficos, sociais, políticos, culturais, seus sons, cheiros, tempos e bagunças.

3 MICROFONES, FOTOGRAFIAS E DECRETOS: “TE FAZ MACAPÁ!”

Iniciarei este tópico, o maior deste texto, a propósito, definindo com maior profundidade os três suportes empíricos utilizados durante o desenvolvimento das considerações aqui sobrepostas: músicas, fotografias e Plano Diretor.

O primeiro desses suportes são as letras de músicas, previamente selecionadas em razão de suas temáticas. Foram escolhidas as canções de três intérpretes amplamente conhecidos no cenário musical amapaense e que são popularmente conhecidos por suas composições e interpretações na MPA (Música Popular Amapaense): Amadeu

Cavalcante³, Osmar Júnior⁴ e Zé Miguel⁵. Essa escolha foi realizada da seguinte forma: de Amadeu Cavalcante e Osmar Júnior foram escolhidas duas letras de cada intérprete e de Zé Miguel, três letras.

O segundo suporte empírico de pesquisa foi uma amostra de imagens de autoria do fotógrafo

Floriano Lima⁶, a partir de seu perfil na página de relacionamentos Facebook. A escolha dessas fotografias e formação de tal amostra foi realizada a partir de dois critérios centrais de seleção: (i)

imagens que tivessem como temática aspectos ligados à cidade de Macapá; e (ii) imagens que possuíssem números elevados de curtidas e/ou compartilhamentos. Dessa forma, foram selecionadas 26 fotografias do período entre setembro de 2018 a setembro de 2019.

O terceiro suporte e seu desdobramento foi o Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano e Ambiental de Macapá (Macapá 2004) e o Plano de Metas Macapá rumo aos 300 anos

3 Amadeu Cavalcante (Macapá, 2 de setembro de 1961) é um cantor e compositor brasileiro. Iniciou sua carreira profissional cantando nos bares de Macapá na década de 1980. Em 1989, lançou o primeiro disco da carreira, o LP *Sentinela Nortente*, em parceria com o também cantor e compositor amapaense Osmar Júnior, que compôs todas as canções. Em 1996, foi a vez de *Tarumã*, que traz na capa a pintura do artista plástico amapaense Da Gama, retratando a lenda folclórica do rio Calçoene, retratada na canção que dá nome ao disco. A partir de abril de 1997, Amadeu Cavalcante passa a integrar o quarteto Senzalas, junto com os músicos Zé Miguel, Val Milhomem e Joãozinho Gomes. (Fonte: Wikipédia Brasil).

4 Osmar Junior Gonçalves de Castro nasceu em Macapá, no dia 14 de junho de 1963. Autodidata, tornou-se poeta, compositor, cantor, cronista e produtor cultural em sua cidade situada no extremo Norte do Brasil, na Amazônia brasileira. É um dos principais nomes da música ideológica preservacionista da região. Seus temas se tornaram conhecidos pelas letras com expressões regionais e suas mensagens de denúncia às agressões do meio ambiente e da identidade cultural da Amazônia. Índios, negros e caboclos são poeticamente citados em suas canções. Na década de 1980 fundou junto aos seus parceiros Amadeu Cavalcante, Val Milhomem e Zé Miguel, o Movimento Costa Norte para investigação, divulgação e preservação da música produzida no Amapá e consecutivamente na Amazônia, mudando, assim, o panorama de música local. Compôs, nessa época, um álbum com dez músicas que falam da ecologia e injustiças sociais sofridas pelo povo amazônico. As fusões rítmicas universais trabalhadas em suas obras retratam a música amapaense de raiz com um toque bem popular, a partir do seu violão e canto. Sua música perluastra as devastações, as extinções, a biopirataria e a morte das culturas tradicionais da Amazônia, mas também é compositor de baladas românticas famosas na região. Por sua insistência em manter a identidade do seu povo, por sua participação na fundação do movimento musical Costa Norte, por sua paixão pela sua terra, tornou-se conhecido como o "Poetinha do Amapá". (Fonte: Diário do Amapá).

5 Um cantor que traz no coração o amor de sua gente e de sua raiz com a alma cheia de gente da floresta, com o perfume das matas e dos vivos, que tem morada no meio do mundo, onde o seu endereço é bem fácil, na esquina do rio mais belo, o Amazonas, com a linha do equador, bem no meio do mundo. Está entre os principais representantes da música da Amazônia, com valorização dos ritmos regionais, como o Marabaixo e o Batuque, elementos marcantes da cultura afro-amapaense. (Fonte: Diário do Amapá).

6 Floriano Lima é um fotógrafo amapaense que registra o cotidiano de Macapá. Suas fotografias relatam das cenas mais simples às mais complexas de nossa cidade. Começou a fotografar aos 12 anos de idade. O talento ele diz que herdou do pai, Luís Lima, que era comerciante e fotógrafo nas horas vagas. Suas obras vêm ganhando repercussão na internet. São imagens que mais parecem pinturas de lugares já desgastados com a ação do tempo. Como qualquer fotógrafo, ele começou de baixo, com máquinas simples, como versões da Kodak de 1980. (Fonte: Arte Amazon). *Ti. Graecta ina, vil clesse publi factuit in re orae nos patua nossolti, supio, mus et vid pultiaccivid cum tebus manum nen perio, su ceperum ac vivividemus, avo, Caterfes ercerios, esulina, publis nondam averei publice perfecur ut essentioccio inte patus; C. Pat, quam sesultum publiae, utercernum, noraris? Nos vid in demerei sen se mo inatortum dienirm andemus*

(Macapá 2018)⁷, dos quais pontos referentes às perspectivas patrimoniais, identitárias e de acesso à cidade foram discutidas e comparadas àquelas de caráter tido como mais artístico (músicas e fotografias).

Antes de adentrar as minhas considerações sobre os recortes anteriormente explicitados, gostaria de – em um breve exercício – realizado ao apresentar a seleção de material empírico. Na busca por canções, fotografias e planos, com intuito de falar sobre Macapá, estive frente a um dilema: o familiar. Mesmo que autores como Velho (2003, 2008) apresentem o familiar enquanto categoria já fundamentada de análise é importante discorrer sobre esse aspecto na construção desta pesquisa. Enquanto sujeito que habitou/habita tais paisagens carrego relações, trajetórias, histórias e opiniões. Deste invólucro social que serpenteio entre referenciais teóricos e culturais. E, assim, me situo nesse “multipertencimento”, descrito por Velho (2003:18), pesquisando as representações de um grupo a qual pertencço, a partir dos envolvimento com as músicas que são entoadas nas escolas, praças e rádios. Das fotografias que são compartilhadas nas redes sociais, e que pela internet chegam até mim, aos planos diretores

e urbanísticos descobertos por notícias e livros, realizo esse estranhamento.

Diferentemente do texto integral do trabalho de conclusão de curso, com breve divulgação e circulação, não me atentarei às análises de forma esmiuçada, entretanto, em um esboço dos principais eixos de discussão que se desenrolaram ao longo da escrita, construção e debate deste trabalho.

Início trazendo o apego ao som, à cidade que é paisagem, a paisagem que é cidade e que se mistura com os sons, com gritos, com batuques apressados e ritmos amazônicos na composição de paisagens sonoras urbanas (Vedana 2010). Por essa razão, a indissociabilidade e, em muitos momentos, o total esquecimento de que a paisagem também é formada pelos sons é que decidi tratar sobre as canções e o que elas falam sobre a cidade. Cabe ressaltar que este trabalho não se qualifica enquanto uma análise etnomusicológica, mas como uma forma de alçar novos horizontes sobre a temática a esse pesquisador que vos fala.

Afinal, o que é essa Música Popular Amapaense? O blog Cultura Amapaense responde acerca do “estilo” musical e de seus compositores da seguinte forma,

⁷ Projeto lançado pela Prefeitura Municipal no ano de 2018. Para maiores informações, acessar: 300anos.macapa.br.

As músicas feitas por eles contam a estória de nosso povo e seu dia a dia e de uma maneira bem poética seu jeito de viver, as músicas amapaenses já foram tocadas em alguns outros estados como Rio de Janeiro e foi muito bem aceita. (...) Música Popular Amapaense a nossa estória contada através de melodias nada mais belo para uma terra cheia de encantos e magia onde existe um povo acolhedor e hospitaleiro. (Cultura Amapaense, 2009).

Essa narrativa, retirada de um blog, traça algumas considerações importantes para esta pesquisa, principalmente ao tratar a música enquanto um agente que conta a história desse povo intrinsecamente ligado à água e suas raízes ribeirinhas, a partir, em sua maioria, da presença do rio Amazonas em seus versos, como também dos barcos, contos, causos e da saudade de uma “vida mais simples”. O que me gera questionamentos é o seguinte: o quanto a Macapá que hoje vivenciamos faz ou não coro a essas canções? (Souza 2019).

Durante os “mergulhos” e apreciações, passaram-se infinitas horas das quais foram guiadas pela constante trilha sonora⁸ que é alvo de análise. Desses momentos de “campo”, pude traçar eixos recorrentes nessas produções: identidade amapaense, a idealização de um jeito ribeirinho de ser, a presença de lugares e a aproximação com a “natureza”. Daqui em diante fora quase impossível

ouvir e perceber tais músicas, familiares aos meus ouvidos, com os pensamentos de outrora. Tais canções falam sobre lugares esquecidos, falam de “casa”, das pessoas que por ali vivem e falam do rio, da magia e do misticismo de ser-estar na Amazônia.

Tal identidade amapaense, posta enquanto um dos eixos de recorrência, institui-se de variadas formas, mas uma delas, ao menos que foi de destaque, é constituída a partir dos lugares e principalmente da diferença. São evocados os lugares característicos, as lendas e memórias compartilhadas pela cidade que constroem as redes de sociabilidade ali delicadamente construídas e remodeladas. Assim, relembro que o passado e presente não agem de formas antagônicas, mas como Rocha e Eckert (2001: 12) dizem: “eles superpõem-se ritmicamente e, num processo ondulatório, ao ponto da sua consolidação, deixam a descoberto a matéria de suas lembranças”. São a partir dessas considerações que as temáticas/eixos se sobrepõem ao longo da análise, buscando elementos similares em suas próprias construções, já que a identidade amapaense perpassa esse “jeito ribeirinho de ser” que se conecta com a aproximação constante com a natureza, dando diferentes tônicas e representações sobre uma

⁸ As músicas utilizadas estão disponíveis no seguinte link: https://www.youtube.com/playlist?list=PLGZYplEr6TZeTjdoOIAC2_ymtPRBhaqa3

cidade híbrida de terra firme e água, e que cá entre nós nem sempre é “tão no meio do mundo assim”.

Uma das canções escolhidas foi *Pedra do Rio*, interpretada por Osmar Júnior, que traz alusão à Pedra do Guindaste, monumento que se encontra na frente da cidade e é composto por uma imagem de São José de Macapá, padroeiro da cidade e do estado do Amapá. Há uma lenda acerca da pedra e, como é comum na região amazônica, tem uma relação intrínseca com a ferocidade das águas,

A famosa pedra é conhecida por suas lendas que fazem parte da rica cultura do caboclo amapaense. Uma delas é contada pelos moradores da antiga rua da Praia e Igarapé das mulheres, hoje bairro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Afirmam existir na pedra uma cobra grande, com dimensões ainda não calculadas, que na maré de reponta - ou seja, quando a água do rio não está na cheia e nem na vazante - sai dali para tomar água, de maneira que a mesma nunca conseguiu cobrir a pedra. Se porventura, alguma autoridade tiver a infelicidade de mandar retirar a pedra do rio, a água do Amazonas subirá tanto, que Macapá toda irá para o fundo.

Outra versão da lenda é que havia na tribo dos Tucuju - primeiro povo habitante dessa terra - uma índia muito bonita, apaixonada por um índio que todas as manhãs saía pela praia em busca de alimento. Quando ele saía, a namorada acompanhava-o até a praia e lá ficava o dia todo, até o sol **pousar na Lagoa dos Índios**, quando o índio voltava e a levava para a maloca. Isso acontecia todos os dias e começou logo a ser observado pela tribo. Num certo dia, de manhã cedo, como acontecia todos os dias e começou logo a ser observado pela tribo. Num certo dia, de manhã cedo, como acontecia sempre, o índio desceu o rio pela praia

e sua amada ficou à espera no local de sempre, mas aconteceu que ele não voltou. A noite chegou, a índia desesperada ainda o esperava em vão. Acocorou-se e chorou a noite toda, dias e dias, e lá morreu. No lugar de suas lágrimas nasceu a pedra com formato de corpo de mulher, que mais tarde, muitos anos depois passou a ser conhecida como **Pedra do Guindaste**. (Lopes & Andrade 1997 apud Castelo Roger, 2011).

Neste traçado é que a letra de *Pedra do Rio* vai entoar sobre essa região da cidade, sobre vivências ali contidas e sobre o São José a proteger Macapá. Acerca disso, houve um acontecimento de certa singularidade nos últimos anos em relação à tão falada Pedra do Guindaste. Em 2017, a Diocese de Macapá propôs a retirada da imagem atual com intuito de realizar sua troca por outra mais nova. A comoção foi pública. Rendeu abaixo-assinado on-line, evento no Facebook, memes, piadas e a constante lembrança de que “Agora Macapá vai pro fundo”.

O que pude perceber na época do ocorrido e depois, ao trazer essa anedota às reflexões da minha pesquisa, foi que tal situação, tida por muitos a partir de tons jocosos, pode ser vista enquanto um processo de construção, lembrança e significação de um patrimônio por diversas camadas. Como resultado, tanto o abaixo-assinado quanto o evento via Facebook tiveram centenas de compartilhamentos, assim, a Diocese optou por

voltar atrás na decisão e manter a atual e mística pedra e ao ritmo das marés, continua a proteger imagem. Ali, o São José, aliado a uma estranha Macapá da fúria e lamúria do Amazonas.



Figura 2 - Captura de tela do evento no Facebook *Intervenção popular para impedir que Macapá afunde!*⁹



Figura 3 - Captura de tela da notícia *Substituição da imagem de São José é cancelada*, retirada do site SelesNafes.com¹⁰

9 Disponível em: <https://www.facebook.com/events/365621720556908/>.

10 Disponível em: <https://selesnafes.com/2017/11/substituicao-da-imagem-de-sao-jose-e-cancelada/>.

São desses eventos, mistos de exaltação, conflitos e diferentes percepções do que é patrimônio, ou não, que se constroem, por exemplo, as reflexões acerca da construção e invenção da categoria patrimônio e sua correlação com a discussão de identidade para o antropólogo catalão Llorenç Prats (1997).

Debo aclarar que entiendo que la identidad, del tipo que sea, es también una construcción social y un hecho dinámico, aunque con un razonable nivel de fijación y perduración, y que toda formulación de la identidad es únicamente una versión de esa identidad, un contenido otorgado a una determinada etiqueta. Por tanto, pueden coexistir, y de hecho coexisten normalmente, distintas versiones de una misma identidad, que habitualmente se articulan en relaciones de complementariedad u oposición, aunque también pueden suceder que se ignoren. (Prats 1997:31)¹¹.

Tal trecho do livro *Antropología y Patrimonio* faz referência aos tipos de patrimônio institucionalizados e sua relação com as diferentes identidades e, principalmente, à construção delas, que acredito que são simultâneas em determinados níveis. No caso da remoção da pedra, o que se coloca aqui não é patrimônio material que a pedra representa, porém, os aspectos cosmológicos

ligados a ela e sua presença na cotidianidade, em parte de seu atributo material que, entretanto, não pode ser atribuído apenas por uma análise tipológica ou topográfica, mas de nuances de seus significados perante grupos que dela se utilizam em regimes de conversação que nem sempre são de fácil acesso.

Explorar tais canções, suas letras e suas nuances ao comunicar tornaram-se foco ao perceber, como dito anteriormente, que falar de cidade e suas representações paisagísticas é mergulhar em multitudes de suportes, formas e perspectivas acerca de tais. As identidades construídas, ou melhor, aqui postas às reflexões, são alcançadas pela “simplicidade” e irreverência de cantar a cidade e suas historietas. Ainda a busca por materiais que possuíssem diferentes características e, conseqüentemente, discursos acerca da Cidade e suas paisagens é “trabalhar” a partir de realidades distintas (até mesmo construídas) de tais múltiplas visões.

Enquanto o segundo material de análise, daqueles que “escavei suas significações, debitei sentidos equivocados e estratigrafei suas cores, tive em mãos ou “bytes” fotografias” (Souza 2019:

11 Devo esclarecer que entendo a identidade, de qualquer tipo, também é uma construção social e um fato dinâmico, embora com um nível razoável de fixação e resistência, e que qualquer formulação de identidade seja apenas uma versão dessa identidade, conteúdo concedido para uma determinada etiqueta. Portanto, diferentes versões de uma mesma identidade podem coexistir, e de fato normalmente coexistir, que geralmente são articuladas em relações de complementaridade ou oposição, embora também possam ser ignoradas. (Prats 1997: 31). Tradução de responsabilidade do autor.

50). Anteriormente posto, utilizei de uma amostra específica das quais as considerações a seguir terão embasamento.

Como realizei com as músicas, decidi que os relatos desse texto serão mais sucintos e centrados em percepções gerais e menos densas das postas no texto que o inspirou. Seguindo a navegação, penso que pelo rio Amazonas, na orla da cidade, entre a Fortaleza de São José e o Trapiche, entre o Araxá e o Santa Inês, quem sabe o Jandiá (alguns elementos e bairros da cidade), muitas dessas fotografias foram tiradas, recortadas, pensadas e compartilhadas internet afora.

Os desafios de trabalhar sobre “casa” e ao mesmo tempo “fora de casa” me levaram a escolhas como essa: a partir de fotografias compartilhadas no Facebook discorrer sobre identidade, pertença, cidade e suas paisagens. Inspiro-me em Sontag (2009) e acredito que tais imagens, as fotografias de Floriano, são mais do que uma ótica para ver o mundo, entretanto, como a autora propõe, “constituem uma gramática e, mais importante ainda, uma ética do ver” (Sontag 2009:13).

Continuo pensando sobre fotografias a partir de Sontag (2009) e, precisamente, como elas estão atreladas a diferentes sentidos e relações, ou seja, estão imersas em um fluxo de significações que

reiteram a sua própria existência e do lugar que estão. Para a autora,

As fotos são, é claro, artefatos. Mas seu apelo reside em também parecerem, num mundo atulhados de relíquias fotográficas, ter o status de objetos encontrados - lascas fortuitas do mundo. Assim, tiram partido simultaneamente do prestígio da arte e da magia do real. São nuvens de fantasia e pílulas de informação. (Sontag 2009:84).

Para a Arqueologia, teríamos um excelente conceito, já que há um apego ao aspecto material presente, porém não lidei e lido com a materialidade imposta pela fotografia e sua presença espacial no mundo enquanto artefato propriamente dito. A representação, divulgação (on-line) e assimilação delas, em relação às identidades são pontos de convergência e interesse. É curioso como a expressão material fotográfica, nesse caso, é dada através de *bytes*, curtidas e compartilhamentos em um “mundo virtual” que transborda em práticas e relações culturais, políticas e sociais (Souza 2019).

Relembro que, ao discorrer sobre as canções, elenquei temas de recorrência, em contrapartida com a amostra de fotos, que dividi a partir de temáticas em referência às suas composições imagéticas, não necessariamente as regiões da cidade que cada uma representava¹². As surpresas

12 Ao todo, foram 26 fotografias divididas nas seguintes categorias: 14 delas sobre a “Orla” da cidade, duas sobre “Sujeitos Cotidianos”, uma acerca das “Temporalidades e seus Palimpsestos”, uma sobre a “Praça Nossa Senhora da Conceição”, duas acerca do “Marco Zero do Equador” e uma sobre a região do Curiaú.

se instauram em perceber que as temáticas, ou aquelas elencadas, se conversam e, principalmente, como notei ao ler e reler o Plano Diretor em vigência, essas diferentes identidades e suas formas de representação se cruzam, se misturam e se fundam em aspectos de extrema similaridade.

Com as fotografias, retorno a pensar esse sujeito amazônico, da água, que nasce e cresce na “beira do rio”, que sente saudade da simplicidade, mas que agora vive na cidade sem perder raízes. Sobre isso, Costa (2017) reflete sobre as incessantes trocas e configurações entre os tantos ditos “progressos” a chegar, o avanço do capital, práticas predatórias ao ambiente e esse sujeito amazônida que busca no “fazer-cidade” (termo aqui de empréstimo de Agier 2015), “uma participação efetiva da existência e, acima de tudo, como nós nos relacionamos com a própria vida” (Costa 2017:105).

São dessas formas de “protagonismo” e ainda mais de expressar a relação com o próprio espaço na Amazônia (Costa 2017) que apresento os rios de Floriano. Esses mesmos rios que são um só: o rio Amazonas, aliado turístico, constante a relembrar dos “interiores” das vidas de outrora e feroz no adentrar a cidade (Figura 4 e 5).



Figura 4 - A.L.V.O.R.E.C.E.R Macapá-AP¹³

13 Página de Floriano Lima no site de relacionamentos Facebook (603 compartilhamentos). 20 de agosto de 2019. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2466775043398266&set=a.312062372202888&type=3&theater>.



Figura 5 - AMAZONAS Macapá-AP¹⁴

Seguindo pelas margens do Amazonas, trago o último dos materiais utilizados durante minha monografia: o Plano Diretor. Realizei uma análise, rasa em comparação com outras áreas do conhecimento que utilizam o mesmo suporte enquanto objeto de estudo¹⁵, do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano e Ambiental de Macapá (Macapá 2004) com objetivo de compreender como o poder público, por meio de tal documento, faz considerações acerca das paisagens da cidade em um contexto mais amplo.

Falar sobre cidades é pensar através dos conflitos de narrativas que nelas se fazem presentes, ou seja, ter como ponto de partida as diferentes formas em que se apresentam e, conseqüentemente, os diferentes sujeitos e visões particulares do urbano. Por conseguinte, discorro, a partir do Plano Diretor, o que seriam os processos de institucionalização das paisagens e das óticas de ver, ser e estar na cidade.

Os meandros de se pensar uma Arqueologia Urbana, em contexto contemporâneo, é sem delongas ambientar-se nas disputas, nos ritmos dançantes, suas máscaras e as formas de controle. As paisagens da cidade também são controladas,

14 Perfil de Floriano Lima, no site de relacionamentos Facebook (1.300 compartilhamentos). 27 de novembro de 2019. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1964566846952424&set=a.312062372202888&type=3&theater>

15 Áreas do conhecimento como Direito, Geografia, Arquitetura e Urbanismo.

não apenas por aspectos propositais como as novas construções, cores das calçadas ou festas populares, mas como também pelo cerceamento dos corpos e pelas práticas coercitivas do Estado, no que “ao final das contas”, os Planos Diretores e tantos outros processos de fiscalização e conceituação do “que é cidade” fazem parte. Posso encarar, e aqui utilizo de tal concepção, tais aparatos de regimento de desenvolvimento (Plano Diretor de 2004) enquanto tecnologias de poder (Foucault 1989, 2014) que participam dos processos de controle e asseguram “a irrigação dos efeitos do poder por todo o corpo social, até mesmo em suas menores partículas” (Foucault 1989:121). É a partir dessas concepções e da compreensão de que o processo de criação, construção e aplicação dos Planos Diretores no Brasil, indo de encontro às suas premissas de pluralidade, é pautado em dinâmicas de exclusão que minha pesquisa se estrutura. No meio de tudo isso, o que é cidade para o plano atual de Macapá? E ainda mais: o que “faz” essa cidade cotidianamente?

No texto de 2004, de forma curiosa em suas primeiras páginas, se repete ostensivamente a expressão “função social da cidade” e delimita questões que a definem. Provoco questionamentos sobre o dito “social” nessa concepção, ou seja, de que tipo de conceito socialmente posto de cidade estou a perceber. Ao longo das páginas, lidas e

relicas, tal definição se mostra mais presente ao se misturar com tantos outros fatores do gerir, homogeneizar e institucionalizar os espaços citadinos. Sobre a função social, Saleme (2005) diz que

O princípio da função social das cidades supera a tradicional visão da *urbis*. Refere-se ao atendimento das necessidades presentes, futuras e reconhecimento de condições capazes de desenvolver o município e oferecer melhores condições de vida aos seus Municípios. (Saleme 2005:21-22).

Entretanto, seria essa “função social” a égide do bem-viver urbano? Seria ela pautada nas reais necessidades, ou construída, aplicada e regulamentada por meio de mecanismos não tão participativos quanto deveriam?

O Plano Diretor em vigência foi promulgado no ano de 2004 e carrega em sua construção a premissa da participação popular, como tantos outros influenciados pela promulgação do Estatuto das Cidades (2001). Mas e se o caráter participativo não foi tão participativo assim, como aponta Tostes (2006)? Estaríamos tecendo comentários sobre a função social da cidade que reconhece as ditas “melhores condições de vida aos seus munícipes”, como coloca Saleme (2005), ou se estaria tratando a “dita cuja” de forma expressivamente ligada à “função social da propriedade privada” como aponta Rodrigues (2004)? Opto pela segunda das

opções, mesmo esse não sendo um jogo de escolhas a serem feitas, mas sim de perspectivas a serem comparadas.

E vamos à função social,

As orientações contidas neste documento conformam a base de um processo de planejamento permanente de gestão urbana e ambiental do município, que tem na participação popular um dos principais componentes para a consolidação do objetivo maior da política de desenvolvimento urbano, que é ordenar o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade e garantir o bem-estar de seus habitantes (Macapá 2004: 5).

Por esses e outros caminhos se segue o conteúdo desse texto (Plano Diretor) como, inclusive, em referência a uma possível explicação da utilização, caracterização e manejo de espaço. O que me cabe pensar sobre como tal “função”, pautada na propriedade privada, se institui e se configura na urbe a partir, conseqüentemente, quem detém tal propriedade e dos processos de exclusão sofridos por, em geral, comunidades ribeirinhas e das margens. Indo de encontro a tais configurações sociais aqui postas pela citação às comunidades ribeirinhas, busquei durante a monografia e aqui teço outros comentários acerca das áreas de ressaca e, principalmente, o teor ambiental higienizante dos discursos a elas direcionados.

Estou me referindo a Macapá, cidade situada

na região amazônica e com aspectos topográficos, hídricos e culturais ímpares, e assim proponho, ao falar de cidades amazônicas e seus processos de correlação mútua com a paisagem, pensar sobre as áreas de ressaca ou como comumente fui “ensinado” a chamar, as “baixadas”.

Existem muitos igarapés e zonas de alagamento na cidade, e pelo próprio crescimento desordenado e políticas de moradia, em sua maioria insuficiente ou não, a cidade cresceu e cresce para todos os lados, assim, esses cursos d’água não ficaram de fora. A construção dessas moradias, em quase totalidade de madeira, se dá através de pontes de ligação que se tornam as ruas desses bairros ou regiões. Entretanto, as condições sanitárias, de urbanização e moradia não são aquelas pensadas e universalizadas enquanto pertencentes à ideia de cidade. A partir dessas características e de sua importância em um ponto de vista ambiental são gerados discursos e práticas conflituosas (Souza 2019).

Art. 5º Para fins desta lei considera-se meio ambiente como a interação física, química e biológica a partir de recursos e condições naturalmente existentes, suscetível de transformações pelo ser humano, através da dinâmica social e econômica, que ocupe o espaço físico.
 § 1º Na aplicação da legislação relacionada ao desenvolvimento urbano e ambiental, deverão ser consideradas a integração e complementaridade entre o meio ambiente natural e o ambiente urbano.
 § 2º Considera-se patrimônio ambiental

do Município de Macapá, para fins de tratamento especial pela legislação e pelas políticas públicas municipais, os recursos naturais municipais e qualquer manifestação material ou imaterial que seja representativa da cultura dos habitantes do Município, quando sua manifestação esteja associada ao meio ambiente.

§ 3º Incluem-se no patrimônio ambiental do Município de Macapá:

I - a orla do rio Amazonas;

II - as ressacas;

III - os demais recursos hídricos;

IV - o ecossistema de várzea;

V - o ecossistema de cerrado;

VI - os bosques;

VII - os ninhais;

VIII - os sítios arqueológicos;

IX - os bens imóveis históricos e culturais;

X - o traçado original da antiga praça e vila de São José de Macapá;

XI - os costumes e as tradições populares manifestos no meio ambiente.

§ 4º Entendem-se por ressacas, as áreas que se comportam como reservatórios naturais de água, apresentando um ecossistema rico e singular e que sofrem a influência das marés e das chuvas de forma temporária (Macapá 2004:16).

Mesclo minhas reflexões sobre as áreas de ressaca com o próximo dos tópicos acerca de diversos tipos de patrimônios definidos, ambiental, arqueológico, cultural e paisagístico, com o intuito de não me alongar em demasia. Seguirei por dois caminhos: o primeiro deles focado no “preservar” aqui em estrita ligação com o meio ambiente (patrimônio ambiental e paisagístico) e as tantas pontes de Macapá. Os discursos, em suma proferidos, como já postulei, são encarados a partir de uma ótica de preservacionismo ambiental, até

mesmo cultural, higienizante que coloca o sentido desses discursos, sendo eles os mais diversos, pautados um “preservar por preservar”. Como esse movimento, aqui incluo cientistas das ditas humanas e sociais,

não estaríamos mais preocupados com a preservação das coisas, ou melhor, com a conservação física das coisas do que com as pessoas e os sentidos que atribuem ao mundo material?” (Cabral et al. 2018: 265).

O segundo desses caminhos é relembrar as ditas construções materiais identitárias de Woodward (2000), expostas e postas a densas repetições nas primeiras páginas aqui escritas e lidas, para, em um exercício simples, confesso, de trazer a ótica do Estado, representada pela Prefeitura, às paisagens da cidade e seus sentidos. O Plano Diretor define diversos pontos a serem vistos e tidos enquanto pertencentes a esse dito “patrimônio paisagístico”, categoria que a propósito renderia diversos e exaustivos comentários que não se encaixam nesse momento, esses pontos de encontros se fundam na orla da cidade, no trapiche, no traçado de uma “velha” Macapá e seus atributos históricos e daqueles construídos como identidade. As semelhanças aqui são postas a partir dos mesmos lugares cantados e fotografados, entretanto, a narrativa é essencialmente diferente. Os processos dinâmicos são interrompidos pelo “preservar” e a ótica

higienizante e cerceadora dos corpos é tida enquanto o ideal.

Por esses e tantos contrastes que as cidades contemporâneas, uma delas a de Macapá, são fundadas e centradas em um cotidiano imerso nos mais diversos regimes (im)postos. E ao discorrer sobre aquilo do qual Velho (2008) chama de familiar, pude perceber as próprias tramas do lugar que chamei e chamarei por longos anos de casa.

4 CONSIDERAÇÕES: INDO ALÉM DO LUGAR DE TANTAS BACABAS

Permito dizer que Macapá construiu-se de forma diversa a partir do que aqui fora dito, rabiscado e repostado. Pude pensar novos significados para tais paisagens, sentidos esses que se remodelam e transmutam ao longo do tempo. Percebi que a construção de identidades paisagísticas é realizada em contrastes subjetivos e generalistas do ser/estar paisagem. As divagações que obtive são fruto desse lugar em especial no qual ocupo, acadêmico e “nativo”, mas é apenas outra no meio de tantas e tamanhas reflexões poéticas, acadêmicas e silenciosas do que é falar sobre uma cidade. O que procuro desemaranhar dos pensamentos é que a paisagem enquanto um fenômeno socialmente construído é apreendido a partir de experiências

únicas, mas também controlado e escolhido a partir de um contexto social da qual emerge e traz sentido.

Durante a monografia e nesse texto, tive a preocupação de representar a cidade, suas espirais e prismas de sensações e arranjos das mais variadas e diferentes concepções. Espero ao alcance do possível, ter obtido o mínimo de êxito. Durante a arguição de *Onde estão as bacabeiras na Cidade das Bacabas? Arqueologia das Paisagens e seus palimpsestos em uma capital no meio do mundo*, uma das componentes da banca avaliadora me questionou sobre qual a importância, ou melhor, o papel de um arqueólogo ao estudar cidade e pensar os planos diretores. Confesso que durante vários momentos, após responder de forma até satisfatória quando questionado, respondi essa questão entre meus próprios devaneios. Entretanto, mesmo durante a escrita que aqui faço, não pude responder de forma objetiva e centrada qual seria essa importância. Acredito, a propósito, que meu trabalho não abre caminhos para grandes e inspiradoras análises do cerne das construções paisagísticas enquanto também formas de perceber aspectos sobre as identidades.

Durante esse texto e em seu título trouxe como categoria a expressão “meio do mundo”, destrinchada em seus diferentes aspectos em minha análise, agora retorno a ela com intuito

de propor breves (e provisórias) conclusões sobre essa pesquisa. Ao falar de Macapá, da construção de suas paisagens a partir das letras de músicas, fotografias e discursos de planejamento urbano tive como objetivo costurar reflexões sobre como se apresentam categorias como cidade, identidade e paisagem no cotidiano da urbe. Cabe ressaltar, que no exercício relatado por Magnani (2002), ora de “passagem” ora “de perto e de dentro” e compreendendo a cidade enquanto lugar de se fazer Arqueologia no contemporâneo encarei as paisagens de “uma cidade tão familiar” enquanto constructos culturais e sociais. Esses que são

passíveis de serem analisados e destrinchados. Entender Macapá e o “meio do mundo” parte de pensar os discursos frutos de escolhas, muitas vezes assimétricas, do que se pretende representar enquanto cidade, dos emaranhados dos grupos sociais, seus patrimônios e conflitos.

Sendo assim, mesmo com os recortes e “picotes” do trabalho na íntegra, a cidade de Macapá por aqui tomou forma, “não tão no meio do mundo assim”, mas ainda múltipla, cheia de intempéries e imperfeita ao caminhar sobre as égides de tempos passados que são hoje e serão amanhã.

REFERÊNCIAS

Agier, M. 2015. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana* 21: 483-498.

Anzini, V. B. 2021. *A queda do falo: arqueologia do cotidiano de travestis e mulheres trans*. Porto Alegre: Ed. da autora.

Arte Amazon. *Floriano Lima*. Disponível em: <https://arteamazon.com/artista/5/floriano-lima> (acesso 5 outubro 2020).

Blog Castelo Roger. 2011. *Lendas do Amapá – A Pedra do Guindaste*. Disponível em: <http://castelroroger.blogspot.com/2011/04/lendas-do-amapa-pedra-do-guindaste.html> (acesso 3 agosto 2020).

Brasil. *Lei n 10.257 de 10 de julho de 2001* (Estatuto da Cidade). Regulamenta os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. Brasília (DF).

Besse, J. M. 2006. *Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*. São Paulo: Perspectiva.

Cabral, M.P, D. Pereira, e M. Bezerra. 2018. Patrimônio arqueológico da Amazônia: a pesquisa, a gestão e as pessoas. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* 38: 247:270.

Costa, S. C. M. 2017. Imagem fenômeno e diálogo visual: conexões de pesquisa. *Visagem - Antropologia Visual e da Imagem* 3: 5-109.

Costa, V. A. 2020. *As manifestações das paisagens ocultadas: Arqueologia da Pelotas de trabalhadoras sexuais*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Brasil.

Cultura Amapaense. 2009. *MPA: Música Popular Amapaense*. Disponível em: <http://culturaamapaense.blogspot.com/2009/03/musica-popular-amapaense.html> (acesso 3 setembro 2020).

Dança das Senzalas. [Compositor e intérprete]: Grupo Senzalas. Hamburgo: Tupirama Music, 2000. 1 CD.

Diário do Amapá. 2016. *Zé Miguel: um cantador do meio do mundo*. Disponível em: <https://www.diariodoamapa.com.br/cadernos/nota-10/ze-miguel-um-cantador-do-meio-do-mundo/> (acesso 5 outubro 2020).

Diário do Amapá. 2016. *O amazonismo na música e na literariedade de Osmar Júnior*. Disponível em: <https://www.diariodoamapa.com.br/articulistas/osmar-junior/o-amazonismo-na-musica-e-na-literariedade-de-osmar-junior/>. Acesso em: 5 out. 2020.

Douglas, M. 2014. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

Fagundes, M., D. Piuzana. 2010. Estudo teórico sobre o uso de paisagem em pesquisas arqueológicas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 8.

Fagundes, M. Natureza e Cultura: um estudo teórico sobre o uso do conceito de paisagens nas ciências humanas. 2014. *Revista Tarairú* 7: 32-54.

Fonseca, C. L. 1999. “Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação”. *Revista Brasileira de Educação*, 10: 58-78.

Foucault, M. 1989. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.

Foucault, M. 2014. *Vigiar e punir: nascimento das prisões*. Petrópolis: Vozes.

Gonzalez-Ruibal, A. 2006. The Past is Tomorrow. Towards an Archaeology of the Vanishing Present. *Norwegian Archeological Review*. 39: 110-125.

Hall, S. 2000. Quem precisa de identidade, in *Identidade e Diferença - A perspectiva dos Estudos Culturais*. Editado por T.T. Silva, pp. 103-133. Petrópolis: Vozes.

Heller, A. 2016. *O Cotidiano e a História*. 11. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Ingold, T. 2018. *Estar vivo - Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.

Magnani, J. G. C. 2002. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 49: 11-29.

Magnani, J. G. C. 2009. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos* 32: 129-156.

Lopes, M. V., D. G. V, Andrade. 1997. *Amapá: cultura, poesia e tradição*. Macapá: Editora Kelps.

Macapá. Prefeitura Municipal. 2018. *Macapá, rumo aos 300 anos*. Disponível em: <http://300anos.macapa.br/> (acesso 15 agosto 2020).

Macapá. Prefeitura Municipal. 2004. *Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano e Ambiental de Macapá*. Macapá: PMM/SEMPLA/IBAM.

Passos, L. P. 2019. *Arqueopoesia: uma proposta feminista afrocentrada para o universo arqueológico*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

Pellini, J. R. 2009. Uma conversa sobre Arqueologia, Paisagem e Percepção com Robin o Bom Camarada. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 19: 21-37.

Pellini, J. R. 2011. Onde está o gato? Realidade, Arqueologia Sensorial e Paisagem. *Revista Habitus* 9: 17-31.

Prats, L. 1997. *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Ariel.

Reis, J. A., e M. P. Cabral. 2018. Precisamos falar sobre tempo, cosmologias ameríndias, ontologias e outras ... Mas, o que é que a arqueologia tem a ver com isso? *Vestígios: revista latino-americana de Arqueologia Histórica* 12: 35-50.

Revoada. [Compositor e intérprete]: Osmar Júnior. Macapá: Produção independente, 1991. 1 LP.

Rocha, A. L. C., e C. Eckert, C. 2001. Imagens do tempo nos meandros da memória: por uma etnografia da duração, in *Imagem e Memória: Ensaio em Antropologia Visual*. Editado por M. G. P. Koury, pp 19-40. Rio de Janeiro: Garamond.

Rodrigues, A. M. 2004. Estatuto da Cidade: função social da Cidade e da propriedade. *Cadernos Metrópole* 12: 9-26.

Rodríguez, S. L. S. 2019. *Se eu comprei, então é meu! Coisas do cotidiano e do prazer sexual para além da heteronormatividade*. Rio Grande: CLP.

Saleme, E. R. 2005. Parâmetros sobre a Função Social da Cidade. *Congresso Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito*. Fortaleza: CONPEDI.

SelesNafes.com. 2017. *Substituição da imagem de São José é cancelada*. Disponível em: <https://selesnafes.com/2017/11/substituicao-da-imagem-de-sao-jose-e-cancelada/> (acesso 20 julho 2020).

Sentinela Nortente, [Compositor e intérprete]: Amadeu Cavalcante, Belém, 1989. 1 LP.

Silva, A.F. 2006. *Estratégias materiais e espacialidade: uma arqueologia da paisagem do Tropeirismo nos Campos de Cima da Serra/RS*. Dissertação de Mestrado, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil.

Silva, A. F. 2009. Caminhos e percepções que constituem paisagens. *Vestígios: revista latino-americana de Arqueologia Histórica* 1: 37-49.

Silva, A. F. 2010. *Meu avô era tropeiro! Identidades, patrimônio e materialidades na construção da Terra do Tropeirismo - Bom Jesus (RS)*. Tese de Doutorado, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil.

Silveira, F. L. A. 2004. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens: estudo da memória coletiva dos contadores de causos da região missioneira do RS*. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

Silveira, F. L. A. 2009. A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar, in *Paisagem e Cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade*. Editado por C. D. Cancela, e F. L. A. Silveira, pp 71-83. Belém: Editora UFPA.

Sontag, S. 2009. *Sobre Fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sousa, A. C. 2005. Arqueologia da paisagem e a potencialidade interpretativa dos espaços sociais. *Habitus: revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia* 3: 291-300.

Souza, N. A. O. 2019. *Onde estão as bacabeiras na Cidade das Bacabas? Arqueologia das Paisagens e seus palimpsestos em uma capital no meio do mundo*. Trabalho de Conclusão de Curso, Instituto de Ciências Humanas e da Informação, Universidade Federal do Rio Grande, Brasil.

Tarumã. [Compositor e intérprete]: Amadeu Cavalcante. Macapá: MM Studio e Estúdio José São Paulo, 1996. 1 CD.

Teixeira, A. C. 2019. *Da rede à fábrica: uma arqueologia das mulheres trabalhadoras do município de São José do Norte - RS (1970-1995)*. Trabalho de Conclusão de Curso, Instituto de Ciências Humanas e da Informação, Universidade Federal do Rio Grande, Brasil.

Thiesen, B. V. 1999. *As paisagens da cidade: arqueologia da área central da Porto Alegre do século XIX*. Dissertação de Mestrado, Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil.

Thiesen, B. V. 2011. Invisibilidade, memória e poder: a identidade imigrante e a construção da paisagem da cidade - Rio Grande (RS). *Métis: história e cultura* 8: 143-155.

Tostes, J. A. 2006. *Planos diretores no estado do Amapá: uma contribuição para o desenvolvimento regional*. Macapá: Tostes.

Tramasoli, F. B. 2015. *Arqueologia da cidade cinza: paisagem e discurso na cidade do Rio Grande*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

Tramasoli, F. B. 2017. “Haja hoje p/ tanto ontem”: apontamentos sobre a arqueologia e o contemporâneo. *Revista de Arqueologia* 30: 186-209.

Vedana, V. 2010. Paisagem sonora e antropologia urbana: um ensaio sobre as sonoridades da cidade. *VII Congresso Chileno de Antropología*. San Pedro de Atacama: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.

Velho, G. 2003. O desafio da proximidade, in *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Editado por G. Velho, e K. Kuschnir, pp. 11-19. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Velho, G. 2008. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Vida Boa. [Compositor e intérprete]: Zé Miguel. Macapá: Produção independente, 1991. 1 LP.

Wikipedia Brasil. 2019. *Amadeu Cavalcante*. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Amadeu_Cavalcante (acesso 5 outubro 2020).

Woodward, K. 2000. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual, in *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Editado por T.T. Silva, pp. 7-72. Petrópolis: Vozes.

MUDANÇAS NOS MEIOS DE VIDA DOS RIBEIRINHOS A PARTIR DA RESSIGNIFICAÇÃO ECONÔMICA DO AÇÁI (*EUTERPE OLERACEA* MART.): UM ESTUDO EM IGARAPÉ-MIRI, PARÁ

Suany Machado da Silva  

Doutoranda CPDA/UFRRJ

Alair Ferreira de Freitas  

UFV

submissão: 14/04/2021 | aprovação: 09/08/2021

RESUMO

Este artigo retrata as transformações nos meios de vida de ribeirinhos de Igarapé-Miri (PA), a partir da mercantilização do fruto de açaí. Esta pesquisa qualitativa partiu da incursão empírica no cotidiano dos ribeirinhos e se assentou na realização de entrevistas semiestruturadas. Utilizou-se a abordagem dos meios de vida (*livelihoods*), elucidando elementos que compõem a reprodução social familiar. Como resultado percebeu-se que a alta demanda pelo fruto tem mudado a rotina e a forma como os ribeirinhos se relacionam com a natureza e com o vegetal, garantindo oportunidades de acesso a ativos que eram distantes da realidade local, mas também criando vulnerabilidades.

Palavras-chave: Adaptação; Reprodução; Tradicionalidade.

CHANGES IN THE LIVELIHOODS OF RIVERSIDE DWELLERS FROM ECONOMIC RE-SIGNIFICATION OF AÇAÍ (*EUTERPE OLERACEA* MART.): A STUDY IN IGARAPÉ-MIRI/PA

CHANGEMENTS DANS LES MODES DE VIE DES RIBEIRINHOS (COMMUNAUTÉS RIVERAINES) A PARTIR DE LA RESSIGNIFICATION ECONOMIQUE DE L'AÇAÏ (*EUTERPE OLERACEA* MART.): UNE ETUDE A IGARAPÉ-MIRI/PA

ABSTRACT

This article portrays the transformations in the livelihoods of riverside dwellers of Igarapé-Miri/PA, brought by the commodification of açaí fruit. This qualitative research was based on the empirical incursion into the daily lives of riverside dwellers and was based on semi-structured interviews. Livelihoods approach was used, elucidating elements that make up family social reproduction. As a result, it was shown that high demand for the fruit has changed the routine and the ways in which riverside dwellers relate to nature and to the fruit, securing access opportunities to assets that were distant from local reality, but also creating vulnerabilities.

RÉSUMÉ

Cet article illustre les transformations dans les modes de vie des communautés riveraines (qui vivent au bord des fleuves) à partir de la mercantilisation du fruit de l'açaí. Cette étude qualitative est partie de l'incursion dans le quotidien des communautés riveraines et s'est fondée sur la réalisation d'entretiens semi structurés. L'approche des modes de vie (*livelihoods*) a été utilisée, apportant des éléments qui composent la reproduction sociale familiale. Comme résultat, on note que la grande demande pour ce fruit a changé la routine et la forme de comment les communautés riveraines se mettent en relation avec la nature et avec le fruit, ce qui garantit des opportunités d'accès à des actifs qui étaient distants de la réalité locale, mais aussi créant des vulnérabilités.

Key-words: Adaptation; reproduction; traditionalism.

Mots-clés: Adaptation; Reproduction; Tradition.

INTRODUÇÃO

A história da população amazônica foi tecida por processos de colonização de diferentes povos, derivados de uma diversidade de grupos étnicos e tradicionais que compõem a região. Dentre o mosaico de categorias sociais que a compõe, destacam-se as comunidades ribeirinhas, compreendidas como comunidades tradicionais¹, pois elas se reconhecem dessa forma, tendo em vista que possuem uma relação particular com a natureza, traduzida nos saberes e conhecimentos sobre os ciclos naturais e os ecossistemas locais em que vivem, uma vez que territorialmente ocupam as “beiras” de rios conhecidas como várzeas (Lira & Chaves 2016).

Uma das atividades econômicas típicas na Amazônia, que envolve inúmeros ribeirinhos, é o extrativismo da palmeira de açaí (*Euterpe oleracea* Mart.), que tem grande relevância no consumo alimentar e na geração de renda para as comunidades que vivem à margem dos rios. O açaí, fruto típico de áreas alagadas, mais que um simples fruto natural, para muitas comunidades amazônicas é um elemento constitutivo da cultura, marcando paisagens e os meios de vida ribeirinhos (Fontes & Ribeiro 2012).

O fruto do açaí até o final do século XX provinha predominantemente do extrativismo, objetivando basicamente o consumo doméstico, com pouca venda do excedente (Santana, Carvalho & Mendes 2006). Atualmente, o açaí é um produto de grande valor econômico, representado como alimento funcional e, mais recentemente, pela sua ascensão como superfruta, ou seja, um alimento altamente nutritivo. Santana et al. (2014) e Cialdella e Navegantes-Alves (2014) argumentam que essa relação do fruto com saúde e bem-estar, ocasionou um consumo em massa do açaí, com aumento exponencial da demanda.

Assim, ele passou de um produto que tinha como principal finalidade o consumo alimentar amazônico a um produto de interesses econômicos globais, sendo comercializado para todos os estados do Brasil e diversos países. Dessa forma, a abertura e consolidação do mercado do produto expuseram as populações ribeirinhas à indústria e suas práticas de exploração comercial do fruto e de relação mercantil com os territórios ribeirinhos, facilitando a entrada de novos participantes na composição dessa cadeia produtiva, integrando novos atores e interesses que se afastam de uma perspectiva de arranjo produtivo da sociobiodiversidade e

1 Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais- Decreto n. 6040, de 7 de fevereiro de 2007.

se aproximam de dinâmicas de cadeias longas, complexas e especializadas, centradas na geração de valor monetário (Ramos et al. 2017).

As últimas décadas, portanto, explicitaram importantes inflexões na configuração da cadeia produtiva do açaí na Amazônia e, assim, na vida dos ribeirinhos extrativistas. O aumento na demanda pelo fruto traz alterações de múltiplas dimensões na vida dos ribeirinhos, de cunho ambiental, alimentar, econômico, social. Esse contexto é condicionado por inúmeros processos sociais, reveladores de como a vida dos ribeirinhos está sendo constituída a partir dos diferentes usos do fruto de açaí, que atualmente tem se tornado a principal fonte de renda para muitas comunidades ribeirinhas.

A partir desse ponto, questiona-se: como a apropriação mercadológica do fruto de açaí afeta os meios de vida dos ribeirinhos? Nasce daí os anseios pela temática para compreender quem são esses ribeirinhos e como as altas demandas pelo fruto refletem em suas formas de organização e reprodução social e econômica.

Parte-se da perspectiva de que a valorização mercadológica sobre o fruto interfere nas relações sociais e nas interdependências entre os atores sociais e a natureza, o que repercute diretamente nos meios de vida ribeirinhos. Assim, além dos ganhos econômicos, o aumento pela demanda do açaí trouxe transformações de múltiplas naturezas

para as comunidades ribeirinhas que trabalham com o produto, fato que fundamentou e incentivou a proposição deste trabalho no sentido de desvelar as facetas desse processo.

Esta pesquisa foi operacionalizada a partir das várzeas do município de Igarapé-Miri (PA), por seu reconhecimento público e institucional como a Capital Mundial do Açaí. Optou-se pela abordagem dos meios de vida, conhecida na literatura internacional como *livelihoods*, mas cunhada no Brasil por Antonio Candido. O uso dessa literatura ajuda a revelar os aspectos da reprodução social das famílias ribeirinhas associadas com a produção do açaí.

A opção da pesquisa foi pelo estudo de caso, com método de coleta de dados por meio de entrevistas. As histórias acessadas foram indispensáveis para o entendimento dos meios que são utilizados pelos ribeirinhos na busca por estratégias e adaptações frente à nova condição em que se encontram: garantir uma produção elevada para o abastecimento do mercado de açaí.

Nesse sentido, ao longo deste trabalho, algumas vozes são anunciadas para ilustrar e complementar as observações e interpretações feitas a partir do campo.

Trata-se, portanto, de um artigo exploratório, de cunho socioantropológico, que não tem a pretensão de esgotar o tema, mas contribuir para

desnaturalizar certos aspectos da economia do açaí e suas implicações para os povos tradicionais e desvelar dimensões da vida em comunidades ribeirinhas. Seguindo essa orientação, o artigo está organizado em introdução, abordagem teórica dos meios de vida, metodologia, resultados e discussão e, por fim, conclusão. Espera-se que a leitura desse texto crie oportunidades de reflexão sobre esse fenômeno.

1 A ABORDAGEM DOS MEIOS DE VIDA

A obra de Antonio Candido, *Os parceiros do rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*, publicado no ano de 1964, tornou-se pioneira no desenvolvimento de estudos sobre meios de vida tradicionais e suas transformações. Apesar de o autor registrar que seu estudo se direciona aos meios de vida do “caipira tradicional”, suas reflexões antropológicas e históricas ajudam a elucidar importantes dimensões da reprodução social da vida daquela categoria. Para ele, “os meios de subsistência de um grupo não podem ser compreendidos separadamente dos conjuntos das relações culturais” (Candido 1971:28), citando como exemplo a alimentação, que ilustra a relação de um grupo com seu território, por meio de atos, normas, símbolos e representações. Na obra, a vida social é compreendida a partir da satisfação das

necessidades que não são apenas de natureza física, mas também social. Nesse sentido, se refere às formas de organização e cultura de um grupo sobre o meio que está inserido na busca por estratégias de reprodução social e material da vida.

Assim sendo, o autor apresenta o meio de vida dessa população, explanando sobre as características da casa, da confecção de utensílios, roupas, da indústria caseira, da alimentação, da relação de reciprocidade e solidariedade. Contudo, como a incorporação da economia moderna provocou rupturas na vida caipira, aborda-se na obra a penetração de bens de consumo nas áreas rurais que redundaram na geração de novas necessidades. O caipira alterou seu ritmo de trabalho e suas práticas cotidianas para incorporar essas mudanças, observou o autor.

Embora o pioneirismo de Candido em adotar o conceito desde a década de 1950, o termo “meio de vida” adquiriu popularidade após seu emprego para designar situações de diversificação e pobreza de países em desenvolvimento. Ele “surgiu do reconhecimento das preocupações ambientais e da necessidade de novas abordagens para a erradicação da pobreza” (Sitoe 2011:41). Para esse autor, o recorte analítico do conceito consistia na percepção das diversificações de atividades como forma de direcionamento de políticas públicas para a redução ou exclusão da pobreza (Sitoe 2011).

O termo “meio de vida”, ou no inglês *livelihoods*² foi e vem sendo muito utilizado pelos cientistas sociais com o objetivo de demonstrar as transformações em grupos ou sociedades rurais. Inicialmente, ainda nos anos 1980, a tendência dos estudos em meio de vida era pesquisar as estratégias domésticas das unidades familiares de populações pobres (*household studies*). Entretanto, surgiu no início dos anos 1990 uma nova geração de estudos baseada no indivíduo e em suas relações comunitárias (Perondi & Schneider 2012).

Segundo Chambers e Conway (1992), os meios de vida podem ser compreendidos como capacidades, ativos (estoques, recursos, direitos e acessos) e atividades adquiridas para se obter um meio de vida. Em relação à capacidade, existem diversos significados para diferentes pessoas e em diferentes lugares, incluindo os muitos critérios de bem-estar. Dentre esses significados, a perspectiva de Amartya Sen é citada por Scoones (1998) para se referir à capacidade de executar certas funções básicas e, principalmente, na autonomia de escolhas, na liberdade de poder fazer aquilo que se deseja, o que inclui também o fim da discriminação contra as mulheres, contra as minorias e da pobreza urbana e rural (Scoones 1998).

Sobre os ativos, é incluído alguns tipos de capitais citados por Ellis (1999): capital humano (educação, habilidades, capacidade de trabalho e saúde dos membros do domicílio); capital natural – os recursos naturais (solo, água, ar, recursos genéticos etc.) e serviços ambientais (ciclo hidrológico, sumidouros de poluição etc.), capital social (redes, reivindicações e relações sociais e associações às quais as pessoas pertencem), capital financeiro e seus substitutos (poupança, crédito e outros ativos econômicos, incluindo infraestrutura básica e equipamentos e tecnologias de produção).

Assim, percebe-se que há disponível uma gama de atividades e fatores que contribuem para gerar estratégias de sobrevivência, como o acesso aos ativos já citados, o uso de fatores sociais (relações sociais, instituições, organizações), influência das tendências exógenas (por exemplo, tendências econômicas) e os acontecimentos naturais (seca, doenças, inundações, pragas) (Ellis 1999).

Ellis (1999) defende a ideia da diversificação dos meios de vida em populações rurais e tradicionais como um mecanismo de redução da pobreza. Para ele, a diversificação dos meios de subsistência rural compreende o processo pelo qual as famílias constroem uma gama de atividades e capacidades

2 “Em Cambridge (2005, p.744) “*livelihoods*” é “*way someone earns*”, ou seja, “como se faz para ganhar a vida”, podendo ser traduzido literalmente como “meio de vida”. Mas, trabalhos como o de Peñafiel (2006), o traduz como “modo de vida”, o que não é recomendado, pois “modo” se refere mais a cultura e “meio” à estratégia de sobrevivência das pessoas” (Perondini & Schneider, 2012:118).

para garantir sua sobrevivência e ao mesmo tempo para melhorar seu padrão de vida.

Com base nesses pressupostos, as pessoas são levadas a diversificarem seus investimentos, ora para maximizar os seus retornos, ora para reduzir os riscos da atividade (Siteo 2011). Desse modo, um portfólio diversificado de atividades contribui para a sustentabilidade da vida em comunidades tradicionais, devido à sua resiliência, diante de adversidades ou choques (tragédias naturaisⁱⁱⁱ) repentinos.

Dessa forma, essa ferramenta analítica (abordagem dos meios de vida) será utilizada nesta pesquisa para compreender as transformações econômicas, sociais, ambientais e produtivas, decorrentes das relações mercantis dos ribeirinhos com o mercado de açaí. Considerou-se aqui que meios de vida é uma forma de olhar para as alternativas que os sujeitos encontram para lidar ou se adaptar às adversidades. Portanto, meios de vida podem ser definidos como um conjunto de atividades, ativos e acessos que as pessoas têm para construir seus hábitos, suas relações sociais, seu consumo alimentar, ou seja, suas necessidades de vida. É, assim, uma abordagem ampla e complexa, que engloba temas transversais.

No caso do rural, essas dimensões deslocam a ação centralizada na produção agrícola e concentram-se em uma dimensão mais ampla, não restrita ao desenvolvimento econômico, mas diversa, de recursos materiais e imateriais que integram estratégias de reprodução social da vida.

2 METODOLOGIA

2.1 O ESTUDO DE CASO, OS PROCEDIMENTOS DE CAMPO E A ANÁLISE DE DADOS

Esta pesquisa caracteriza-se como descritiva e interpretativa, de abordagem qualitativa. Para Silveira e Córdova (2009), a abordagem qualitativa se preocupa com o aprofundamento da compreensão de um grupo social ou de uma organização, de modo que seja possível explicar o porquê das coisas, mas não é possível quantificar, pois os dados analisados não são métricos (suscitados e de interação) e se valem de diferentes abordagens. Quanto aos objetivos, o estudo descritivo é essencial quando se deseja descrever um fato ou fenômeno de uma dada realidade, buscando não apenas a exposição dos dados, mas também interpretar a natureza ou o motivo que ocasionou determinada situação (Triviños 1987).

³ Mas não somente. A crise nas multinacionais ou a dependência em um único produto de mercado também são fatores de choque. Pensando assim, questiona-se o atual caminho que a produção do açaí está sendo configurada. Se ocorrer alguma interferência na demanda pelo fruto, ou um desequilíbrio ambiental, o principal afetado será as comunidades ribeirinhas que produzem o açaí.

A estratégia de pesquisa utilizada foi o estudo de caso, definido por Godoy (1995) como o exame detalhado de um indivíduo, lugar ou situação específica. É utilizado quando o (a) pesquisador (a) procura responder “como” e “por quê” certos fenômenos acontecem. O estudo em questão se refere aos ribeirinhos que trabalham com o açaí e estão localizados no município de Igarapé-Miri, no estado do Pará.

O município pertence à Mesorregião Nordeste Paraense e à Microrregião de Cametá. A sede municipal dista 78 km de Belém, capital do estado. Possui uma unidade territorial de 1.996,790 km² e uma população estimada em 60.994 habitantes (Ibge Cidades 2017).

A escolha desse município justifica-se em função da sua importante construção histórica em torno da cultura de açaí no cotidiano das pessoas e a diversidade de comunidades ribeirinhas que

trabalham com o extrativismo do fruto e, também, devido o reconhecimento como a Capital Mundial do Açaí, por ser o maior produtor e exportador do fruto no mundo, título confirmado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE 2017). Lima e Silva (2014) também registraram que, do ponto de vista econômico, o grande destaque em Igarapé-Miri é o extrativismo de açaí. A produção do fruto advém principalmente das áreas de açazais nativos das ilhas de várzea, manejadas por ribeirinhos.

A definição da amostra da pesquisa iniciou com a incursão empírica na realidade do município e, a partir do contato com a Associação de Agricultores, fora indicada a Associação Mutirão como uma entidade que poderia dar subsídios para a sua realização. Essa associação, por ter sua sede localizada nas várzeas e ter grande conhecimento sobre esse território e imersão na realidade dos ribeirinhos e da produção de açaí, indicou os



Mapa 1 - Localização geográfica da área de estudo, município de Igarapé-Miri, Pará.

Fonte: Atlas Brasil, 2013.

possíveis informantes para as entrevistas com base no objetivo da pesquisa, identificando famílias ribeirinhas que possuíam histórico de trabalho com o açaí. Dessa forma, justifica-se porque a maior parte dos entrevistados era associada à Associação Mutirão.

Definiu-se, assim, uma amostra de 15 ribeirinhos, das quais duas pessoas eram do sexo feminino e 13 do sexo masculino, na faixa etária entre 25 a 60 anos, ligados à produção e ao mercado de açaí. As comunidades visitadas eram localizadas às margens dos rios: Rio Mamangal, Rio Igarapé-Miri, Santa Maria, Rio Meruú-açu, Mamangal Grande, São Benedito, Santo Antônio Velho, Santo Antônio Médio Maiuatá.

A definição dos informantes da pesquisa se deu com base no critério de acessibilidade, por dois motivos encontrados em campo: 1) Por se tratar de uma área de várzea, o meio de locomoção é via barco, há a necessidade de um acompanhante (barqueiro) disponível para o tráfego pelos rios até os locais de estudo onde viviam os ribeirinhos; 2) A distância entre as famílias ribeirinhas era muito grande, motivo que levou a buscar informantes residentes em locais cuja locomoção fosse possível. Essas questões operacionais limitaram o acesso aos informantes, mas representam aspectos constitutivos dos meios de vida das populações ribeirinhas. Não obstante essas limitações,

o material empírico coletado foi substantivo e oportunizou aportar importantes percepções sobre os meios de vida.

Como instrumento de coleta de dados, utilizou-se a entrevista semiestruturada, aplicada durante os meses de agosto e setembro de 2018, baseada em perguntas abertas previamente elaboradas. Para manter a identidade preservada dos sujeitos da pesquisa, utilizou-se em suas identificações a simbologia “Ex”, onde “E” significado entrevistado (a) e “x” a ordem da entrevista, que variou de 1 a 15, correspondente ao número total de pessoas entrevistadas. Além disso, fez-se o uso do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), para que os sujeitos da pesquisa estivessem cientes dos riscos e benefícios do estudo e para registrar oficialmente a manifestação de vontade (ou não) em participar, de forma livre e consciente.

As entrevistas foram gravadas e em seguida realizou-se a coleta de material visual, como fotografias, sob a autorização dos entrevistados. Posteriormente, os dados foram transcritos integralmente e como técnica de organização e análise, utilizou-se a Análise de Conteúdo, baseada em Bardin (1977), realizada em três fases:

1) Análise geral do conteúdo levantado em campo (pré-análise): transcrição completa das entrevistas e leitura geral e transversal de cada uma.

2) Aprofundamento na exploração do material: após a transcrição e leitura, todos os depoimentos foram agrupados e organizados a partir das categorias estabelecidas conforme o roteiro de entrevista e confirmado na pré-análise do material obtido.

3) Interpretação dos dados: a análise foi realizada a partir de uma triangulação entre os conceitos abordados na revisão bibliográfica, a observação da pesquisadora e a análise de conteúdo das entrevistas.

O quadro abaixo representa as categorias e as principais questões de investigação que as direcionaram.

Essas categorias são uma síntese do percurso analítico que orientou e estruturou as análises empíricas. Nesse sentido, as práticas e experiências dos sujeitos realçam o modo de organização do espaço e as dinâmicas sociais que estão em constante dinamicidade.

Além disso, é importante sinalizar que esse estudo foi inicialmente motivado por compreender que cada vez mais produtos da sociobiodiversidade são incorporados a mercados centralizados, representados por interesses particulares em utilizar esses recursos naturais, conhecidos também como patrimônio genético, na construção de nichos. Mas, além disso, outro fator motivador para realização deste trabalho foi a relação que a primeira autora tem com o campo de investigação, sendo paraense e reconhecendo a necessidade de contribuir na divulgação de uma Amazônia plural, ativa e ocupada, por pessoas que sempre estiveram ligadas a terra e ao meio ambiente por meio de uma relação de pertencimento, de identidade.

Portanto, trazer o açaí e as comunidades ribeirinhas como objeto de análise deste estudo, mais que um produto que está sendo globalmente conhecido e de comunidades que estão passando por transformações, também é uma forma de visibilizar

Quadro 1 - Categorias de Análise.

Categorias Analíticas	Evidências empíricas
Condições Materiais	Mudanças em termos estruturais (casa, meios de transporte, instrumentos de trabalho)
Segurança	Percepção de segurança, roubos e assaltos
Composição da Renda	Origens da renda da família
Paisagem e Habitat	Mudanças na composição arbórea, presença de animais silvestres e no meio ambiente em geral
Consumo Alimentar	Mudanças na alimentação e na forma de acesso aos alimentos

Elaborado pelos autores, 2018.

aqueles que compõem um dos extremos da cadeia produtiva. Trata-se de uma pesquisa que passou por uma profunda incursão empírica e se tornou um processo significativo de interação com os sujeitos no local onde realizam suas atividades cotidianas.

3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Assume-se neste trabalho que o meio em que os ribeirinhos vivem é lugar de relações sociais, que são construídas, produzidas, reproduzidas e redefinidas conforme seu espaço singular de vida. Esse espaço é construído por seus habitantes em função da convivência social estabelecida, fundamentada em laços de parentesco e de vizinhança, a partir da vida cotidiana e dos ritmos dos acontecimentos que determinam o ciclo da vida em consonância com a natureza.

Contudo, tais coletividades não são isoladas, mas integradas aos espaços sociais e naturais mais amplos, por meio de complexas relações no território. Assim, esse segmento de análise, demonstra que a reprodução dos ribeirinhos sofreu e sofre constantemente mudanças e adaptações frente às novas condições sociais às quais estão submetidos.

3.1 MEIOS DE VIDA EM TRANSFORMAÇÃO

3.1.1 PAISAGEM E HABITAT

Atualmente, nota-se uma intensificação da produção de açaí, com o aparecimento do

sistema de monocultivo da cultura. Esse fato amplia a produção, diminui a diversidade das espécies cultivadas e, por isso, coloca em risco o desaparecimento de algumas plantas nativas na paisagem natural (Araújo & Navegantes-Alves 2015).

Para a história ambiental ou ecológica, as práticas produtivas e reprodutivas de grupos sociais ou sociedades se conformam e definem-se pela manipulação dos ecossistemas naturais. Todos os processos produtivos e reprodutivos significam a apropriação de um ou vários ecossistemas naturais, que podem ter sua estrutura e funcionamento alterados, quando tem um intenso uso ou podem ser mantidos por muito tempo pelo fato de as alterações serem mínimas (Mourão 2010).

Dessa forma, o crescente interesse pelo fruto do açaí estimula cada vez mais a intervenção humana na composição florestal das áreas inundáveis. Em consequência, esses palmeirais passam a dominar a paisagem, manifestando formalmente a crescente importância desse recurso (Marinho 2011). Nesse contexto, observa-se que a emergência da economia do açaí contribuiu para estabelecer importantes mudanças nas relações ecológicas ao longo dos rios e florestas das várzeas de Igarapé-Miri.

A revisão de literatura e os dados da pesquisa ajudam a constatar que o surgimento e fortalecimento do mercado do açaí favoreceu tanto

a expansão de cultivos, quanto a possibilidade de riscos ecológicos, isto porque há um aumento nas pressões sobre os ecossistemas naturais, provenientes da intensificação do uso da terra, pela elevada produtividade.

Por causa desse aumento na demanda pelo fruto, Brondizio (2008) destaca que o açaí se tornou a principal fonte de renda para a maioria das famílias ribeirinhas, em virtude da importância que vem adquirindo e que nenhuma outra cultura possui atualmente. Esse fato incentiva a intensificação do manejo para uma maior densidade de palmeiras do açaí na várzea. Enquanto isso, outras espécies vegetais são eliminadas aos poucos para dar lugar a maior produção do fruto (Cialdella & Navegantes-Alves 2014).

A expansão do mercado é acompanhada, portanto, pela redução da biodiversidade e aumento do manejo utilizado para controlar o processo de produção (rendimentos, períodos de colheita). Dessa forma, mesmo que os ribeirinhos reconheçam que a proteção dos recursos naturais implica na própria sobrevivência, há a tendência de otimizá-los. As principais alterações observadas e relatadas pelos entrevistados, são a homogeneização da paisagem e a erosão do solo.

A homogeneização da paisagem é representada pelo processo do monocultivo de açaí. Embora em algumas áreas seja possível encontrar diversidade

produtiva, em que os meios de vida pluriativos são estratégias para manutenção das famílias diante das pressões de produção do açaí, essa diversidade não possui grande importância em termos financeiros, está mais voltado para o uso doméstico e, por isso, restringe-se à preservação de poucas espécies próxima à casa, que seja de fácil acesso para o consumo próprio. Além disso, a prática de eliminação de plantas de baixo valor no período de manejo (no final da safra) resulta em diminuição da diversidade florística da área. Esse fato pode ser percebido na fala de um ator da pesquisa:

“Antes a gente comercializava sementes de andiroba. Tinha também a cana, a seringa, que era da época dos meus pais, e era extrativismo mesmo. Hoje o trabalho é mais intensivo, não ligam para a preservação. O povo daquela época não tinha estudo, mas prestava muita atenção” (E15).
 “Açaí para mim é tudo aqui, né? Eu vivo do açaí, o que eu tenho é por conta do açaí. Não trabalho com outra coisa que não seja o açaí” (E6).
 “Nós plantamos outras coisas, o coco, o limão, mas o que tem importância mesmo é o açaí, é o nosso carro-chefe” (E12).

Dada essa importância ao fruto, uma “floresta” de açaí está sendo consolidada como plantio comercial e não uma floresta em si, diversificada. Na região de Igarapé-Miri percebe-se, a partir dos relatos coletados, que está ocorrendo uma forte tendência de concentração da renda baseada

essencialmente na atividade de produção de açaí. Portanto, assim como a paisagem, os meios de vida sofrem pressão para se tornarem homogêneos e já refletem na dependência do açaí. A consequência é que essa dependência é reconfigurada, porque a cadeia produtiva agora é cada vez mais longa, verticalizada e integrada à indústria, e os produtos nativos tornam-se cada vez mais marginais.

Já a erosão do solo, diz respeito ao adensamento^{iv} de açazeiros e é uma prática típica dos plantios comerciais em que prevalece a monocultura. Com objetivo de tornar a área mais produtiva, aumenta-se a quantidade de planta por área e, para isso, no caso específico da área de várzea onde o açaí ocorre de forma espontânea, passa a ser de áreas plantadas. Mesmo que esse plantio seja por meio do açaí nativo, é uma prática nova para os ribeirinhos que pode ser constatada no depoimento de um entrevistado:

“Açaí ainda não tinha nessa área, era mata nisso tudinho, eu limpei. Uma parte eu plantei, onde não tinha açaí, planto em espaçamento de 3 em 3 metros, 2 a 2 metros, vai variando. E também tirei outras espécies, como virola, miriti, era mais madeira fraca, e onde tem madeira forte, na parte mais firme, eu não desmatei” (E10).

Todas essas intervenções podem provocar alterações no equilíbrio dos agroecossistemas e transformar as paisagens, afetando direta ou indiretamente as condições de vida desses grupos

sociais, uma vez que o meio natural faz parte da história de constituição da realidade de quem vive nas várzeas. Por conta disso, um problema altamente preocupante para quem vende e consome o açaí é a conhecida doença-de-chagas, que pode ser afetada pelo desequilíbrio ambiental. Segundo Tagore (2017), a maior incidência do vetor (protozoário *Trypanosoma cruzi*), responsável pela doença, está relacionada com a homogeneização da paisagem, que desequilibra o meio e elimina espécies que são predadores naturais do inseto que transmite a doença (o barbeiro) e, portanto, aumenta a população desse vetor e a disseminação da doença.

Outra espécie muito comum nessas áreas é o miriti (*Mauritia flexuosa*), que também pode ser utilizado na alimentação, mas vem sendo desvalorizada. Esse fato evidencia que o processo de escolha da composição vegetal da área se faz por meio da preferência de espécies que são mais economicamente rentáveis, em detrimento das que ainda não alcançaram essa importância. Abaixo, observa-se uma lista desenvolvida a partir da percepção dos atores entrevistados, a respeito das espécies animais e vegetais que hoje são dificilmente encontradas nas várzeas, mas que já foram comuns.

4 Adensamento é a prática de diminuir o espaço entre as plantas para aumentar a quantidade de planta por área.

Quadro 2 - Percepção sobre espécies vegetais e animais em desaparecimento.

Espécies Vegetais	Espécies Animais
Virola	Veado
Andiroba	Cutia
Miriti	Macaco
Muru-muru	Porco-do-mato
Plantas Medicinais	Peixes

Elaborado pelos autores com base nos dados de campo, 2018.

Como consequência dessa realidade, pode ocorrer o processo de diminuição da diversificação de espécies^v, que pode ocasionar a médio e longo prazo, riscos socioambientais que ameaçam a sustentabilidade do ecossistema de várzea, bem como a produção e produtividade dos açazeiros. Para além, associa-se também ao desenvolvimento de práticas alimentares com um elevado grau de adaptação ao ambiente, construídas pelas famílias locais ao longo do tempo.

Os entrevistados relatam a diminuição na quantidade de animais de caça em áreas de várzea, como uma possível consequência da eliminação de espécies nativas e aumento do cultivo de açaí.

“Os animais quase todos desapareceram, cutia, veado, porco-do-mato, para você ver como isso é difícil. Acho que é por causa das áreas degradadas, né? Aqui eu não mexo na

mata, mas no terreno de trás, não tem mais nada. Não sei o que essas pessoas têm na cabeça. Aí quer dizer o quê? Que não tem mais onde esses animais se abrigarem.” (E7).

“A fauna não é a mesma, a gente já sente a falta de muitos animais. Porque os animais das matas, como macacos, paca, cutia, veado e outros, sumiram. Antes a gente via facilmente, a gente só andava um pouquinho na mata e já achava. Mas como vão desmatando, algumas espécies já não têm como viver” (E9).

A modificação do habitat natural desses animais contribui para o desaparecimento de determinadas espécies e, como consequência, a caça também é afetada. Candido (1971) argumenta que a caça para as sociedades primitivas despertavam sentimentos e conhecimentos múltiplos de religião e da magia, diferentemente da caça esportiva, que é baseada no gosto pelo perigo e pela perseguição aos animais. Assim, à medida que se transforma as fontes de abastecimentos, “o que era básico se torna acessório, o acessório se torna básico, e vemos um meio de subsistência tornar-se atividade lúdica.” (Candido 1971:30).

Dessa forma, o problema da caça pode ser analisado tanto pela questão ambiental, devido à modificação do habitat natural desses animais, quanto pela questão alimentar, que modifica

5 Não há aqui correlação entre o crescimento da produção do açaí e o adensamento dos plantios com o desaparecimento dessas espécies. Os dados não possibilitam essa afirmação. Mas aqueles processos podem contribuir para que isso ocorra e continue ocorrendo.

as fontes de abastecimento dos ribeirinhos. É exatamente nesse ponto que inicia alguns problemas, às vezes invisibilizados. Inicialmente, ocorre a quebra de governança de territórios, em que os fatores econômicos começam a se movimentar somente em torno da ideia da oferta e demanda.

Existe um arsenal de fatores ligados à alimentação, sociabilidade, gestão dos recursos e valorização da cultura alimentar. Infelizmente, essas questões são consideradas apenas pela ótica de exploração de um recurso na busca do lucro, não aprofundando o olhar sobre os sujeitos e suas interações sociais.

Então, atualmente, o manejo dos açaizais abrange diferentes atividades que podem ser mais intensivas e modificar a paisagem local, com foco na eliminação de outras espécies, objetivando a predominância ou exclusividade dos açaizeiros e colocando em risco o ambiente onde se encontram, englobando a erosão e assoreamento dos rios, entre outros. Mas, alguns agricultores já perceberam que a homogeneização do cultivo de açaí pode se tornar um problema, conforme destacado na fala do entrevistado E3:

“Quando a gente produz só açaí, vende só açaí. A gente vai na cidade comprar tudo que precisamos para sobreviver. Quando a gente produzia peixe, a galinha caipira e outras coisas que a gente usa, não era assim. Então é preciso diminuir esta produção para que as pessoas tenham condição

de tirar boa parte do que precisam para sobreviver. Isso nos tornou individualistas demais. Viramos consumidores. Trabalhando para comprar os objetos. Uma televisão grande, um barco que corre mais” (E 3).

Ao dedicar grande parte dos seus esforços às atividades que possuem grande valor econômico diminui-se a diversidade produtiva. A prática de cultivar hortaliças, plantas medicinais e alguns animais foi substituída pela necessidade de compra. Dessa forma, a autonomia (produtiva e alimentar) e o exercício de liberdade desses agentes podem ser questionados à medida que eles não mais controlam o meio de que dependem para reprodução social da família.

A partir dessa experiência, destaca-se o pensamento de Chambers e Conway (1992) sobre meio de vida sustentável, que ocorre quando existe a possibilidade de superar momentos de estresse e choques e se recuperar para garantir meios de vida para gerações futuras. É por isso que se destaca o pensamento de um dos entrevistados que considera urgente descaracterizar o município de Igarapé-Miri como capital mundial do açaí, para torná-lo um centro de produção diversificada.

3.1.2 CONSUMO ALIMENTAR

Na perspectiva analítica seguida neste trabalho é importante entender os padrões alimentares de

comunidades tradicionais, bem como os fatores que influenciam o consumo de certos produtos em detrimento a outros. O alimento para as comunidades constitui-se tradicionalmente como um recurso vital oriundo principalmente da relação desses grupos com o meio em que vivem. Ao produzirem ou extraírem os alimentos do lugar que habitam, constroem práticas e saberes sobre e no território (Pasini, Fiúza, & Silva 2014).

Quando os ribeirinhos foram questionados sobre a história de sua alimentação, eles fizeram alusões tanto à quantidade quanto à forma de obtenção dos alimentos, principalmente no que concerne aos peixes e camarões provenientes do rio e de igarapés. As caças também foram bastante mencionadas nas entrevistas, pois eram um dos principais componentes da dieta alimentar dessa população. A facilidade na obtenção, a fartura existente, a quantidade e, principalmente, a acessibilidade a uma alimentação contínua foram as principais mudanças apontadas pelas famílias locais em relação ao contexto alimentar atual. A alimentação das famílias entrevistadas tem como base o açaí, contudo, alguns consideram que no passado se consumia mais e melhor o fruto. Conforme aponta o entrevistado E3,

“Quando a gente era criança, amassava o açaí em alguidar^{vi} e dava para as crianças comer. Quando era 10h30 íamos apanhar (colher) mais açaí para o almoço. Tinha uma competição de deixar a colher em pé no açaí para saber se estava grosso. Mas hoje a produção está mais voltada para o comércio do que usufruir de um bom açaí” (E3).

Ao dedicarem os frutos de melhor qualidade para o mercado, os ribeirinhos reconfiguram sua prática alimentar, reforçando que a necessidade de vender um açaí de boa qualidade está acima da necessidade de se consumir, explicitando um determinismo mercantil sobre a vida. A mercantilização do fruto incide sobre o consumo alimentar dos membros do grupo doméstico, podendo gerar vulnerabilidade social e, em muitos casos, a insegurança alimentar devido ao não preenchimento dos princípios nutricionais básicos para a saúde.

Durante as entrevistas, observou-se que no passado havia maior ocorrência de alimentos naturais ou de seus subprodutos, extraídos ou produzidos localmente, provenientes da floresta e dos quintais. Porém, quando comparada com a alimentação atual, essa realidade se modificou significativamente, juntamente com o espaço, em que se perdeu o hábito dos quintais produtivos.

⁶ Espécie de peneira onde se espremia o fruto de açaí manualmente para a retirada da polpa.

“Meu pai plantava verdura, mas nós paramos com isso, agora não tem mais, só açaí mesmo e umas plantas que ficam. Eu plantava couve uma época, mas hoje não faço mais. A gente consome verduras e legumes, mas vem da feira” (E8).

“O povo perdeu a cultura principalmente das plantas medicinais. Antigamente todas as casas que você ia tinha canteiro de todas as plantas medicinais. Hoje não, o povo achou que como tem a renda do açaí deixou de plantar outras coisas” (E5).

Assim como o caipira de Candido, o ribeirinho de Igarapé-Miri passa a comprar mais e, conseqüentemente, precisa vender mais. Os bens de consumo e a alimentação são quase que totalmente obtidos por meio da compra, proporcionada pelo comércio. Com isso, iniciou a maior inclusão de produtos que não são produzidos em seus territórios e acarretou um aumento dos gastos com alimentos adquiridos nos mercados locais.

A renda passa a garantir maior poder de compra dos ribeirinhos, mas também se perde a prática de produzir o próprio alimento e isso, percebe-se, vai se naturalizando e se conformando como prática usual. Esse é um processo social de mudança da cultura alimentar que está em curso, determinado pelas alterações na estrutura econômica local, que tem uma de suas características a ampliação da escala da produção de açaí e seus contornos mercantis.

O ribeirinho passa a vender o açaí *in natura*, para comprar alimentos industrializados. Em uma visão mais convencional, o econômico é medido somente pela renda: tudo que não gera dinheiro é marginal. Assim, alude-se sobre as alterações no que tange à criação de animais e no extrativismo. Anteriormente à chegada dos monocultivos, era comum a criação de pequenos animais pelas famílias, que ficavam soltos nas terras de uso comum. Hoje, devido à perda desses espaços para a produção do açaí, alguns dos entrevistados relataram que deixaram de criar. A criação solta de animais tornou-se um problema:

“Tem um rapaz aqui perto que cria dois porcos e tá me dando dor de cabeça. Porque o porco fica solto e vai passando de um terreno para outro porque não temos cercas. Porco não é bem-vindo no açaí, ele revira a terra, faz fezes pelo terreno” (E 13).

Deixa-se de criar pequenos animais, de cultivar hortaliças, plantas medicinais e outras espécies alimentícias, para dar maior importância à cultura que detém maior valor econômico e, assim, cresce a dependência ao mercado, uma vez que aumenta a necessidade de compra por não mais produzir. Com base na discussão, o alimento pode ser considerado um elemento explicativo da vida social em que o direito de definir seus próprios sistemas de

alimentação e agricultura está ligado ao aumento do comércio, que criou significativa ameaça ao direito dos ribeirinhos à soberania alimentar.

Sobre a pesca, os relatos dos moradores apontam que há, atualmente, uma escassez de peixes por causa da poluição dos rios. Mas ainda é realizada a atividade mesmo que em menor escala. Contudo, a prática também está sendo substituída pela criação em tanques (piscicultura). Para um dos entrevistados: “Eu sobrevivo do açaí, mas também crio peixe, fiz o tanque. Eu pesco às vezes no rio, mas tem que depender de maré e aqui não tenho esse problema”. O ribeirinho não mais depende ou deseja depender das condições naturais. É mais fácil criar o próprio peixe.

Portanto, para além de uma mudança no produto, as principais alterações são simbólicas e semânticas e com importante ressonância nos meios de vida das pessoas que são a base e elo mais frágil da cadeia produtiva do açaí. Dessa forma, a transição alimentar que está ocorrendo no momento é no sentido de que os meios de subsistência da vida ribeirinha estão sendo condicionados pela economia de mercado, ocasionando, assim, mudanças socioculturais na alimentação que refletem em mudanças significativas na vida comunitária.

Com isso, o padrão de desenvolvimento mercantilizado promove a exacerbação da

especialização regional e as mantêm submetidas às explorações, a uma dinâmica na qual o objetivo essencial passa a ser a rentabilização no uso dos fatores, à produção de commodities agrícolas etc. (Anjos 2008).

Com a crescente intensificação da produção de açaí e a substituição das práticas tradicionais, a subsistência não depende mais exclusivamente do meio circundante.

Na atual conjuntura, a agricultura dos ribeirinhos enfrenta um cenário no qual se veem reduzidas as possibilidades de práticas de autoconsumo, particularmente no caso de unidades produtivas visitadas que se especializaram na produção de açaí. Diante do reduzido grau de diversificação da matriz produtiva local, e do considerável peso de cultivos e atividades com o açaí, cresce consideravelmente a dificuldade de sustentação das famílias a partir da própria produção.

3.1.3 CONDIÇÕES MATERIAIS: AS CASAS, OS BARCOS E O ACESSO A BENS DE CONSUMO

Essa análise busca destacar que os moradores das áreas de várzea da região amazônica acumularam um conhecimento acerca da construção das casas baseado em um processo histórico de aprendizagem. No estudo de Alencar

e Souza (2016), as pesquisadoras afirmam que o conjunto de conhecimentos e práticas que as populações ribeirinhas possuem a respeito dos modos de habitar a várzea amazônica é resultado da interação com o ambiente, que orienta desde a escolha do local para instalar a habitação, até as técnicas e materiais para a construção. Em função da dinâmica do ambiente, as casas são normalmente construídas de madeira, material mais leve, e em palafitas^{vii}, como uma forma de prevenção, para que a morada não seja inundada no período de cheia.

Dessa forma, entende-se que a natureza se constitui como elemento definidor das relações com o ambiente de moradia, em que os ribeirinhos se baseiam em suas peculiaridades para planejar a melhor forma de habitar esse ambiente e criar lugares para realizar as atividades de subsistência. Com base no trabalho de campo, os entrevistados também se remetem ao tempo em que as habitações em área de várzea eram construídas com a utilização de madeira e cobertas por palhas:

“Como eu disse antes, é através do açaí que a gente consegue se organizar e também é onde a gente consegue melhorar de vida. As casinhas antes era diferente, os lugares que a gente morava era muito pobre. Era de palha, miriti. A partir do momento

que conseguimos comercializar o açaí, melhorou as casas, o vestir das pessoas, na educação. Então, o açaí interfere em muito na vida das pessoas” (E15).

“Só um exemplo pra você perceber que mudou bastante por causa da melhora da renda do açaí. As casas quase não são mais de madeira, você olha a nossa aqui já é de alvenaria. É mais cara, mas o valor do açaí tá nos dando essa possibilidade. A gente tenta melhorar na estrutura da casa, móveis e embarcações” (E11).

Percebe-se que o mercado de açaí proporcionou mudanças em termos estruturais das casas de várzea. A nova condição econômica dos ribeirinhos define uma posição diferente na estrutura social. Com isso, a habitação representa as suas formas de organização estrutural, os espaços de materialização, mas também um espaço de relações, de interação social.

Os informantes da pesquisa também destacaram que as casas eram construídas de madeira retirada da própria mata, muitas vezes cobertas por palha, não havia pátio e nem móveis na sala, a cozinha era o lugar principal de integração, coabitado por adultos, crianças, jovens. Os quartos eram divididos, no máximo, em dois: um para os pais e o segundo reservado aos filhos ou ainda a sala se transformava em quarto, fazendo uso das redes e não das camas. O banheiro estava localizado fora

7 Sistema de construção comum em regiões alagadas, onde as casas são construídas sobre troncos e pilares acima do nível do rio para evitar a entrada da água.

da casa, em meio à natureza, não possuía vaso sanitário e nem água encanada.

“A gente comprou mais um freezer, ventilador, cada filho tem um quarto, antes era só um. A gente quer mudar tudo, não queremos mais de madeira. Temos três televisões, uma no quarto, na sala e uma na cozinha” (E9).

“Temos bomba, que enche da água do rio e vai para o banheiro. Também mudamos o banheiro para dentro de casa, não tínhamos vaso, agora tem” (E13).

Nas antigas casas havia pouca utilização de móveis como sofá, mesas ou cadeiras. Contudo, camas, armários, cômodas, aparelhos eletrônicos e eletrodomésticos fazem parte do cotidiano atual dos ribeirinhos, em que pode se observar a modernidade nas várzeas pelas antenas parabólicas, no acesso à internet e até mesmo a utilização de objetos destinados à manutenção da saúde, como aparelhos de academia. Assim, juntamente com a modernidade e o acesso a um modelo de vida mais urbanizado, as casas tradicionais estão passando por um amplo processo de transformação. Essas mudanças podem ser observadas na divisão dos cômodos, uso de varandas, instalação de banheiros internos e criação de jardins em frente às casas.

Os novos modelos arquitetônicos de construção de casas são um exemplo concreto de mudança proveniente da melhoria da renda dos ribeirinhos. Transforma-se o uso dos espaços domésticos.

Raposo (1998) traz uma discussão semelhante de transformação da habitação rural em Portugal por meio da apropriação dos modelos urbanos. A gestão de novos tipos habitacionais é fruto do desenvolvimento de trocas comerciais com o exterior e o aumento da profissionalização, que faz surgir a incorporação de práticas e referências urbanas no seu modo de vida e na sua habitação, a qual possui maior afirmação social, de modernidade e conforto (Raposo 1998).

Para Hebink (2007), a adoção de novas arquiteturas, mais modernas e semelhantes às casas da cidade indica que ao ter acesso a melhores condições financeiras (ativos), aumenta-se o investimento das pessoas na moradia, em equipamentos elétricos, nos próprios meios de transporte. Já para Candido (1997), a penetração da urbanização em áreas rurais gera necessidades de consumo nas pessoas e os ligam a um ritmo de economia mais intensa e dinâmica, em contraste com a economia nas cidades. Não se trata, pois, de juízos de valor acerca dessas mudanças, mas de constatações sobre as alterações habitacionais, as configurações dos espaços domésticos e os modos de apropriação e uso desses espaços pelos ribeirinhos, em contrastes com a história das comunidades.

No caso das várzeas de Igarapé-Miri, essa presença do urbano no mundo rural é uma demonstração de que os ribeirinhos estão utilizando

a melhora do poder aquisitivo para compra de bens materiais que podem ser observados em suas casas e barcos. O principal meio de transporte dos ribeirinhos é pelos rios e ocorreram também transformações neste tipo de locomoção.

A melhoria nesse segmento de transporte tem um impacto potencialmente importante nas economias locais, melhorando o funcionamento dos mercados, acelerando o fluxo de informações e aumentando a mobilidade de pessoas, recursos e produtos e, assim, acesso a novas culturas. O entrevistado E1 lembra que em tempo passado, em sua comunidade (Rio Mamangau Grande), havia apenas três embarcações, de motor pequeno, de um total de 172 famílias e que a partir do crescimento do comércio de açaí essa realidade mudou, sendo hoje possível encontrar ribeirinhos com duas a três embarcações, com motores velozes e até mesmo com lanchas para irem trabalhar. Esse fato traz um novo elemento fundamental na constituição da vida ribeirinha. Muito embora o nível da maré seja determinante para a locomoção pelos rios, a velocidade passa a ser uma necessidade.

O desenvolvimento de moradias e barcos mais modernos é representado pelos ribeirinhos como uma mudança positiva, que trouxe conforto e a possibilidade de acesso a bens de consumo. Pela visão dos informantes, o investimento em suas moradias é uma forma de melhoria da qualidade de

vida nas várzeas. As casas observadas não podem ser vistas apenas como estruturas utilitaristas, mas como um projeto de vida e da organização do espaço privado.

A possibilidade de adquirir o próprio barco foi fator marcante e de muito orgulho entre os atores pesquisados nesse trabalho, isso porque a locomoção era um problema pela dependência do horário de viagem dos barqueiros. Com isso, o fortalecimento da renda advinda do açaí materializou-se sobre a mobilidade dos ribeirinhos, tornando-os mais independentes, integrados ao espaço rural com o urbano e o próprio rural com o rural. Portanto, o acesso a melhores barcos e casas é um ativo que se mostra como resultante do processo de produção econômica do açaí.

4.1.4 INSEGURANÇA

Acostumados com a calma das comunidades às margens dos rios, os ribeirinhos entrevistados disseram considerar suas comunidades, de forma geral, seguras. Contudo, conhecem pessoas próximas que já foram vítimas de algum ato criminoso. Parte dessa violência é definida pelos ribeirinhos como uma consequência da valorização do açaí, uma vez que tem aumentado o volume de dinheiro circulando pelos rios e portos. O entrevistado E7, relembra que em 2017, “um rapaz de 16 anos foi correr de um assalto, ele era

trabalhador do barco, estava entregando o açaí no porto e foi assassinado. Os caras [assaltantes] sabem quando alguém sai para comprar açaí, o barco tá com 7 a 11 mil reais”.

A valorização do açaí traz alterações na rotina dos rios, quando os ribeirinhos passam a adotar novos horários de deslocamento para a cidade, de forma a evitar o ataque dos “piratas d’água” dos rios, por exemplo. Por isso, adotam algumas estratégias de segurança. Muitos dos entrevistados relataram que o índice de crimes aumentou consideravelmente, isso porque, no dia da venda de açaí no porto, muitas pessoas ficam sondando o local por saber que há dinheiro sendo movimentado.

Com isso, o acesso ao mercado do açaí tem gerado maior fluxo de dinheiro em espécie entre as comunidades, os rios e portos e atraído atos criminosos. Houve benefícios em termos de acesso a bens que antes não compunham as várzeas, como a melhoria na estrutura das casas e o poder de compra, mas também tem atraído maior vulnerabilidade quanto à segurança:

“Aqui hoje tá meio violento, ainda não é igual na cidade, mas já tá ficando complicado porque eles sabem que têm dinheiro por causa do açaí. Antigamente, os piratas roubavam a embarcação. Hoje não, eles já vêm pelo dinheiro. Mês passado assaltaram meu cunhado e levaram doze mil, ele tava no rio e ia pegar o açaí” (E9).

Os “interiores” que eram representados como lugares tranquilos e pacíficos, começam a se tornar um “lugar violento” de acordo com a percepção de segurança dos entrevistados. Há, portanto, um tipo de violência que colabora para a estruturação do sujeito e da sociedade. Ela faz parte do processo de adaptação à vida, ao bem-estar. Então, a segurança passa a ser um fator de mudança na vida ribeirinha, em que os moradores começam a utilizar estratégias para evitar assaltos, como relatado: evitar estar sozinhos quando vão ao porto vender açaí, colocar o dinheiro em local seguro, algumas casas já possuem grades e até adoção de câmeras de segurança em estabelecimentos comerciais.

Esse episódio de instabilidade de segurança dos ribeirinhos se distancia da perspectiva de Chambers (1995), ao considerar que, para um meio de vida ser sustentável, ele precisa da gestão de recursos naturais, redistribuição dos recursos, boa saúde e redes de segurança para as pessoas. O autor ainda coloca que a restrição a esses meios significa a falta do que é necessário para o bem-estar. Por isso, que os meios pelas quais as pessoas garantem sua reprodução não se limitam às dimensões apenas físicas, mas também, sociais, simbólicas, econômicas, políticas, psicológicas, espirituais.

Portanto, é necessária uma relação de equilíbrio. Nesse caso, o capital econômico afetou

positivamente a vida dos ribeirinhos no sentido de geração de renda, mas também, os tornou mais vulneráveis devido ao aumento da circulação de dinheiro, além da baixa estrutura do município para conter esse tipo de situação.

Quando questionados sobre as medidas de segurança pela Prefeitura, os moradores disseram não haver. Nos portos, que são perigosos, não há nenhum tipo de policiamento ou instrumentos de segurança, como câmeras. A estrada não tem asfalto e existem várias estradas vicinais que facilitam a fuga de assaltantes. Então, hoje, a todo o momento é necessário ficar em alerta devido aos perigos de assalto. Dessa forma, entende-se que a vida mais pacata e que não despertava tanto interesse dos cidadãos, agora é alvo de ataques de violência, por saber que, principalmente no período da safra, há dinheiro pelos rios.

A formação do mercado de açaí, portanto, impacta em vários sentidos a vida social. Tem-se agora uma necessidade de proteção do território no sentido de garantir a segurança dos ribeirinhos. Nesse processo, a ruptura da liberdade desse grupo social escapa totalmente do seu controle e ascende a necessidade de adotar mecanismos de proteção. Os ribeirinhos passam a sofrer o ônus do mercado de açaí.

3.1.3 COMPOSIÇÃO DA RENDA FAMILIAR

A reprodução familiar dos ribeirinhos de Igarapé-Miri é, essencialmente, garantida pela renda do açaí. A tendência de crescimento do mercado do fruto tem direcionado a intensificação produtiva, ao crescimento da área de produção e a baixa diversificação. A centralidade econômica na cultura do açaí está moldando a forma de organização do trabalho e de reprodução da comunidade local, impulsionando para alguns a concentração das suas forças produtivas no âmbito da economia do açaí, gerando um alto grau de especialização na atividade que está subordinada aos novos processos e exigências da indústria, inexoravelmente, submetidos ao interesse do capital. E, despertando para outros, novas possibilidades de composição da renda doméstica porque estão visualizando a possibilidade de investimentos em novos negócios nas áreas de várzeas, além de já se preocuparem com os rumos que a economia do açaí poderá encarar.

Em campo, embora ainda seja uma prática tímida, algumas estratégias de diversificação estão sendo adotadas por conta da sazonalidade do fruto de açaí e das incertezas do mercado. Porém, nem todas essas estratégias estão ligadas às atividades agrícolas. Quatro dos entrevistados atuam em outras áreas: comércio varejista, sorveteria, venda de cosméticos e a piscicultura, isso demonstra

que o ribeirão já está buscando alternativas para suprir o período que o açaí está escasso na entressafra.

Essas experiências de diversificar as fontes de renda se estabelecem como uma alternativa capaz de proporcionar meios para elevar o potencial econômico de áreas rurais. No caso da conciliação do trabalho agrícola com outra atividade não agrícola, ela tem engendrado novos sentidos ao trabalho para os ribeirinhos, relacionando à capacidade de investimento em outras atividades e a busca por conhecimento em outras áreas, gerando a possibilidade de autonomia econômica.

Entende-se que o processo de diversificação pode representar uma alternativa viável para a saída de situações de vulnerabilidade, de risco ou crise. Assim, a diversificação pode ser entendida tanto como uma estratégia de reação a uma situação adversa, como também uma estratégia de adaptação ou escolha, que ocorre quando há busca por novas alternativas ou novos investimentos (Perondi & Schneider 2012).

Contudo, grande parte dos atores que compõe esta pesquisa, disse concentrar na produção do açaí o principal meio de garantir a renda da família:

“A gente depende totalmente da nossa produção. Eu sei que se chegar janeiro e eu não tiver dinheiro, sei que posso comprar e pagar em agosto, porque eu vou ter dinheiro. Nós temos sete meses de vaca magra (entressafra) e cinco de

vaca gorda (safra), mas hoje a gente já consegue não ficar devendo tanto. Mas veja só, trabalhamos cinco meses para se sustentar por doze. Por isso que tem dois anos que a gente também parou de trabalhar só com açaí. Hoje, utilizamos outras frutas da nossa área e vendemos a polpa e é alimento também, né?” (E5).

Essa fala é importante para compreender como as questões locais estão sendo interpretadas pelos próprios nativos. A sazonalidade se configura como um fator de instabilidade econômica porque provoca picos e depressões na produção, criando durante os períodos mais críticos, insegurança devido aos fluxos de renda agrícola incompatível com a necessidade de consumo. Nessa situação, a diversificação produtiva e de renda poderia ser utilizada como uma alternativa para redução de riscos adversos e redução de inseguranças quando as atividades adotadas confrontam diferentes perfis de riscos.

Para Perondi e Schneider (2012), os indivíduos que se atêm a uma única atividade limitam o estabelecimento das rendas e os efeitos adversos dos mercados são sentidos em maior proporção, uma vez que os pluriativos contam com outras fontes de rendas além das atividades comuns da agricultura ou do extrativismo de um único produto. Portanto, quando há um portfólio diversificado de atividades, a sustentabilidade da vida rural torna-se mais resiliente, diante de adversidades ou choques repentinos.

Constata-se, a partir das realidades retratadas, que os meios de vida diversificados atuam como fonte propulsora de melhores possibilidades de composição da renda familiar, maior diversificação de mercados e diminuição da dependência a um produto. Esse é um desafio a ser superado, uma vez que a realidade econômica do município de Igarapé-Miri, cada vez mais dependente do açaí e interpondo a indústria à montante e à jusante da produção, pode estar condicionando a renda dos ribeirinhos a esse mercado e, por isso, a diversificação se torna uma prática emergente.

Portanto, esse pequeno conjunto de famílias que está desenvolvendo atividades mais plurais, caminha em favor de potencializar e ampliar estratégias mais resilientes e estáveis de seus meios de vida. Trata-se, nessa situação, de fomentar modelos produtivos alternativos ao modelo das economias de escala, ou seja, a diversidade no lugar da especialização. Já aqueles que se concentram unicamente na produção do açaí, criam meios de vida mais vulneráveis, instáveis e diminuem a capacidade reprodutiva (social e econômica) da família. Considera-se que, embora o mercado de açaí esteja condicionando grande parte dos esforços dos ribeirinhos, os poucos casos identificados de diversificação são importantes por se traduzirem como um estímulo para que mais experiências venham a ser realizadas no município.

CONCLUSÃO

Como abordagem central, buscou-se compreender neste estudo a relação das comunidades ribeirinhas, sua organização social e seus meios de vida, com o principal instrumento de trabalho que é a produção de açaí, por meio dos conceitos abordados por Antonio Candido (1971) e da literatura sobre *livelihoods*. Considerou-se que o crescimento do mercado do fruto é fator preponderante na constituição dos meios de vida de comunidades ribeirinhas em Igarapé-Miri. O conjunto de especificidades locais, a conjuntura interna e externa, as relações de poder e as prioridades traçadas em torno do açaí permitiram refletir sobre a trajetória do crescimento do mercado e seu impacto direto na vida das famílias ribeirinhas produtoras do fruto.

Com o desenvolvimento do mercado do açaí, muita riqueza foi gerada, elevando o município a destaque internacional, conhecido como a Capital Mundial do Açaí. Atendendo às demandas de nichos de mercado que estão sendo criados, atrai olhos atentos às florestas e aos seus benefícios, abrindo novas fronteiras de exploração e perspectivas de um mercado promissor. Essa transformação no consumo de açaí e o aumento na demanda pelo fruto numa escala global elevou o açaí aos status de *commodity*, ocasionou impacto sobre as famílias ribeirinhas, que passam a ter sua mão de obra

explorada pelo capital e veem o preço do produto como o principal motivo de concentrar o trabalho e a vida na produção do açaí.

Entretanto, os significados dessa diferenciação econômica e status resultante da exploração do fruto tornaram-se elementos de identificação para constituir, num determinado momento, um poder local em torno do mercado do açaí. É fato que a produção e verticalização da produção do açaí dinamiza a economia local, gera empregos, mas também afeta na organização social e econômica dos que trabalham com o fruto, isso quer dizer que qualquer instabilidade no mercado do açaí, as consequências serão sentidas com maior intensidade na extremidade da cadeia, ou seja, para aqueles que produzem o fruto.

Os meios de vida se remodelaram de acordo com os padrões disseminados pelo mercado. Nesse aspecto, a produção do fruto de açaí está ampliando os meios de vida, por meio do acesso a ativos e ganhos econômicos e sociais, algo positivo, mas que tem suas ressalvas devido à dependência a uma única atividade que limita a diversidade de outras práticas que eram desenvolvidas anteriormente, como a pesca, a criação de pequenos animais e de plantas medicinais. Aponta-se, portanto, para a importância que a diversificação dos meios de vida, sobretudo porque, de forma geral, os ribeirinhos

mostraram ter elevado grau de especialização e dependência na cadeia produtiva do açaí.

Portanto, enquanto para alguns ativos, os acessos são mais favorecidos, como o econômico, outros são negativamente afetados, como o natural (meio ambiente), de autonomia alimentar e segurança nas comunidades. Assim, mesmo que a atividade de produção de açaí seja vista por muitos como uma alternativa sustentável, devido à diminuição do desmatamento para a produção do palmito, há, também, o desafio de conciliar os saberes e as práticas ancestrais, de forma que se encontre o equilíbrio necessário para garantir o futuro da população ribeirinha e do ecossistema de várzea.

Dessa forma, os meios de vida dos ribeirinhos se transformaram à medida que se intensificou a mercantilização do açaí, partindo da perspectiva de que os atores analisados têm uma relação estreita com os recursos naturais que o circundam e, dessa forma, as pressões do mercado tem o caráter de agente indutor de mudanças nas estratégias de reprodução social e sustentação das famílias. Para isso, compreende-se que o aumento na demanda por açaí traz alterações múltiplas na vida dos ribeirinhos, de cunho ambiental, cultural, econômico e social. Novas trajetórias e rotinas são demarcadas pela reconfiguração das atividades

econômicas e apresentam novas relações de convívio com o espaço em que habitam e nas comunidades em que se relacionam.

Pode-se observar que, com a introdução de novos atores na produção e extração de açaí, o ribeirinho passa por uma alteração de hábitos, refletida no ritmo de trabalho, que agora se estabelece para também cumprir demandas de mercado, isso tende a ser invisibilizado, porque o desenvolvimento, por uma lógica utilitarista, é

medido principalmente (às vezes exclusivamente) pelo incremento da renda. O Produto Interno Bruto (PIB) municipal aumenta e isso se torna padrão para mostrar à sociedade como o município se desenvolveu. Contudo, isso vela a desigualdade e esconde a marginalidade dos ribeirinhos, sua dependência a uma cadeia produtiva cada vez mais centralizada e verticalizada e a degradação de meios tradicionais de vida, tão importantes para sua resiliência.

REFERÊNCIAS

Alencar, E. F., I. S. Sousa. 2016. Tradição e mudanças no modo de habitar as várzeas dos rios Solimões e Japurá, AM. *Iluminuras* 17 (41): 203-232.

Anjos, F. S. et al. 2008. Mercantilização da agricultura e insegurança alimentar no sul do Brasil. In *Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural*. Rio Branco: Sober. Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil. 2013. *Mapa de Igarapé-Miri*. Disponível em: http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/igarape-miri_pa (acesso em 5 agosto 2020).

Bardin, L. 1977. *Análise de Conteúdo*. Lisboa. Edição 70.

Brondízio, E.S. 2005. De alimentação básica para alimentação de moda: ciclos e oportunidades de mudanças no desenvolvimento da economia do açaí no estuário amazônico, in *As florestas produtivas nos neotrópicos: Conservação por meio do manejo sustentável?* Organizado por D.J. Zarin et al., pp. 427-57. São Paulo: Peirópolis; Brasília: IEB.

Burg, I. C; Lovato, P. E. 2007. Agricultura familiar, agroecologia e relações de gênero. *Revista Brasileira de Agroecologia* 2 (1):1522-1528.

Candido, A. 1971. *Os parceiros do rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus modos de vida*. São Paulo: Duas Cidades.

Cary, F. 1997. *Paisagem*. Lisboa: Direcção Geral do Ordenamento do Território e Desenvolvimento Urbano. pp 49-65.

Castro, E. 2000. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais, in. *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. Editado por Diegues, A. C. São Paulo: HUCITEC/ NUPAUB, USP.

Chambers, R. 1995. Poverty and livelihoods: whose reality counts? *Environment and Urbanization* 7, (1): 173-204.

Chambers, R., R. Conway. 1992. Sustainable rural livelihoods: practical concepts for the 21st century. *IDS Discussion Paper* 296: 127-130.

Cialdella, N., Navegantes-Alves L. 2014. La ruée vers l'açaí: trajectoires d'un fruit emblématique d'Amazonie. *Revue Tiers Mondes* 220 (4):119-135.

Dourado, G. F. 2015. Meios de vida em um contexto semiárido: aspectos culturais, sociopolíticos e perceptivos da relação homem-ambiente. Dissertação de Mestrado, Pós-Graduação em Extensão Rural, Universidade Federal de Viçosa, Brasil.

Ellis, F. 1999. Rural livelihood diversity in developing countries: evidence and policy implications. *Natural Resource Perspectives* 40.

Ellis, F. 2000. The Determinants of Rural Livelihood Diversification in Developing Countries. *Journal of Agricultural Economics* 51 (2): 289-302.

Ferreira, L. S. G. 2013. Gênero de vida ribeirinho na Amazônia: reprodução socioespacial na região das ilhas de Abaetetuba-PA. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Brasil.

Fleischfresser, V. 2006. *Amazônia, Estado e Sociedade*. Campinas: Armazém do Ipê (Autores Associados).

Fontes, E., Ribeiro, F. 2012. Os trabalhadores do açaí na Amazônia: cotidiano, natureza, memória e cultura. *História Oral* 1 (15): 81-106.

Gazolla, M., Schneider, S. 2006. O processo de mercantilização do consumo de alimentos na agricultura familiar. In *44º Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural*. Fortaleza: Sober.

Godoy, A. S. 1995. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. *Revista de Administração de Empresas* 35 (3):20-29.

Guiddens, A. 1991. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp.

Haan, L., A, Zoomers. 2005. Exploring the Frontier of Livelihoods Research. *Development and Change* 36 (1):27-47.

Lira, T. M., Chaves, M. P. S. R. 2016. Comunidades ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. *Interações* 17(1): p. 66-76.

Marinho, V.N.M. et al. 2011. Extrativismo do Açaí e Interações Sociedade-Natureza em São Sebastião da Boa Vista, Marajó-PA. 63º Reunião Anual da SBPB.

Pasini, I. L .P; fiúza, A. L .C; Silva, D. M. 2014. Modernização nas comunidades negras rurais do Sapê do Norte: discursos e práticas de (des)envolvimento e meio ambiente. *Nera* 17 (24).

Perondi, M. A; Schneider, S. 2012. Bases teóricas da abordagem de diversificação dos meios de vida. *Redes* 17 (2): 117-135.

Raposo, I. 1998. Apropriação dos modelos urbanos pelos grupos sociais rurais: a transformação da habitação em Alte. *Revista de Estudos Urbanos e Regionais* 25/26.

Ramos, M.O. et al. 2017. Cadeias de produtos da sociobiodiversidade no sul do brasil: valorização de frutas nativas da mata atlântica no contexto do trabalho com agroecologia. *Amazônica - Revista de Antropologia* 9.

Santana, A.C., Carvalho, D.F., Mendes, F.A.T. Organização e competitividade das empresas de polpas de fruta no Estado do Pará: 1995 a 2004. Belm: Unama, 2006.

Santana, A.C et al. 2014. Análise discriminante múltipla do mercado varejista de açaí em Belém do Pará. *Rev. Bras. Frutic.* 36 (3).

Scoones, I. 1998. Sustainable rural livelihoods: a framework for analysis. *IDS Working Papers* 72.

Silveira, D.T; Córdova, F.P. 2009. Unidade 2 - A pesquisa científica, in *Método de pesquisa*. Organizado por Gerhardt, T. E. e D. T. Silveira Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Sitoe, T. A. 2011. A abordagem dos modos de vida como ferramenta de análise das estratégias de sobrevivência no meio rural africano. *Desenvolvimento em questão* 17: 39-60.

Tagore, M. P.B. 2017. O aumento da demanda de açaí e as alterações sócias, ambientais e econômicas. Dissertação de Mestrado, Núcleo de Meio Ambiente, Programa de Pós-Graduação em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia, Universidade Federal do Pará, Brasil.

Triviños, A.N. 1987. *Introdução à pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo. Ed: Atlas S.A.



RELATÓRIOS



LEVANTAMENTO HISTÓRICO DAS COMUNIDADES DE REMANESCENTES DE QUILOMBOS SANTA QUITÉRIA E ITACOÃZINHO, ACARÁ, PARÁ, BRASIL

Kamilla Sastre da Costa  

Doutoranda PPGSA/UFPA

Wagner Fernando da Veiga e Silva  

Inside Consultoria Científica

Felipe Carlos Damasceno e Silva  

Mestrando PPGA/UFPA

submissão: 14/04/2021 | aprovação: 06/08/2021

RESUMO

Nesta pesquisa, buscamos evidenciar o processo de ocupação do território onde se situam as comunidades de remanescentes de quilombos Santa Quitéria e Itacoãzinho, Acará, Pará e como os moradores percebem as suas vivências no local. Para isso, focamos nas narrativas dos sujeitos da pesquisa, adquiridas por meio de entrevistas e complementamos com alguns dados cartográficos e acadêmicos acessados. Em suma, observamos que os dados obtidos por meio da pesquisa podem subsidiar a elaboração de políticas públicas para as populações da região em estudo.

Palavras-chave: História Oral; Vivências; Território.

HISTORICAL SURVEY OF SANTA QUITÉRIA AND ITACOÃZINHO (ACARÁ-PARÁ-BRASIL) QUILOMBO REMNANT COMMUNITIES

ABSTRACT

In this research, we seek to evidence the process of territorial occupation where the remnant quilombo communities of Santa Quitéria and Itacoãzinho - Acará - Pará are located, and how its residents perceive their local experiences in regards to these sites. To achieve this, we focus on the narratives of the research subjects acquired through interviews, complemented by cartographic and academic data accessed. In short, we observed that the data obtained through research can support the development of public policies for the populations of the studied region.

ESTUDIO HISTÓRICO DE LAS COMUNIDADES DE LA GAMA KILOMBOL SANTA QUITÉRIA E ITACOÃZZINHO - ACARÁ - PARÁ - BRASIL

RESUMEN

En esta investigación, buscamos evidenciar el proceso de ocupación del territorio donde se encuentran las comunidades de quilombos remanentes Santa Quitéria e Itacoãzinho - Acará - Pará y cómo los residentes perciben sus experiencias en el lugar. Para ello, nos centramos en las narrativas de los sujetos de investigación adquiridos a través de entrevistas y complementamos con algunos datos cartográficos y académicos accedidos. En resumen, observamos que los datos obtenidos a través de la investigación pueden apoyar el desarrollo de políticas públicas para las poblaciones de la región estudiada.

Keywords: Oral History; Experiences; Territory.

Palabras Clave: Historia Oral; Experiencias; Territorio.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa foi realizada nas comunidades de remanescentes de quilombos Santa Quitéria e Itacoãzinho, Acará, Pará, no segundo semestre do ano de 2019, no âmbito do *Programa de valorização ao patrimônio histórico e cultural das comunidades quilombolas Santa Quitéria e Itacoãzinho, Acará, Pará*, ligado aos estudos para implantação de uma linha de transmissão de energia elétrica, que ocorreu a pedido do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no estado do Pará (IPHAN/PA), o que demandou inicialmente a realização de um levantamento bibliográfico sobre o contexto territorial descrito, tendo como finalidade identificar aspectos culturais e históricos a respeito da formação social da região do baixo Acará (PA).

Dando sequência, acessamos alguns dados cartoriais importantes para subsidiar nossas análises – as cartas de sesmarias armazenadas no Arquivo Público do Pará (APEP). Além disso, optamos por realizar uma pesquisa de campo de caráter qualitativo, valorizando as fontes orais dos moradores das referidas comunidades, por meio de entrevistas semiabertas e/ou conversas informais, pois concordamos com Marin e Castro (2009:77) quando afirmam que “[...] as narrativas dominam nos estudos sobre comunidades negras rurais”.

No que se refere às comunidades negras ou comunidades de remanescentes de quilombos, os antropólogos têm tido um papel fundamental ao incorporar novas dimensões de análises que levam em consideração o ponto de vista dos grupos sociais, direito constitucionalmente garantido (O’Dwyer 2010). Sendo assim, os conceitos cunhados na Antropologia como etnicidade, e as próprias reflexões sobre a pesquisa etnográfica e as diferenças culturais, possuem uma significativa importância na vigência e aplicação destes direitos promulgados pela Constituição Federal de 1988, afinal, não se tratam de grupos isolados e homogêneos.

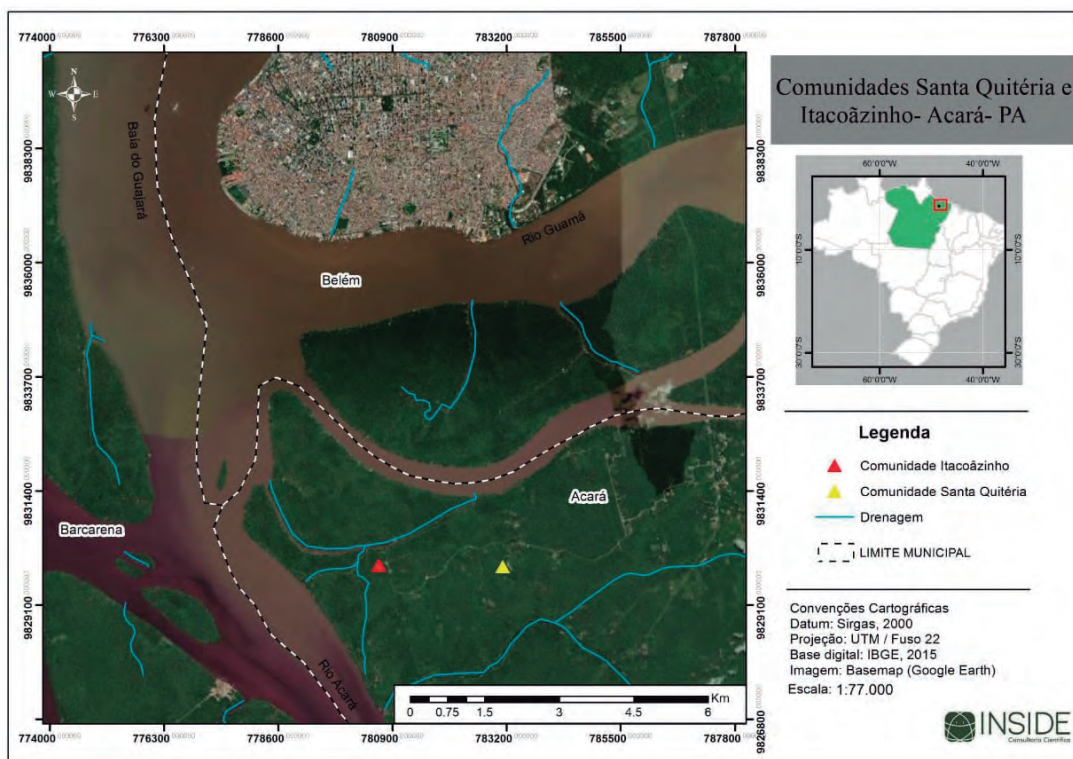
A História Oral como referencial teórico-metodológico, dentro da abordagem qualitativa, apresenta-se como ferramenta de suma importância para pesquisas em ciências da humanidade com comunidades tradicionais, visto que ela devolve a história às pessoas em suas próprias palavras. E, ao lhe dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas (Thompson 1998).

A respeito do papel do pesquisador, Portelli (1997) pontua a importância da manutenção de uma postura ética nos contatos humanos, mais especificamente nas experiências de trabalhos de campo, como imprescindível no exercício da pesquisa em ciências humanas. Portanto, longe de tratar os sujeitos desta pesquisa como

meros “objetos”, reconhecê-los enquanto sujeitos históricos e culturais demanda um exercício de aprendizado diário através do “olhar, ouvir e escrever”, faculdades que Cardoso de Oliveira (2000: 13) outrora já identificava como cruciais ao trabalho de campo do antropólogo. Como forma de documentar nossas vivências em campo também foram feitos registros fotográficos e anotações em diário de campo.

Situadas à margem direita do rio Moju, na região do baixo Acará, no município paraense do Acará, as comunidades de remanescentes

de quilombos Santa Quitéria e Itacoãzinho são limítrofes entre si e também fazem fronteira com a várzea do igarapé Urucuriteua, comunidade de Genipaúba, duas propriedades privadas; e com a margem do igarapé Maracujá – principal via fluvial utilizada pelos comunitários para acesso a outras localidades. O deslocamento terrestre dos comunitários é feito por ramais que as ligam à rodovia PA-483 (Alça Viária). Em linha reta, as comunidades estão a aproximadamente 7 km de distância da cidade de Belém, capital do estado do Pará.



Mapa 1 - Localização das comunidades Santa Quitéria e Itacoãzinho, em Acará, Pará.

Fonte: Inside Consultoria, 2020.

1 AS COMUNIDADES DE REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO BRASIL: RESISTÊNCIA E LUTA PELO TERRITÓRIO

O processo de formação dos quilombos tem sua origem no período correspondente ao sistema escravocrata (entre os séculos XVI e XIX), no qual homens e mulheres escravizados criaram mecanismos de resistência às opressões e elaboraram estratégias de sobrevivência diante das violências sofridas. Nesse sentido, a fuga foi o recurso mais utilizado por pessoas escravizadas para escapar da escabrosidade do cativeiro, e foi justamente o ajuntamento desses escravos fugitivos que constituiu a formação dos quilombos no Brasil.

As motivações de organização dos quilombos eram diversas. Além da partilha do desejo pela liberdade, havia os sentimentos comuns de insatisfação, as dores, os ressentimentos, as trocas mercantis e a própria rebeldia individual em relação aos castigos, ensejava seus interesses pela fuga. Tudo isso os unia a um mesmo ideal: ser livre. Alguns escravos também mantinham relações com seus senhores após a fuga, dessa forma, salientam Marin e Castro (2009), esses processos de fuga e inserção dos trabalhadores escravizados não podem ser analisados a partir de modelos prontos e fechados, não se encaixando nem mesmo em um único modelo.

O movimento de fuga era em si uma negação da sociedade colonial, essa que oprimia e subjugava a vida de seres humanos, negando-os a dignidade e eliminando suas línguas, costumes e tradições; o quilombo, por sua vez, era a reafirmação da cultura e estilo de vida oriundos do seu continente de origem – a África (Carneiro 1958).

O quilombo foi, portanto, um acontecimento singular na vida nacional, seja qual for o ângulo por que o encaremos. Como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos estes aspectos o quilombo revelase como um fato novo, único, peculiar, - uma síntese dialética (Carneiro 1958: 24).

Compreender a questão que constitui o processo de formação de quilombos no Brasil é buscar apreender a nossa própria história, história da luta política de sobrevivência da nossa população negra. Os conflitos por territórios invadidos ou ocupados durante o processo colonial permanecem até os dias de hoje (Leite 2000). Em todo o território nacional, comunidades negras reivindicam o reconhecimento legal, o direito à permanência nessas áreas de cultivo e cultura diaspórica forte, além da valorização de seus saberes e tradições.

Sabe-se que mesmo após a abolição da escravidão, em 1888, negros e negras continuaram à margem da sociedade, invisibilizados e ignorados

pelo Estado brasileiro, e pouco mudou quanto à estrutura segmentária e desigual existente. Houve urgente necessidade de mobilização e organização política por parte desses sujeitos, muitas vezes isso se dava tanto por meio das fugas ou na permanência nas áreas que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades.

Como afirmam Marin e Castro (2009):

Termos como quilombos, remanescentes de quilombos e comunidade negra passam a formar parte do universo discursivo dos grupos estudados, produzindo ao mesmo tempo elementos de autodefinição e formas de representação, ou uma espécie de autoconhecimento para a afirmação étnica. A criação dessa representação em termos políticos não é fácil e nem homogênea, pois há uma multiplicidade de identidades e situações que são transitivas no sentido de que esses mesmos indivíduos e grupos reconhecem-se em âmbitos diversos de inserção nos espaços de poder (Marin & Castro 2009:75).

Existem comunidades remanescentes de quilombos em diferentes lugares do Brasil e em sua maioria se encontram na zona rural, não obstante um número considerável se localiza em áreas urbanas. O Pará, especificamente, é um dos estados brasileiros que possui maior quantidade de comunidades quilombolas em seu território. Até 2015, 233 comunidades dessa natureza eram reconhecidas pelo governo federal por meio de certidão de autorreconhecimento expedida pela

Fundação Cultural Palmares (FCP). O estado do Pará também tem o maior número de terras quilombolas tituladas pelo Estado brasileiro, com 57 títulos expedidos pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e pelo Instituto de Terras do Pará, o Iterpa (Movimento regional por la tierra 2017).

[...] o termo “quilombo” tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo “ressemantizado” para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Definições têm sido elaboradas por organizações não governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas dos trabalhadores, bem como pelo próprio movimento negro. Um exemplo disso é o termo “remanescente de quilombo”, instituído pela Constituição de 1988, que vem sendo utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico (O’Dwyer 2010: 36).

É importante frisar que o direito dos quilombolas a terra exige do poder público a manutenção da organização social e a salvaguarda da cultura dessa população, o que requer respeitar os modos de fazer, criar e viver de tais comunidades (Andrade & Trecani 2000), valorizando o saber local, a diversidade sociocultural e étnica e a pluralidade de formas de ocupação e cultivo da terra, que são distintas e heterogêneas.

2 BREVES APONTAMENTOS SOBRE O PERÍODO ESCRAVOCRATA NO BAIXO ACARÁ (PA)

A formação do campesinato no Vale do Acará tem início na antepenúltima década do século XVIII, na qual os administradores coloniais incentivaram sesmeiros da região à exploração de madeiras de lei. Para essa atividade, eram utilizados como mão de obra os trabalhadores indígenas (Marin & Castro 2009). As cartas de sesmarias tinham como finalidade a concessão nominal de terras para o avanço da colonização frente às áreas ainda não exploradas. A primeira carta de sesmaria concedida pela administração colonial no baixo Acará ocorreu no ano de 1707, tendo como beneficiário João Ferreira Ribeiro (Marin 2000).

Em levantamento no Apep, acessamos a coleção de livros *Iterpa Sesmarias* (Iterpa 2010). Na ocasião, buscamos evidências históricas a respeito da ocupação do território em que hoje estão situadas as comunidades de remanescentes de quilombos Santa Quitéria e Itacoãzinho, mas não obtivemos sucesso.

Devido ao estabelecimento de novas práticas agrícolas e rearranjos sociais na região do baixo Acará, pessoas escravizadas foram importadas do continente africano, juntando-se aos indígenas, colonos e lavradores migrantes para suprir a demanda por mão de obra dos sesmeiros em seus

engenhos, engenhocas ou plantações de tabaco. Tal rearranjo ocorreu porque a administração colonial passou a vetar a utilização de mão de obra indígena para atuar em tais estabelecimentos, conforme mostra Marin (2000):

Em 1729, a Coroa proibiu a utilização de mão-de-obra indígena nos canaviais, engenhos e áreas de cultivo do tabaco e os cultivadores foram pressionados para adquirir o escravo de origem africana, introduzido, anos depois, pela Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. (Marin 2000:9).

Nesse sentido, é possível perceber, como aponta Marin e Castro (2009), que os quilombos reuniam trabalhadores negros e indígenas que partilhavam ideias de liberdade, sendo, assim, não eram formados apenas por escravos negros fugitivos – forte crença que é reproduzida até os dias atuais. Toda essa questão da proximidade entre eles contribuiu ou para serem mais atingidos em virtude da conjuntura política ou favorecidos pela permanência por estarem mais integrados à economia do capital. Essas hipóteses fazem com que o historiador insista em encontrar materiais que ajudem a construir a trajetória de um quilombo e, dessa maneira, responder, minimamente, às suas especulações (Marin & Castro 2009).

A região do Acará, conforme aponta Marin (2000), destacou-se pelo grande número de escravos existentes, pelos quilombos formados nas

matas e pela participação histórica na revolução da Cabanagem¹. Não obstante, ainda se encontram poucas referências de estudos sobre a história agrária do Pará, principalmente no que concerne a estudos mais recentes, visualizados pela autora. Podemos dizer que ainda há muito a ser descoberto e aprendido sobre uma história de muita dor, sofrimento, mas também de luta, resistência e contestação. A não passividade, a desobediência ao poder senhorial e a organização coletiva como estratégia e mecanismo de fuga faziam parte da vida de homens e mulheres escravizados. O domínio colonial era tão duro e cruel, que o desejo de fuga foi uma constante até às vésperas da abolição (Albuquerque 2006).

2.1 AS COMUNIDADES DE REMANESCENTES DE QUILOMBOS SANTA QUITÉRIA E ITACOÃZINHO, A PARTIR DAS NARRATIVAS DE ALGUNS MORADORES E DOCUMENTOS HISTÓRICOS

Para este trabalho, foram realizadas sete entrevistas com moradores das comunidades Santa Quitéria e Itacoãzinho no período correspondente

aos dias 20 a 27 de novembro do ano de 2019. Durante a pesquisa de campo, a partir do contato com os referidos moradores, algumas problemáticas foram elencadas a fim de investigar o processo histórico de vivência na região.

Nossas entrevistas² partiram de indagações a respeito das memórias mais antigas que nossos entrevistados tinham acerca da região, podendo terem sido captadas por eles ou contadas por pessoas conhecidas de gerações anteriores. Por meio dos relatos orais foram identificadas as principais problemáticas sentidas por um processo de vivência e recontadas por meio de suas próprias percepções e visões de mundo, no caso, os sujeitos da pesquisa, nossos interlocutores.

A partir dessas indagações vieram à tona alguns relatos sobre o processo de ocupação da região, seguido das lutas por titulação da terra e, por fim, de forma espontânea, algumas demandas históricas de lutas comunitárias, como a questão da saúde, da educação e as dificuldades de mobilidade geográfica. Em seguida, mostraremos alguns trechos dos relatos coletados, cujas narrativas subsidiam algumas análises históricas. Vale

1 A Cabanagem aconteceu entre os anos de 1835 e 1840, na Região Norte do país, na **provincia do Grão-Pará**, onde hoje estão localizados os estados do Pará, Amazonas, Amapá, Roraima e Rondônia e foi um dos conflitos populares mais intensos ocorridos no período regencial.

2 Houve consentimento registrado mediante assinatura do termo de consentimento pelos interlocutores sobre a divulgação de imagens e dados. Os referidos termos encontram-se em anexo na versão expandida deste relatório, armazenado na biblioteca do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em Belém.

ênfatar que todas as entrevistas foram delineadas a partir do que os interlocutores traziam de mais importante sobre a história da comunidade, sendo os principais agentes da pesquisa, responsáveis pela construção empírica sobre o que representa as comunidades de remanescentes de quilombos Santa Quitéria e Itacoãzinho para os seus moradores.

3 A LUTA PELA TITULAÇÃO DO TERRITÓRIO

Em abril de 2010, a Fundação Cultural Palmares, por meio da portaria n. 59, de 27 de abril, embasada pelas leis vigentes naquele período, registra e certifica as comunidades de remanescentes de quilombos Santa Quitéria e Itacoãzinho, situadas no município paraense de Acará, bem como outras comunidades com perfil semelhante, espalhadas por todo território nacional, como autodeclaradas remanescentes de quilombos (Brasil 2010).

No dia 17 de dezembro do mesmo ano, o título de reconhecimento de domínio coletivo do território foi concedido pelo Iterpa às comunidades Santa Quitéria e Itacoãzinho sob a responsabilidade jurídica da Associação de Moradores e Agricultores Remanescentes de Quilombos das Comunidades de Santa Quitéria e Itacoãzinho (Amarquisi) fundada em 2004, representada legalmente pelo senhor Clodoaldo Farias Maciel. A área dessas comunidades, juntas, possui pouco mais que 646 hectares, distribuída por aproximadamente

12.000m, na forma de um polígono irregular. Encontram-se situadas à margem direita do rio Moju, tendo como limites naturais os igarapés Irucuriteua e Maracujá, e como demais limites, a comunidade Genipaúba e duas propriedades fundiárias de pessoas físicas distintas (Iterpa 2010).

Em entrevista realizada com o senhor Clodoaldo Farias Maciel, 49 anos, importante liderança da região, ao ser indagado sobre a origem do nome de Santa Quitéria, ele relata:

Santa Quitéria é uma parte de Itacoãzinho que foi doada a uma portuguesa chamada: Etelvina. Ela era afilhada de um dos membros da família Guerreiro (escravocratas). Etelvina quando recebeu esse pedaço de terra, procurava dar um nome. Foi quando, na época visitando uma das igrejas da Cidade Velha em Belém, viu uma santa de Portugal com nome Santa Quitéria. Ela se agradou com a Santa e colocou o nome em seu pedaço de terra que havia ganhado (Entrevista realizada com Clodoaldo Maciel em 31/11/2019).

Clodoaldo, acessando as lembranças contadas por seus antepassados, foi relatando lembranças da infância sobre histórias que sua mãe contava acerca da sua avó, por exemplo, que viveu no período da escravidão. Os pais de Clodoaldo, que estavam próximos no momento da entrevista, relataram que sua família trabalhou muito no período da escravidão e recebeu muitas “pancadas”. Aliás, falar sobre esse tempo é algo difícil até hoje, pois

não gostavam de ouvir a mãe falar sobre esse assunto quando criança. Conseguir a titularidade da terra é algo que orgulha o pai de Clodoaldo, que afirma: “Meu filho batalhou muito pra conseguir isso... Até pra Brasília foi”.

Clodoaldo também ressaltou a região como sendo um ponto importante na produção da cana-de-açúcar e fazenda de olaria. Tal assertiva é evidenciada por meio da existência dos sítios envoltos na região em questão.

Faziam aquele açúcar moreno, era o mascavo né? E essa produção descia, passando de casa, ali direto pra beira do rio. Ela descia pelo um trilho até chegar na beira do rio. Até hoje essa passarela é chamada de trilho. Quando o japonês comprou esse terreno, a Santa Quitéria toda, já da Etelvina, uma senhora portuguesa que ganhou essa parte dos Guerreiros, era uma das afilhadas dos Guerreiros dos escravocratas, quando ela ganhou, ela colocou esse nome de Santa Quitéria. Então o japonês já comprou dela. Aí ele fez em cima desse trilho uma passarela de pedra pra ele passar com trator cheio de pimenta-do-reino pra lá. E hoje em dia em cima da passarela de pedra tem uma passarela de aterro, que foi a gente que já aterrou até à beira do rio, pr'a gente andar até hoje. Então, embaixo dessas duas passarelas, de pedra e aterro, tem um trilho. Um tempo atrás a gente tava limpando lá e ainda achou, ainda tá por lá uns pedaços de trilho... A gente pensa que é verdade mesmo, que era lá (Entrevista realizada com Clodoaldo Maciel em 20/11/2019).

Voltando ao processo de titulação da terra, ela se explica, muitas vezes, pela forma como os indivíduos se organizaram coletivamente e se mobilizaram diante da busca pelo domínio da

terra. A Amarquisi, por exemplo, serviu como importante instrumento para consolidar a titulação da terra.

[...] Aí quando a gente fundou a Associação (Amarquisi), a gente entrou logo com pedido de titulação de terra. Essa região nossa aqui a gente tava cercado de gente sem terra, como ainda tem por aí, tavam tudo querendo vim pra cá. Então a gente já tava ficando tudo espremido aqui. Aí a gente entrou pra fazer esse cinturão. Aí o governo na época da governadora Ana Júlia, em 2010, concedeu pr'a gente o título da terra definitivo (Entrevista realizada com Clodoaldo Maciel em 20/11/2019).



Figura 2 - Passarela situada na comunidade de Santa Quitéria citada por Clodoaldo Maciel.
Foto: Inside Consultoria2020.

Segundo Marin e Castro (2009), órgãos como o Iterpa – de âmbito estadual – o Incra e a FCP – de âmbito federal – responsáveis pela política fundiária de comunidades de remanescentes de quilombos, acabam freando os processos de demarcação e titulação da terra por estarem, consideram as autoras, em posições pouco esclarecidas. Tanto no Incra como no Iterpa identificam-se com critérios e competências parâmetros distintos. Conforme explicam as autoras, o primeiro atua na titulação coletiva ou individual nas áreas que procedem ao acompanhamento dos projetos, já o segundo tende a se relacionar mais com a questão do uso e concessão de títulos coletivos.

Jéssica Trindade dos Santos, 28 anos, estudante do curso de Serviço Social, nascida e criada na localidade em estudo, passou um tempo morando com a mãe em Belém do Pará e retornou após ter casado. Atualmente, é bastante engajada nos assuntos referentes às comunidades e isso ficou bastante visível em sua fala. Sobre o processo de titulação da terra, Jéssica afirma não ter participado desse momento, pois tal fato ocorreu na época em que não estava morando na região. Quando chegou à comunidade disse que já estava tudo encaminhado. Entretanto, ao ser indagada sobre histórias que conhece a respeito da região, a interlocutora comenta:

“Olha, o que eu sei é o que minha vó e bisavó falaram pra mim... Eles não se originaram aqui, eles eram de outra comunidade, e quando eles ficaram sabendo que aqui tinha terra pra trabalhar, aí foi que eles se mudaram pra cá. Minha tataravó ainda chegou a morar na casa onde os escravos viviam, que era uma casa ali na calha... Aí ela disse que quando chegou pra cá ainda existia essa casa, ainda viviam, moraram lá ainda. Aí foi quando eles começaram a pagar aluguel aqui da terra, foi dividido em partes e começaram a pagar aluguel que era pra trabalhar aqui na terra, pros donos da terra, né? Aí foi quando com o tempo (eu ainda me alembro quando a vovó pagava esse aluguel) ... Aí com o tempo já foi titulado. Que aquele terreno que era alugado, a pessoa passasse a ser dona daquele terreno” (Entrevista realizada com Jéssica Trindade dos Santos em 23/11/2019).

Naquele momento, Jéssica havia comentado um fato importante sobre a região, que foi o período em que ocorreram cobranças de aluguel de lotes de terra. Tal situação foi lembrada também por outros moradores, como a senhora Raimunda da Conceição Trindade, de 71 anos. Nascida e criada na região, dona Raimunda afirmou que realmente naquela época havia a cobrança de mensalidade por pedaço da terra, porém não conseguiu recordar o momento em que acabou essa cobrança.

“Não, não lembro quando parou. Nós pagamos pra essa mulher que mora aí na beira, essa velhinha, sabe? (dona Dalilla, esposa de seu Urbano). Primeiro foi pro outro marido dela, pro pai das filhas. Nós pagava pra ele... Aí ela foi embora e quando voltou foi com esse. Aí nós passamos a pagar pra esse e quando foi, foi...Com o tempo

ele largou de mão. Ele que parece que não quis mais cobrar, eu acho... A gente pagava.” (Dona Raimunda, entrevistada em 23/11/2019).

Ao questionarmos sobre os períodos inicial e final das cobranças, nenhum dos entrevistados soube responder. As únicas evidências identificadas são alguns recibos guardados pela senhora Joana Rosário da Conceição, 70 anos. Dentre eles, encontramos o recibo mais antigo datado de 1945 e o mais recente de 1997, porém nem mesmo eles são parâmetros definidores de tais períodos, pois a entrevistada nos informou que há alguns anos ela queimou grande quantidade dos recibos que tinha guardado.

Clodoaldo compartilhou que, de acordo com os mais velhos, as famílias Guerreiro e dos “Guilhermos”, foram encarregadas de fazer essas cobranças dos aluguéis por um tempo, mas também essa função, segundo ele, passou por várias mãos: “Passou por um tio-avô nosso, que é um tio dele, pra fazer a cobrança, passou pelo seu Urbano, o Anísio e o Miranda...” (Entrevista realizada com Clodoaldo Maciel em 20/11/2019).

“Então, aqui pertencia, na antiguidade, eram duas famílias, a Guerreiro e

depois já passou pros Guilhermos, eles eram os escravocratas. Os mais perversos mesmo eram os Guerreiros, que maltratavam demais o pessoal que trabalhava. Aí passou-se os anos, isso foi até... Aí quando houve a abolição da escravidão, eles foram embora, não teve mais como seguir a produção – isso já falando da olaria em Itacoãzinho – a daqui já tinha falido, a da cana-de-açúcar, e na cabeça do trilho tinha mais outra olaria. Eles foram embora depois da escravidão, mas os escravos ficaram. Mas com uma outra condição, pagando aluguel pra morar e ficar. E cada um ficou no seu pedacinho. Pode ver que até hoje cada um vive no seu pedacinho. E foi passando de família em família, família em família, família em família... Até chegar em nós. Aí no caso, a gente não é quilombolas de escravo fugitivo, mas quilombolas num reduto de escravos abandonados. Nós fomos abandonados, nossos ancestrais foram abandonados, não tiveram pra onde ir e ficaram aí” (Entrevista realizada com Clodoaldo Maciel em 20/11/2019).

Durante entrevista com Maria Ocileia de Oliveira Freire, 53 anos, filha da dona Dalilla Sales de Oliveira,³ que é viúva do senhor Urbano da Conceição Gaia, acessamos três importantes evidências históricas a respeito do período em que ocorriam as cobranças de aluguéis onde hoje se encontram as duas comunidades pesquisadas. A primeira, trata-se do termo de doação do terreno denominado Itacoan, de Luiz Francisco de Lima para sua ex-esposa Mariza Machado da Silva Lima

3 A senhora Dalilla Sales de Oliveira, 93 anos, tem perda visual e auditiva, saúde bem frágil e esteve impossibilitada de conceder entrevista, então, sua filha o fez no seu lugar. Essa senhora foi casada com o senhor Anísio e depois com o senhor Urbano, responsáveis por fazer as cobranças de aluguel da terra após os senhores de engenho terem ido embora da região, repassando o arrecadado para a senhora Maria Tereza Lima, já falecida, que morava em Belém.

Capucho, ambos residentes de Belém do Pará, em 5 de setembro de 1979. De acordo com Maria Ocileia, após o falecimento de Mariza Machado, o terreno foi herdado por sua filha Maria Tereza Lima, a qual permaneceu realizando as cobranças de aluguel do terreno até o seu falecimento na década de 1990.

A segunda evidência acessada são dois cadernos de controle de cobranças de aluguel guardados pela senhora Dalilla, pertencentes a Urbano da Conceição Gaia – o seu Urbano. De acordo, com Maria Ocileia, Urbano saía nas primeiras horas da manhã, ainda na escuridão da noite, de canoa para dar conta de realizar todas as cobranças de aluguel durante o tempo em que ele realizou esta tarefa. Nos seus cadernos de controle de cobrança, identificamos como períodos inicial e final, os meses de novembro de 1983 e setembro de 1995.

4 SAÚDE E QUALIDADE DE VIDA

Ao abordarem sobre o funcionamento do sistema de saúde na região, os moradores foram enfáticos ao responderem sobre as dificuldades e precariedades observadas ao longo do tempo sejam antes ou depois do processo de titulação da terra. Esse problema foi enfatizado praticamente por todos os entrevistados na pesquisa. A respeito das condições de acesso à saúde na região, Maria Ocileia de Oliveira Freire, relatou que:

“[...] A questão da saúde, é que não tem médico pr’a gente. A gente tem que ir pra Belém, ir à Boa Vista (comunidade ribeirinha situada na região) ... Uma dificuldade pra chegar lá. Olha a minha mãe... A minha mãe tem uma dificuldade agora, né? Aí tem que levar pra Belém e tudo isso é dificuldade pra levar por aqui, né? Aí a gente tem que esperar a maré chegar aqui, pr’a gente ver um barco pra buscar ela aqui.” (Entrevista realizada com Maria Ocileia de Oliveira Freire em 20/11/2019).

A respeito de possíveis mudanças no sistema de saúde após a titulação da terra, Maria Ocileia continua:

“[...] Acho que era a mesma coisa. Não tem médico, não tem remédio, não tem nada, né? Aí a gente tem que correr pra Belém, aí a gente se rasga pra lá. Sabe como é, saúde... Aí quando chega em Belém uma vaga lá um sacrifício... Passar o dia todo, né? [...] Bom, aqui perto no Boa Vista tem um posto de saúde, mas é mesmo que nada, porque não tem médico (risos). Só tem uma menina que trabalha, mas não tem nada” (Entrevista realizada com Maria Ocileia de Oliveira Freire em 20/11/2019).

Apesar de não ter havido grandes avanços na área da saúde após o processo de titulação da terra, ocorreram significativas mudanças no que tange, principalmente, ao fornecimento de energia elétrica às comunidades, que até então tinham um acesso precário por meio do uso de geradores domésticos a gasolina. Nesse sentido, o processo de titulação do território contribuiu bastante para o desenvolvimento e crescimento da qualidade de

vida dos moradores, assim pontua a entrevistada

Maria Ocileia:

“[...] Melhorou. Melhorou bastante. Hoje a gente tem a luz, a luz que a gente tem aqui dentro de casa, que é uma luz muito boa que serve pra nós. Aí economizou pra gente, porque a gente comprava querosene, aí tinha um motorzinho de gasolina que a gente puxava, a gente pagava caro...[...]. Água também. Foi muito bom, graças a Deus, dentro de casa. Que a gente carregava ali. Passava o dia inteiro pra carregar pra casa, pr’a gente tomar água. Tudo isso após a titulação da terra. Faz mais de três anos que chegou a energia aqui.” (Entrevista realizada com Maria Ocileia de Oliveira Freire em 20/11/2019).

Clodoaldo Maciel compartilhou conosco sobre a falta de posto de saúde nas comunidades, tanto em Itacoãzinho como em Santa Quitéria, e como alternativa grande parte dos moradores se desloca até a comunidade ribeirinha de Boa Vista do Acará e para Belém do Pará para se consultar e fazer exames, sendo o deslocamento mais dificultado ainda no período de chuvas, em que as condições de acesso por vias terrestres ficam piores, tornando-se quase intratáveis.

“[...] No momento o que eu gostaria que melhorasse mesmo é essa questão de saúde, porque a gente batalha mesmo pra ter pelo menos um postozinho aqui que atendesse pelo menos duas vezes, uma vez na semana. Porque todo dia o pessoal vai pra Boa Vista. É muito ruim no período de chuva, cara, aqui pra gente enfrentar esse ramal com chuva e com gente doente. Vai pro

posto de Boa Vista e chega lá não tem médico. Aí a gente prefere hoje em dia chamar o barco e levar pra Belém. Então, o que a gente queria mesmo que melhorasse era essa questão da saúde, que tivesse posto, mas tivesse médico também pra atender. A outra coisa que a gente quer que melhore aqui também é a questão do acesso nosso ao ramal e trapiche nas comunidades que o prefeito não olha. Entra ano e sai ano e eles não melhoram essa parte aí dos trapiches e dos acessos de ramal. A prefeita fala pra gente que é muito difícil, que o recurso da prefeitura é muito pouco pra fazer pra cá, que é muito caro. Toda vez que a gente faz reunião com ela, ela fala essa questão, que pra fazer ramal é muito caro e a prefeitura não tem dinheiro. Tanto é que a gente anda por aí e a gente não vê trapiche em pé. O nosso ainda existe aqui devido a força da comunidade mesmo. Faz coleta, derruba árvore, coloca lâmpada e assim vai levando” (Entrevista realizada com Clodoaldo Maciel em 20/11/2019).

A precariedade no sistema de saúde e a notória falta de acessibilidade existente na região, acentuada pela falta de interesse do investimento público em desenvolver melhoras no local, são fatores sociais e históricos, que juntos se constituem como as grandes dificuldades encontradas pelos moradores das comunidades remanescentes de quilombos Santa Quitéria e Itacoãzinho. Não obstante, durante os relatos, é unânime o gostar de morar na região: “Nós dorme tranquilo aqui, graças a Deus. Não tem aquela agonia aqui. Até agora não tem mais visagem (assombrações), graças a Deus (risos)” (Maria Ocileia).

Seu Esmaelino Pinheiro dos Santos, 86 anos, morador antigo da região, comentou que quando seus pais trabalhavam na região, a vida era muito dura, às vezes, mesmo trabalhando não conseguiam dinheiro para subsistência e viviam numa pobreza extrema. Reafirma o quão melhorou a vida se comparada a antigamente:

“[...] Meus filhos tudinho foram criados aqui. A vida aqui era uma pobreza muito ruim [...], a gente trabalhava muito e passava muito ruim. Hoje em dia não, não tem quase ninguém pobre.” (Entrevista realizada com Esmaelino Pinheiro dos Santos em 22/11/2019).

Nesse sentido, de acordo com a fala do senhor Esmaelino, é possível visualizar que mesmo com as dificuldades encontradas na região de Santa Quitéria e Itacoãzinho, a vida, atualmente, é melhor do que nos tempos antigos. Pode-se dizer que o processo de titulação da terra contribuiu veementemente para a mudança das condições de vida da população e, conseqüentemente, no desenvolvimento do território, apesar de que ainda há muito o que ser feito.

5 EDUCAÇÃO E ENGAJAMENTO POLÍTICO

Segundo Clodoaldo, até o momento desta pesquisa, existiam 96 famílias residindo em Santa Quitéria e Itacoãzinho e duas escolas atendendo crianças e jovens nessas comunidades. No que

se refere aos jovens darem prosseguimento aos estudos, a interlocutora Jéssica Trindade dos Santos, 28 anos, estudante da UFPA, bastante engajada nos assuntos políticos referentes às comunidades, comentou que em muitos deles ainda falta o interesse em conhecer mais sobre onde moram, sobre as suas origens. Porém, aponta que a realidade aos poucos está mudando em virtude do processo seletivo especial para ingresso na instituição, que, atualmente, exige dos estudantes o conhecimento sobre sua comunidade ao serem avaliados por meio de uma redação e de uma entrevista:

“[...] Olha, eu mesma não tinha muito interesse. Eu comecei a ter interesse justamente quando entrei na Universidade. Antes de eu entrar na universidade, eu comecei a participar da associação né? Como moradora daqui tinha que ser associada, a minha avó me deu um pedaço de terra pra eu fazer minha casa, aí eu vim pra cá. Aí eu fiz a minha casa e tive que me associar na associação. Foi quando eu comecei a participar das reuniões, aí me colocaram como secretária... Aí quando eu voltei, me formei na universidade, foi que eu fui me aprofundar na história e vi o quanto significante é tudo isso, porque eu conheço tudo aqui na região, mas não tinha essa visão de o quanto era importante conhecer e saber do que tinha acontecido por aqui. Aí depois disso eu comecei a procurar conversar com meus avós, bisavós, saber das histórias... Foi quando eu passei a ter conhecimento que eu vi o quanto tem que lutar pra que isso aqui não morra, que a cultura não morra. Que a gente continue repassando pras outras gerações para que não morra, mas tenha uma continuidade, pras crianças,

adolescentes... Quando eu entrei na universidade tinham apenas três pessoas daqui na universidade. Aí no ano que eu entrei, entraram quatro. Eu e mais três colegas. Em 2018 já foram 17 pessoas que passaram. A gente começou a ter diálogo com os jovens, a incentivar eles... Se a gente conseguiu, eles também podiam conseguir. Foi que eles começaram a ter interesse, porque os jovens não tinham muito interesse... Terminavam ensino médio e paravam por ali. Aqui de Itacoãzinho e Santa Quitéria. De 2018 pra 2019 passaram 14 pessoas daqui (Entrevista realizada com Jéssica Santos em 23/11/2019).

Jéssica ressalta em vários momentos a importância de os jovens conhecerem seus direitos, de terem também conhecimento sobre suas próprias vivências e histórias. Ela se mostrou, também, bastante engajada e crítica em relação aos assuntos que atingem a comunidade, a exemplo da realização de grandes projetos e empreendimento que afetam diretamente o cotidiano dos moradores.

“[...] Olha, eu não sou de acordo que venham os grandes projetos pra cá. Eu não vejo como desenvolvimento, eu vejo como uma forma de silenciamento. Vai ter impactos e eu acredito que mais negativos do que positivos. Algumas pessoas da comunidade acreditam que esse projeto, empreendimento, seja pra desenvolver a comunidade. Que vai desenvolver a comunidade e ter alguns avanços, vai sim. Mas também vai ter muitos impactos negativos. Leito de rios, nossa cultura... o próprio dia adia. Muita gente acha isso aqui muito pacato, mas eu não consigo passar mais de um mês fora daqui. No caso, o pacato pra gente é positivo. É tranquilo, a gente tem segurança, mas tem gente que acha que aqui é muito parado... Eu não sou de acordo que venham esses grandes projetos porque eu acho que vai destruir nossa cultura, nossa comunidade.” (Entrevista realizada com Jéssica Santos em 23/11/2019).

Nesse sentido, o direito a uma educação digna e de qualidade também requer a assunção de uma postura crítica e não conivente com tudo o que envolve direta ou indiretamente a comunidade. Educar e ser educado é ir além. É opinar, é construir, é refletir, é indagar. Desenvolver um comportamento incisivo e que leve em consideração o bem-estar coletivo é algo que as novas lideranças locais almejam para que as comunidades não sofram influências negativas de obras realizadas sem consentimento e aval da população. O diálogo com as comunidades deve ser priorizado em consonância com a satisfação dos interesses de ambos os lados, tanto do investidor como do entrevistado, sempre pensando na preservação dos modos de vida dos moradores da região e da ética em ouvi-los considerando seus pontos de vista e cultura local.

6 O IMAGINÁRIO POPULAR

Sabe-se que tanto na região do baixo Acará como em outras localidades da Amazônia, é muito comum o conto de histórias sobre visagens e assombrações vistas pelos moradores e reproduzidas por meio de seus ancestrais, considerado muito presente no imaginário popular. Essas histórias trazem elementos peculiares que identificam a mentalidade dos sujeitos e combinam significados variados sobre as representações sociais que os indivíduos constroem acerca do

seu território.

Nas comunidades de Santa Quitéria e Itacoãzinho não é diferente. Os interlocutores trouxeram histórias contadas e recontadas por seus antepassados e que mostram muito acerca do pensamento e das experiências vividas e sentidas pelos moradores, consubstanciando as percepções dos sujeitos no processo de vivência e herdadas do período escravocrata na região marcado pelo cultivo da cana-de-açúcar e produção de produtos derivados dela em engenhos e engenhocas. As ruínas desses empreendimentos configuram a paisagem de várias localidades da região e são constantemente (re)significadas pelos moradores locais. Essas evidências arqueológicas não podem passar despercebidas aos olhares e registros de antropólogos, conforme enfatiza Schaan (2014). A respeito das histórias do passado, a entrevistada Jéssica comenta:

“[...] A gente tava até conversando sobre isso... Olha, eu conheço muitas histórias (risos). Eu não presenciei muito, mas o que me contam, graças a Deus né? Que eu ando sozinha tudo isso aqui à noite (risos). A gente tava conversando um dia desses sobre isso, aí um contou história aqui, outro ali... Aí foi falado lá que no Jenipaúba, uma comunidade aqui próxima, que eles foram fazer uma escavação pra criação de peixe. Só que quando eles começaram, cavaram até uma certa parte do barro, começou a sair um líquido com odor de sangue e a cor de sangue. Eu só sei que o seu Caboclo, avô dele, sabe quem é? Ele mandou parar porque não era pra ter mexido sem pedir permissão, porque a gente acredita aqui que tudo tem dono, tem mãe, tem pai. Aí foi que eles contaram

essa história e eu tava falando com o meu pai, né? Meu pai todo mundo aqui vê que ele sai daqui pra ir nos igarapés pra pescar e quando ele vai sempre vem com bastante peixe. Aí, um dia, um tio meu perguntou: ‘Sim, Chico, eu fui pescar e não peguei nenhum peixe. Como é que tu vai, pega e traz tudo isso?’. Aí ele disse: ‘É... porque vocês já chegam metendo logo a mão e não pode, tem que pedir permissão antes’... E tem muitas histórias, de matintaperera, já teve história de lobisomem – que não chegaram a ver, mas sentiram uma coisa grande antes de ter essa escola aqui, que era uma área bem fechada aqui, tudo escuro. À noite era bem perigoso andar por aqui, todo mundo via tudo. Eu nunca vi, mas muita gente via (risos). Tem muita história dos meus tios, do meu pai, dos meus avós... Eles contam. Agora já não tem tanto. Eu acredito que exista matintaperera porque a gente escuta o assovio. A gente escuta e não vê ninguém. Alguma coisa tem, né? (risos). E antigamente, logo quando o pessoal começou a morar aqui, havia muita história de grito. Grito de sofrimento mesmo porque a área aqui era uma área de muito sofrimento. Os escravos foram muito maltratados aqui, tem muito sangue aqui nessa área (Entrevista realizada com Jéssica Santos em 23/11/2019 23/11/2019).

São histórias da matintaperera, do lobisomem, do pega-bunda etc. recontadas pelos moradores, presentes no imaginário social, que plasmeiam visões de mundo e condicionam os estilos de vida, reforçando os sentidos na comunidade. Dona Joana Rosário da Conceição, 70 anos, comenta: “[...] Que me contaram da matintaperera, né? Foi antes do finados... Eu ouvi. Que ela dá dois apitos e depois diz matintaperera... Dizem que é gente que já morreu (Entrevista com Joana Rosário da Conceição em 23/11/2019). E dando continuidade, Clodoaldo confirma:



Figura 3 - Ruínas do Engenho Itacoan.
Foto: Inside Consultoria 2020.

“[...] Tem muita, muita história de visagem aqui. Olha, quando não era ramal isso aqui só tinha um caminho. Aqui de noite o meu avô, o pai dele, escutava toda noite uns passando puxando lata no caminho... E todo dia passava um bicho, era tipo uma assombração, todo dia ele passava aí. Passavam gritando parece gente... Fora as matintaperera, né?... As matintaperera era toda noite mesmo porque ela morava por aqui, hoje em dia acho que faleceram um bocado delas. Mas ainda temos por aí, em Santa Maria ainda tem... Pois é, mas não era toda noite que a gente podia andar sozinho.” (Entrevista realizada com Clodoaldo Maciel em 20/11/2019).

Em Santa Quitéria e Itacoãzinho, muitas histórias relacionadas às visagens e assombrações surgiram do tempo da escravidão, período em

que houve muita dor e sofrimento sentidos pelas pessoas negras escravizadas, traduzidas nas crenças de que muitas delas não conseguiram se libertar do plano terrestre, permanecendo aqui como “almas penadas”. Seu Esmaelino Pinheiro dos Santos, ao ser indagado se conhecia alguma história sobre visagens e assombrações, compartilhou o seguinte:

“[...] Era um pobre que tinha na beira do caminho chamavam ‘pega-bunda’. Aí quando o cara passava seis da tarde, ele dava na bunda dele. Aí o cara levantava, rasgava e ele ficava lá. Aí foi, foi... Mas apanhava muita gente... E era verdade isso. Se eu viesse seis horas de casa davam porrada na gente. Diz que era preto da escravidão... Mataram ele

lá e ele fazia visagem lá. E lá aparecia, era um pretão, aí dava palmada no cara e quando ele olhava pra trás, olha o pretão que tinha (risos)... Aí o cara corria. Aí ele ficava no esteio onde era pra fazer a casa lá, e esses preto ficava pra carregar um esteio daquele, já pensou? Um esteio daquele que dava nove flecha. Como é que o cristão ia carregar? E eles carregavam... Aí quando foi um dia, ele não conseguiu e o esteio caiu em cima dele e matou ele. Aí ficou fazendo visagem. (Entrevista com Esmaelino Pinheiro dos Santos em 22/11/2019).

Ao questionarmos com o senhor Manoel João da Conceição dos Santos – o seu Caboco, de 92 anos, morador da região há 42 anos, se ele lembrava de histórias antigas que contavam da região, ele nos respondeu o seguinte:

“[...] (risos) Tinha... De visagem tinha. Não tem aquela puxadeira ali? Pois é... Lá o caminho não era muito fácil, a gente passava por dentro. Chegava lá o pau comia. Atrapalhava e não sabia de quem. Aí levantava e ia embora. Aí foi, foi... Foi o tempo que abriram mais o caminho. Aí quando foi uma vez, o meu genro passou lá e viu uma mulher encostada. Uma mulher tava encostada lá no (“uxizeiro” – embaixo da castanheira).

[...] Escutava comentário sim (tempo da escravidão). Quando dava duas horas da madrugada dava barulho de pé e ia embora até lá na mangueira. Quando era umas quatro horas da madrugada voltava de novo, aí passava pra aí... Mas nesse tempo naquela casa de Itacoãzinho, foram lá?

Pois é... Matavam muito por lá. Preto nesse tempo não tinha regalia... Matavam, enterravam por lá. Quando chegamos ainda tinha metade daquela casa-grande lá. (Entrevista com Manoel João da Conceição dos Santos em 21/11/2019).

Diante das narrativas compartilhadas pelos moradores da comunidade e da relação entre seres vivos e seres imaginados, percebe-se que as pessoas que vivem na localidade acreditam nessas histórias, vivenciam essas crenças em seus cotidianos e ratificam construções sociais que direcionam suas trajetórias, individuais e coletivas, preenchendo suas vivências por meio da reprodução desses modos de pensamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas dos entrevistados aqui apresentadas mostram que as suas trajetórias de vida e de seus antepassados sempre foram atravessadas por muita luta e resistência frente ao controle colonial. E, apesar de ser unânime nas falas, a ênfase na qualidade de vida local, é evidente o descaso estatal em relação a serviços básicos de saúde, saneamento e malha viária nas duas comunidades.

Pudemos notar, também, com base em alguns trechos de entrevistas apresentados, que os sujeitos desta pesquisa não estão dispostos a aceitar qualquer modelo de desenvolvimento imposto

por grandes projetos previstos para a região. O que consideramos um ponto bastante favorável no que tange ao processo político de afirmação deste grupo.

Sendo assim, ante o curto prazo que tivemos para a realização da pesquisa, é consenso nosso, enquanto pesquisadores, o desejo de que este trabalho sensibilize a realização de outras

pesquisas na região com a finalidade de estimular o debate acerca do que mais aflige os moradores das comunidades locais, fomentando discussões e corroborando para a não invisibilidade dessa população ao pensar em políticas públicas de planejamento coparticipativo, cujo respeito aos seus modos de vida seja a premissa básica para a construção de qualquer atividade.

REFERÊNCIAS

- Albuquerque, W. R. D. 2006. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares.
- Angelo-Menezes, M. N. 2010. Cartas de datas de sesmarias – Uma leitura dos componentes mão-de-obra e sistema agroextrativista do Vale do Tocantins colonial. *Papers do NAEA* 51.
- Andrade, L., G. Treccani. 2000. *Terras de quilombo: direito agrário brasileiro hoje*. São Paulo: Editora LTr. pp. 52-67.
- Brasil. Fundação Cultural Palmares. 2010. *Portaria n. 59, de 27 de abril de 2010*. Brasília, DF.
- Cardoso de Oliveira, R. 2000. *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15.
- Carneiro, E. 1958. *O quilombo dos Palmares*. São Paulo: Companhia de Letras.
- Iterpa. 2010. *Titulo de reconhecimento de domínio coletivo das comunidades quilombolas de Santa Quitéria e Itacoãzinho – Acará –Pará*. Belém: ITERPA.
- Iterpa. 2010. *Coleção Iterpa Sesmarias*. Belém: ITERPA.
- Leite, I. B. 2000. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica* 4 (2): 333-354.
- Marin, R. E. A. 2000. Camponeses, donos de engenhos e escravos na região do Acará nos séculos XVIII e XIX. *Papers do Naea* 153:1-26.
- Marin, R. E. A, E.M.R. Castro. 2009. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínio de um conhecimento axiológico. *Novos Cadernos NAEA* 2 (2).
- Movimento regional por la tierra. Disponível em: <https://porlatierra.org/documentos>. Acesso em: 23 dez. 2020.
- O'Dwyer, E. C. 2010. *O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Editora E-papers.
- Portelli, A. 1997. Forma e significação na história oral. A pesquisa como um experimento de igualdade. *Projeto História* 14:7-24.
- Schaan, D. P. 2014. Arqueologia para etnólogos: colaborações entre Arqueologia e Antropologia na Amazônia. *Anuário Antropológico* 2: 13-46.
- Thompson, P. 1998a. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra.

The image features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a central circle with a smaller dot inside, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating from the top and sides. The largest sun is at the top center, and three smaller ones are arranged around it: one to the left, one to the right, and one at the bottom left.

TRADUÇÃO

TEXTO E PERFORMANCE NA ÁFRICA

Texto de

Karin Barber  

Universidade de Birmingham

Tradução de

Yves Marcel Seraphim  

PPGAS/DAN/UnB

Publicado originalmente em Oral Tradition (2005). Agradeço imensamente à Karin Barber pelo modo empolgado com que recebeu minha proposta de tradução e por sua paciência nesse processo. Além disso, sou grato a ela e a Paulo Fernando de Moraes Farias por reverem certos aspectos da tradução.

submissão: 19/02/2021 | aprovação: 06/08/2021

ABSTRACT

If written texts usually involve some kind of performative dimension, oral performances also entail the constitution of a text. American linguistic anthropology uses the term ‘entextualization’ for the process by which stretches of spoken discourse are detached from their immediate context and rendered repeatable and thus transmissible. In African oral poetry there are entextualizing strategies which involve rendering discourse object-like: by making it the focus of exegesis, or by presenting it as quotable, thus foregrounding the perception that these words pre-existed their present moment of utterance and could continue to exist after it. However, African oral praise poetry is also highly dynamic. Text is not consolidated in order to constitute it as an unchanging monument, but rather so that it can be re-activated in a new context of utterance, where it has an effectual engagement and dialogic force. Thus the performative and the entextualizing dimension can be seen to be inseparable and mutually dependent.

RESUMO

Se os textos escritos geralmente envolvem algum tipo de dimensão performativa, as performances orais também implicam a constituição de um texto. A Antropologia Linguística americana usa o termo “entextualização” para o processo pelo qual trechos de discurso falado são destacados de seu contexto imediato e tornados repetíveis e, assim, transmissíveis. Na poesia oral africana existem estratégias de entextualização que envolvem fazer do discurso algo objetivável: ao torná-lo foco de exegese ou ao apresentá-lo como citável, ressaltando assim a percepção de que essas palavras preexistiam ao seu momento presente de enunciação e depois deste poderiam continuar a existir. No entanto, os cânticos de louvor africanos são também altamente dinâmicos. O texto não é consolidado de modo a constituirlo como monumento imutável. Em vez disso, a consolidação ocorre para que ele possa ser reativado em um novo contexto de enunciação, no qual tenha engajamento efetivo e força dialógica. Logo, pode-se observar que a dimensão performativa e a dimensão entextualizante são inseparáveis e mutuamente dependentes.

TEXTO E PERFORMANCE

Nas tradições literárias escritas, a distinção entre texto e performance parece óbvia. O texto, manuscrito ou impresso, é um artefato permanente enquanto a performance é a realização ou a concretização única, irrepetível do texto, uma realização que “confere vida ao texto”, mas que, ela mesma, está condenada a morrer ao fim das vibrações vocais que a enunciam. O texto fixa, a performance aviva. Mas, mesmo em tradições escritas, há todo tipo de relações diferentes possíveis entre um “texto” e sua “performance”. Textos escritos podem ser roteiros, deixas ou

estimulantes para a performance oral, e podem também ser registros, resultados ou subprodutos dela. Mesmo textos em geral considerados como puramente pertencentes à esfera escrita podem ter uma dimensão performativa. Se, como é verdade em muitas tradições, o texto depende da performance, e a performance do texto, estudos de literatura comparativa deveriam nos ajudar a conceituar a natureza e os graus dessas variantes relações de dependência.

O campo de possibilidades é vasto. Em uma das pontas do leque de possibilidades estão casos como o da *commedia dell'arte* italiana do século

XVI, em que o roteiro não seria mais que uma folha de papel, listando a sequência dos episódios do enredo e os personagens que neles aparecem. Os atores pegavam essas folhas de papel literalmente no momento de entrar no palco, escrutinizavam-nas e imediatamente começavam a improvisar (Duchartre 1966: 30). Aí o texto é essencial, pois ele é o esboço da estrutura da obra, sem o qual os atores não teriam condições de atuar. Mas o material da performance é fornecido pelo repertório de convenções, trechos pré-preparados, gestos, ditos espirituosos, e piadas, de que dispõem os atores, e que formam a tradição verbal e gestual destes. Embora esse repertório fosse oral e incorporado, ele também agregava *concetti*, fórmulas verbais pré-preparadas, coletadas pelos atores em seus cadernos de anotação e engenhosamente arquitetadas para serem adaptáveis a diversas situações. O objetivo era conhecer a fundo e utilizar eficazmente a retórica do palco tão bem que as passagens improvisadas fossem indistinguíveis em tom das passagens escritas pré-preparadas (Lea 1962: 105). Aí o texto escrito dá alento e arrimo a uma tradição cuja meta e produto final é uma performance ao vivo. Na outra ponta do leque de possibilidades estão formas como o romance realista do século XIX, em que um discurso escrito generosamente específico e detalhado cria um mundo textual completo, crível e autônomo pelo

qual o leitor é absorvido. Mas o interesse narrativo desse tipo de romance está fundado, como observa Garrett Steward, na tensão entre o mundo ficcional criado e a solicitação contínua do texto para que o leitor desempenhe uma função no evento de leitura, “recrutando-o” através de uma gama de dispositivos retóricos, de modo que figure como participante na constituição da narrativa: “você, leitor, é, portanto, parte do roteiro (Stewart 1996: 6). O texto escrito não apenas oferece ao leitor implícito uma série de posições em relação ao próprio texto, ele também sugere como o ato de leitura deve desenrolar-se e estimula o leitor real a manter uma consciência de sua performance como um leitor, mesmo nas narrativas mais absorventes. Aqui o texto especifica muito mais do que o roteiro da *commedia dell’arte*: além de criar um mundo, ele também instrui o leitor em como participar da realização desse mundo na imaginação.

A teoria crítica tem proposto modelos amplamente diferentes de como os textos literários especificam sua própria “performance” nos atos da leitura. Para o filósofo Collingwood, uma leitura verdadeira (seja ela de um texto literário ou de uma pintura) era totalmente especificada pelo texto, pois resulta do ato de recriação da obra de arte pelo leitor, retrazando os mesmos passos pelos quais o artista originalmente constituiu o texto ou a imagem. Era, portanto, a performance

do ato de criação artística, roteirizada por cada detalhe da obra de arte em si (Collingwood 1938). A crítica pós-estruturalista diria quase o oposto: um texto é capaz de retribuir sua leitura quando ele se abre a muitas possibilidades de significação e incita o leitor ou leitora a praticar seus próprios atos de criação, estimulados, mas não coagidos pelo texto – criação que frequentemente emerge na tangente ou em oposição ao projeto aparente do próprio texto (Barthes 1974).

Teóricos literários, então, estão prontos para abraçar a ideia de que os textos escritos provocam, acarretam ou coexistem com algum tipo de dimensão performativa. No entanto, eles estão menos aptos a considerar a reivindicação correspondente de que as performances dentro de tradições orais implicam algum tipo de dimensão textual.

Nas tradições orais, a copresença da performance e do texto é, com certeza, mais difícil de se enxergar, uma vez que não há algum documento visível e tangível para contrastar com os enunciados fugazes. Não obstante, é evidente que o que acontece na maioria das performances orais não é puro desaparecimento, instantaneidade, fugacidade e emergência no instante em que os enunciados evanescem. Em geral, trata-se justamente do contrário. Há uma performance – mas ela é uma performance de algo. Entende-se

que algo identificável preexistiu o momento de enunciação. Ou, de outro modo, entende-se que algo é constituído no enunciado, algo que pode ser abstraído ou apartado do contexto imediato e reincorporado em uma performance futura. Mesmo que o único lugar em que esse “algo” possa ser considerado existente seja na mente e nas memórias das pessoas, ainda assim ele é distinguível do enunciado real que é imediato e que imediatamente desaparece. Esse “algo” pode ser referenciado. As pessoas podem falar da “história de Sunjata” ou dos “louvores a Dinggaan”, em vez de falar da performance em uma ocasião particular de um narrador ou cantador de louvor em particular. E essa capacidade de serem abstraídas, de transcenderem o instante, e de serem identificadas independentemente das instâncias particulares é a razão de ser das tradições orais. Elas são “tradições” porque é sabido que são compartilhadas e herdadas; elas podem ser compartilhadas e herdadas porque foram justamente constituídas para que sejam destacáveis do contexto imediato e capazes de serem transmitidas no tempo e disseminadas no espaço. Os criadores e transmissores dos gêneros orais usam todos os recursos à sua disposição para converter enunciados em textos quase autônomos.

Se há desassossego com a ideia de gêneros orais como textos, isso é um legado de uma batalha longa e, por fim, bem-sucedida que foi travada pela teoria

da performance e do folclore dos anos sessenta em diante contra uma empobrecedora abordagem escritocêntrica à oralidade. A descoberta estimulante da importância da “composição em performance”, da improvisação, da interação com a plateia, do gesto, do tempo, do ritmo e da expressão corporal, do emergente e do processual significavam que a teoria da performance, ao menos em seus primeiros estágios, era fortemente oposta a qualquer coisa que se assemelhasse ao conceito de “texto” na crítica literária. Houve tempos em que quase aconteceu uma caça às bruxas contra o conceito de texto, o qual, juntamente com “estrutura”, “objeto”, “fixidez” e “sistema”, foram acusados de distorcer e reificar a natureza fluída, emergente, improvisatória, dialógica e corporal da performance. Texto e performance eram vistos não apenas como radicalmente distintos, senão como inimigos um do outro. Mas já que a batalha por uma abordagem performativa foi mais ou menos ganha, torna-se possível agora reunir esses conceitos separados artificialmente. De um lado, uma definição mais flexível e inclusiva de “texto” foi proposta, não confinada ao discurso escrito ou mesmo ao verbal. W.F. Hanks (1989: 95) propõe como uma definição operante “qualquer configuração de signos que seja coerentemente interpretável por alguma comunidade de usuários” – englobando não apenas discursos orais e escritos

de inumeráveis tipos, mas também pintura, música e filme. Por outro lado, antropólogos trabalhando com tradições orais começaram a tentar explicar como a performance momentânea e fugaz pode, ainda assim, ser encarada como algo abstraído e apartado do fluxo do discurso cotidiano. Começamos a enxergar como se investe trabalho na constituição de gêneros orais de modo a serem capazes de repetição, avaliação e exegese – isto é, capazes de serem tratados como objeto de comentários - pelas comunidades que os produzem, e não somente pelo coletor ou pelo etnógrafo.

A possibilidade de pensar sobre o texto nesses termos tem crescido bastante recentemente através da noção de “entextualização” desenvolvida por antropólogos linguistas dos EUA (ver em especial Silverstein & Urban 1996). Entextualização é o “processo de tornar uma instância dada de discurso como texto, destacável de seu contexto local” (Silverstein & Urban 1996: 21). Quanto mais destacável for um trecho de discurso, mais compartilhável e transmissível ele se torna (Urban 1991). Os mecanismos de entextualização identificados por Silverstein e Urban são opções linguísticas que delimitam a *dêixis* e outras formas de dependência do contexto imediato. Assim, o discurso que é conduzido na terceira pessoa é mais destacável do que os discursos na primeira e na segunda pessoa, os quais tendem a evocar uma

resposta do ouvinte, sugando o discurso para o aqui e agora. São conduzíveis à destacabilidade antes as frases declarativas do que as interrogativas, antes o passado distante do que o presente. Mitos, situados no passado remoto e com terceiras pessoas em um lugar longe dos falantes e dos ouvintes do presente, são o exemplo por excelência do discurso entextualizado, e o discurso que é produzido coletivamente é mais independente do contexto imediato do que enunciados individuais: portanto, algumas tradições de narração de mitos requerem a participação de um auxiliar que em dados momentos pergunta “e o que mais?”, ou que atua como “ponto” recordando a narrativa ao narrador para sublinhar o fato de que a narrativa é compartilhada pela comunidade que tem a responsabilidade coletiva de produzi-la (Urban 1996: 39-40).

Talvez porque os principais exemplos etnográficos no livro de Silverstein e Urban sejam de culturas ameaçadas ou desaparecendo nas Américas do Norte, Central e do Sul, grande parte da discussão da entextualização gira em torno dos processos de elicitación, gravação e transcrição de narrativas a partir de poucos indivíduos. No livro, há uma indecisão entre tratar

a entextualização como um processo de construção cultural que ocorre em todas as culturas, incluindo as completamente orais, e tratá-la de forma mais restringida, como o processo de tornar discursos orais em “textos” ao escrevê-los. Esta última perspectiva levanta questões importantes sobre como “textos” em potencial são identificados e definidos, e sobre como a interação colaborativa do falante nativo e do etnógrafo molda o produto final. No entanto, para os propósitos do presente argumento, é mais produtiva a primeira – mais inclusiva – noção de entextualização.

Um olhar aos gêneros orais africanos revela um repertório amplo de estratégias de entextualização, nem todas envolvendo a terceira pessoa ou o passado remoto. Na verdade, um dos gêneros africanos mais difundidos, de importância central na vida social e política, o cântico de louvor [*praise poetry*]¹, não poderia ser mais diferente dos mitos ameríndios usados como modelo de discurso entextualizado. O cântico de louvor é notável por seu direcionamento vocativo na segunda pessoa, e por sua evocação simultânea do passado e do presente trazendo ao centro da comunidade viva os poderes e os potenciais dos predecessores mortos. O texto é consolidado e tornado destacável

<?> [N.T.] Para a tradução da expressão inglesa *praise poetry*, a qual coteja ao longo do artigo a tradição oral Yorùbá dos *oríkis*, adotou-se a tradução “cântico de louvor”, acordando com o emprego que a literata e professora da UFMG, Leda Martins, realiza quando menciona os *oríkis*.

de seu contexto imediato – mas apenas de tal modo que possa ser reativado e reencaminhado em um novo contexto de enunciação, em que tenha força dialógica e um engajamento eficaz. As diversas estratégias de entextualização nos gêneros do cântico de louvor africano poderiam ser enumerados e ilustrados por extenso, antes, porém, o que proponho fazer aqui é tentar identificar seu modo comum e subjacente de operação. Isso é fazer do discurso algo objetivável [*object-like*]: ao torná-lo o foco de comentário e de atenção exegética ou ao apresentar texto como citável, dessa maneira, enfatizando a percepção de que essas palavras preexistem a seu momento presente de enunciação e podem ainda continuar a existir posteriormente.

Ao esboçar tal modalidade, quero enfatizar que ao se constituir o texto enquanto objetivável, esses gêneros africanos não renunciam à fluidez e à qualidade improvisatória que a teoria da performance explorou com tanto sucesso. Em vez disso, trata-se da própria consolidação de pedaços examináveis, citáveis, repetíveis de textos que fazem possíveis os processos dinâmicos da incorporação fluida, da reinflexão, e da reciclagem, os quais são os marcos da performance do cântico de louvor ao longo do continente. Assim, em vez de procurar substituir um modelo processual dos gêneros orais por um de fixidez semelhante

à escrita, o que pretendo mostrar é que constituir o texto como algo objetivável é a condição de possibilidade de uma poética fluida. Meu segundo argumento, que necessitará elaboração em um trabalho futuro, é que as técnicas de entextualização aqui discutidas envolvem uma certa reflexividade – uma consciência do texto enquanto algo criado a fim de ser exposto, recontextualizado e refletido. Atentar a tais técnicas poderia, então, potencialmente providenciar pistas aos modos de autoentendimento e autointerpretação dos coletivos que as criam.

TEXTOS ANEXADOS A OBJETOS

A indicação mais vívida do desejo de consolidação da fala efêmera é a prática difundida de anexar formulações verbais a objetos materiais. O vasto número de textos-objetos variados e engenhosos que florescem na África subsaariana atesta o impulso de gerar formulações verbais que ultrapassem espaço e tempo por meio de um objeto correspondente. A tábua *lukasa* dos Luba, as mensagens em miçangas dos Zulu, os *récades* ou cetros de mensagem em Daomé, os símbolos *adinkra* dos Asante, pesos de ouro, pontas de guarda-chuva e uma série de outros repositórios materiais e gatilhos de memória operam em diferentes modos para transcender o tempo e fixar ou capturar o texto em uma forma

material. Yankah descreve um sistema pelo qual, em certas áreas falantes de Akan em Gana, ditados recém-cunhados eram “registrados” ao serem associados com um objeto mnemônico, o qual logo seria pendurado por uma corda no teto da casa de um guardião de provérbios. Por exemplo, uma mulher que se divorciou e se casou novamente três vezes com o mesmo homem cunhou o ditado irônico: “O osso vazio – quando o lambe, seus lábios doem; quando o deixa seus olhos o seguem”. O guardião de provérbios registrou esse ditado pendurando um osso de verdade em uma corda. Se visitantes perguntassem a respeito do osso, além de dizer o ditado em si, o guardião de provérbios seria engatilhado a descrever a mulher e as circunstâncias em que ela o cunhou (Yankah 1994). Portanto, o provérbio é triplamente objetificado. Ele surge de um objeto material – o osso (ou a ideia do osso) que inspirou o enunciado metafórico da mulher. Ele é trazido à baila por um objeto material equivalente – o osso na corda do guardião. E é reativado por um discurso contextualizante que toma o próprio provérbio enquanto um objeto – um objeto de atenção, explicação e avaliação.

O objeto – o osso na corda – é mais do que mnemônico. Ele parece se apresentar como um enigma ou desafio: por que o osso está ali? Qual explicação pode se dar para sua presença na corda do guardião? Os objetos suspensos engatilham

perguntas dos visitantes, as quais o guardião busca responder da forma mais completa possível. Por sua vez, o provérbio em si anexado ao osso provoca e requer explicação. Tal qual o osso, o provérbio é apresentado como um objeto opaco, cujo significado somente se torna aparente quando é banhado em um mar de detalhes contextuais e históricos, “mar” este que não está codificado no objeto ou no provérbio, mas é transmitido em outro gênero – a narrativa pessoal – que corre em paralelo.

OBSCURIDADE E EXEGESE

Pode-se enxergar essa associação de textos verbais com objetos verdadeiros não como um pitoresco sistema mnemônico, mas como a forma mais visível de um impulso muito mais amplo para consolidar palavras faladas em formulações compactas exigindo uma expansão ou uma elaboração subsequente por parte do intérprete. A exegese pode ocorrer dentro do texto ou fora dele, em outro gênero. A necessidade de comentários é aumentada quando a formulação é alusiva, opaca, truncada ou obscura de outra maneira.

Um aspecto bastante característico do cântico de louvor na África é a frase substantivada, uma frase convertida em um epíteto. No processo da conversão, a declaração se torna compactada; ela perde seus marcadores temporais e se torna uma

alusão a um estado atemporal do ser. Assim, o *oríki* (atribuição ou apelação) Yorùbá *Dínà-má-yà* (“bloqueia-estrada-não-se-move”) é uma substantivação derivada da frase “Ó *dínà*, *kò sí yà*”: “Ele bloqueou a estrada e não se moveu”. Uma frase que se refere a um evento no tempo performado por um agente é convertida em um epíteto por meio da remoção dos marcadores de agência pronominal e do aspecto verbal. Logo, os eventos são transformados em qualidades; coisas que ocorreram no tempo se tornam atributos atemporais. A passagem ou o epíteto substantivado flutuam acima de contextos específicos de ação, sugerindo que o dono do epíteto existe em um estado permanente de ser elegível a tal atribuição. Essa forma de entextualização é comparável à constituição do discurso mítico debatido por Silverstein e Urban (1996). Mas ela tem outro efeito entextualizador ainda mais poderoso: enunciados compactos desse tipo omitem muito. As ações e os eventos que lhes deram origem não são recuperáveis por meio das palavras em si. Os enunciados sugerem narrativas, mas não as contam. A arte da exegese, portanto, consiste em expandir essas formulações lacônicas e reinstalar o/a agente a seu contexto de ação.

O *oríki* “Bloqueia-estrada-não-se-move” é pareado com outro epíteto, *A-dóminú-kojo*: “Aquele que enche o covarde de apreensão”. Esses louvores pertencem a *Wínyomí*, um grande caçador de *Òkukù* do século XIX e a seus descendentes³. Os louvores evidentemente assinalam algum tipo de feito corajoso, mas apenas quando são expandidos por meio de um gênero separado, o *ìtàn* – ou narrativa – é que eles adquirem seu significado completo. *Wínyomí* tinha um amigo de uma cidade vizinha cujo filho, um mascarado, matou um homem durante uma excursão dos mascarados ancestrais. O culpado, ciente da reputação de *Wínyomí* de ser um lutador formidável e curador, foi até ele em busca de refúgio. Em massa, os parentes da vítima então marcharam para *Òkukù* a fim de requisitar que *Wínyomí* entregasse o criminoso. *Wínyomí* saiu para encontrá-los, ficou no meio da estrada e disse: – “Vou fechar meus olhos e quando eu os abrir, vocês todos terão desaparecido”. Tamanho foi o horror que essa ameaça inspirou que a multidão inteira fugiu, fazendo o prenúncio de *Wínyomí* se tornar verdade. Assim, o curto par de epítetos – *Dínà-má-yà*, *a-dóminú-ko* – tem seu próprio contexto narrativo, independente do contexto concreto da performance. Para ter seu significado,

² Para a discussão do texto-*oríki*, de onde esse breve trecho foi retirado, ver Barber (1991: 196-199).

o par não depende de outras atribuições de dentro da performance, tampouco do contexto em que é enunciado. A “obscuridade” desses epítetos reside no fato de que a expansão narrativa reside fora do texto em si. O ouvinte experiente tem que conhecer a história para dar total sentido ao epíteto. Há uma divisão do trabalho na constituição do significado textual, a qual é ampliada pelo fato de que em Òkukù enquanto *orìkì* são geralmente performados por mulheres, *itàn* são geralmente contados por anciões.³ A exegese é, portanto, construída na constituição do significado. Ela implica tratar o epíteto como um objeto de atenção e explicação. O povo Yorùba está normalmente bastante preparado para oferecer exegeses engenhosas, as quais, por vezes, envolvem análises de cada sílaba de frases tais como *Dínà-má-yà*.

Em contrapartida, quando os homens anciões contam a história de sua linhagem, seu *itàn* geralmente depende do *orìkì* para ir de um ponto ao outro. Um narrador pode contar um episódio histórico e então concluir: “E é por causa disso que somos chamados tal-e-tal”. Ou talvez ele introduza um novo episódio ao nomear um personagem da narrativa, citando um de seus ou

epítetos de louvor e então explicar seu significado. Ajíbóyè, da linhagem oba em Òkukù, fez ambos os procedimentos em um dos episódios das origens lendárias da cidade e da família real. Ele começou o episódio ao anunciar: – “Um dos *orìkì* [da cidade] é *àyàbùèrò*”. Esse epíteto é uma expressão construída de forma estranha e cujo significado não é aparente de imediato. Tendo apresentado esse enigma, Ajíbóyè prosseguiu explicando (adaptado de Barber 1991: 65):

Isso é assim devido a uma inundação famosa. O rio Òtìn corria perto da cidade. Certo ano choveu e choveu e o rio alagou o quintal de todo mundo, todos galinheiros, cercas de bodes e pombais foram carregados. Mas após cerca de doze dias, quando o alagamento baixou, todos animais ainda estavam vivos. O rio foi reconhecido como um rio benéfico e foi honrado com o nome *àyà bù èrò*: a-coisa-pelo-que-se-para-e-se-escava pertencendo aos estrangeiros [i.e. o rio em cujas águas os estrangeiros param para tomar].

Como o osso que aciona o provérbio da mulher divorciada e casada novamente, o epíteto funciona como o núcleo de uma narrativa. Ele é ao mesmo tempo o estopim e o desfecho da história de Ajíbóyè. Em vez de apenas repetir o *orìkì*, ele o cita, explicitamente o reconhecendo como um texto que

3 A distribuição da produção de significado textual entre dois gêneros distintos e separadamente institucionalizados é um fenômeno que pode oferecer uma maneira prestativa de olhar para algumas das relações entre texto escrito e performance mencionadas acima. Por exemplo, pode-se pensar na *commedia dell'arte* não somente como uma relação entre “texto” e “performance” (ainda que obviamente o seja), mas também como um caso em que a constituição do drama está *distribuída* entre dois gêneros textuais – um escrito e o outro oral, nenhum tendo prioridade.

preexistia ao momento presente da enunciação⁴. Depois de citá-lo, ele reforça a consolidação do *oríki* enquanto texto ao trazê-lo para escrutínio exegetico.

Essa relação entre enunciado e exegese é um traço constitutivo do cântico de louvor por toda África subsaariana. Grande parte do cântico de louvor africano é constituída de modo a ser obscura, opaca ou alusiva. As canções *ajogan* dos reis de Porto Novo eram “deliberadamente alusivas e até herméticas” (Rouget 1971: 32). Os anciãos Ila, na Zâmbia, considerarão um cântico “que seja imediatamente autoevidente e que não possua camadas de alusão como um ipso facto desinteressante” (Rennie 1984: 530). Os recitadores de louvores *apae* da realeza e da chefia têm um vocabulário especial para “ocultar as mensagens” (Arhin 1986: 167); e de acordo com um dos informantes de Anyidoho, “a composição de cada *apae* era motivada por um evento histórico em particular. Portanto, além de delegar os textos à memória, um bom performer deveria também compreender os incidentes que os motivaram” (Anyidoho 1993: 119). A explicação do *apae* é, dessa maneira, encontrada na narrativa de sua origem, e os dois centros de informação – os louvores e as narrativas – são aprendidas e transmitidas

paralelamente. Onde a tradição explicativa paralela é inacessível ou está perdida, os textos de louvor permanecem opacos: por exemplo, no reino Kuba, onde os cânticos em louvor aos monarcas – ensinados, palavra por palavra, às esposas da realeza por uma oficial mulher – frequentemente “consistem em alusões”, cuja “explicação ... não é uma parte do ensinamento em si”, de modo que “é difícil usá-los” para reconstruções históricas (Vansina 1978: p. 23).

Mbiímbi, a poesia dinástica dos conquistadores Lunda, falantes de Yaka no Sudoeste da República Democrática do Congo, “insinua os fatos em vez de os descrever ou de os contar e de os explicar à maneira de uma recitação história” (N’Soko Swa-Kabamba 1997). Em vez de se referir aos ancestrais heroicos por seus nomes o compositor-performer do *mbiímbi* pode evocá-los por meio de “nomes de poder” ou artifícios emblemáticos. Formas substantivadas, como em todo cântico de louvor, são formas de evitação, ao mesmo tempo que são formas de elaboração honorífica: elas conferem pseudônimos ao personagem. Consideremos os versos (N’Soko Swa-Kabamba 1997: 152):

Oh ele-que-boia-ao-longo-do-rio
Broto que boiou na companhia das
plantas aquáticas
Oh, camaleão, o que viste em mim,
Nteeba?

⁴ Para uma exploração mais completa da citação na constituição dos gêneros orais Yorùbá, ver Barber (1999).

Esse cântico de louvor é sobre um rei, Muloombo, o qual nos contam ter reinado de 1902 a 1913. Ele foi deportado pelas autoridades belgas após decapitar dois de seus chefes de domínio colonial indireto. A forma substantivada “ele-que-boia-ao-longo-do-rio” é ampliada e elaborada no verso seguinte, “Broto que boiou na companhia das plantas aquáticas”: são alusões ao fato de que Muloombo foi exilado por via fluvial. O terceiro verso se apoia no conhecimento geral de que Muloombo era chamado de “camaleão” por causa de seu andar elegante e majestoso. Tal informação, no entanto, não está contida no texto; como diz N’Soko Swa-Kabamba, não se sabia ao que se referia sem o conhecimento de outra tradição, o *nsámu mya tsyá khúlu* ou “contos de outros tempos”.

Uma expansão mais limitada pode também se dar *dentro* de um texto de cântico de louvor. Um modo muito comum de constituição textual consiste em apresentar um epíteto compacto, obscuro e substantivado e então, no texto subsequente, proceder a fim de estendê-lo e contextualizá-lo. Assim, no *apae* Asante, “quase todo verso começa com algo substantivado que é então explanado ou elaborado na forma de uma cláusula adjetiva sucessiva” (Anyidoho 1933: 372). Por exemplo, *Okoro-man-so-fone* (“Aquele que-vai-à-cidade-e-faz-todos-ficarem-emaciados”) é elaborado com *A wo ne no twe manso wofon*

(“Se tens uma batalha legal com ele, tu [ficas] emaciado”). O segundo verso explana o contexto – o litígio – no qual é vivido o impacto devastador do personagem nas outras pessoas; sem essa elaboração, o epíteto de louvor seria ao mesmo tempo parco e enigmático. De maneira similar, no *izibongo* Xhosa, um modo comum de constituição textual é apresentar uma expressão substantivada compacta e de difícil compreensão e, em seguida, acrescentar um breve comentário: “Cabeça-(com)-panos: alguns falam deles, outros de fato os carregam” ou “Pernas-inchadas: um defeito que está separado de outros defeitos” (Kuse 1979: 212, -210). No que Kuse chama de elogios complexos, a elaboração do epíteto substantivado pode tomar a forma de uma narrativa estendida, mais vagamente associada. Essas extensões internas apresentam e consolidam o texto sem constituir completamente seu significado. Em ambos os casos, Asante e Xhosa (e em muitos outros casos paralelos de outros lugares da África) parece evidente que há diversos tipos de expansão, elaboração e exegese construídos em camadas ao redor do epíteto substantivado central – alguns dentro do texto e alguns conduzidos fora em uma tradição narrativa paralela. A obscuridade – a apresentação de uma expressão lacônica, incompleta e alusiva – está, portanto, no centro de um modo complexo de constituição textual.

A obscuridade nos cânticos de louvor poderia ser empregada por razões políticas. Poderia ser usada para codificar críticas discretas ao poder real e dinástico (veja Vail & White 1991). Em contrapartida, poderia ser usada pelo grupo governante para ostentar a existência de segredos que eram entendidos como a base de seu poder, enquanto que o conteúdo é resguardado (Arhin 1986). Sugiro, contudo, que subjacente a isso está a questão mais fundamental do próprio modo pelo qual o texto é constituído para transcender tempo e espaço. A obscuridade provoca o ouvinte a atos de exegese que consolidam o enunciado enquanto um objeto de atenção.

Tal como um comentário externo, um comentário interno pode envolver um modo de citação. A substantivação pode, por assim dizer, referir-se a um trecho de discurso, estimá-lo pela relevância do tema e anunciar a adequação de sua atribuição a essa ou aquela pessoa. Assim, um louvador Yorùbá pode dizer (adaptado de Barber, 1991, p. 69):

‘Ó gbó ʒéʒé Ifá ó yalé
 Ó gbéhinkùlé moye odù tó hù
 “Àìgbófá là á ñ wòkè, Ifá kan ò sí n
 párá”
 Ló tó Babaa Fárónké ʒe.

‘Ele ouve o tinido da corrente divinatória, ele para a fim de entrar. Ainda fora no terreiro ele já sabe qual figura emergiu
 “Sem saber o Ifá, olhamos para cima, mas não há Ifá nas telhas”
 É disso que o Pai de Fárónké é digno de ser chamado.

À primeira vista, os dois versos que abrem esse excerto soam como declarações proposicionais sobre uma pessoa; o terceiro verso é um provérbio, usado com a característica inversão Yorùbá para sugerir que o sujeito, ao contrário das pessoas referidas no provérbio, é profundamente versado em Ifá. Contudo, uma vez enunciados esses três versos, o performer então declara que é disso que o sujeito é digno de ser chamado – referindo-se em retrospecto à formulação inteira e oferecendo-a ao sujeito como uma atribuição que evoca suas qualidades. Portanto, as declarações não funcionam apenas enquanto epítetos ou equivalentes-substantivos, mas também são produzidos enquanto textos citados – textos que se reconhece preexistir ao presente momento de enunciação e que são apresentados, estimados e atribuídos ao sujeito. Essas formulações são, de fato, parte do repertório da cantadora de *oríkì* e podem ser aplicadas a qualquer um cujas habilidades de adivinho o torne merecedor; no próprio ato de atribuição, a cantadora realça esse fato, chamando atenção à preexistência da formulação, ao caráter de texto já constituído.

O poder do conceito de citação é que ele captura simultaneamente o processo de descolamento [*detachment*] e o processo de recontextualização. Uma citação só é uma citação quando é inserida em um novo contexto. Assim, no próprio ato de

reconhecer um trecho como tendo uma existência independente, o citador está o reinserindo [*re-embedding*]. Isso, eu sugiro, ajuda-nos a entender como “texto” (o trecho de discurso descolável e decontextualizado) e “performance” (o ato de juntar e mobilizar elementos discursivos) são os dois lados de uma moeda, inseparáveis e mutuamente constituintes.

Os enunciados densos, compactados e “objetificados” que venho discutindo podem ser mobilizadas em performances de fluidez, dinamismo e dialogicidade extraordinários. Uma performance de *oriki* – e, embora talvez em menor escala, de vários outros gêneros de cânticos de louvor na África – é a articulação de fragmentos autônomos que poderiam a princípio ser performados em qualquer ordem, seleção e combinação. A incompletude compacta e a referencialidade das formulações as fazem se mobilizar em relação com as outras, pois para além do interior de sua própria narrativa cada uma aponta para expansão e exegese. Há na *oriki* uma ênfase particular na profusão, porque nessa cultura de competição entre “grandes homens” [*big men*] que se autoengrandecem, quanto mais *oriki* forem acumulados sobre a figura do destinatário, mais se aumentará sua aura em relação a seus rivais. Isso significa que os *performers* não se restringem a um *corpus* autorizado para cada sujeito, mas que na

busca por material para adicionarem ao fluxo oral, apoderam-se dos *oriki* de outros sujeitos e, com efeito, de outros gêneros verbais, como provérbios, charadas e versos Ifá. Há uma intertextualidade generalizada nas quais elementos incorporados são parcialmente, mas não completamente, subordinados ao projeto do gênero incorporante, lançando uma névoa de “citabilidade” ao longo de todo o campo da oratura Yorùbá (Barber, 1999).

A coerência da performance de *oriki* deriva da presença – real ou virtual – do personagem ao qual ela é dirigida, em quem convergem todas as atribuições, e do entusiasmo com o qual um performer habilidoso proferirá ligações tênues e temporárias entre as atribuições, baseando-se em similaridades de som ou sentido. Com um inabalável contato visual, o performer envolve o destinatário em uma relação diádica e intensa. Ela (ou ele) é intensamente responsiva à presença do destinatário – frequentemente o exortando, abençoando ou agradecendo, ou às vezes mudando para um novo sujeito quando uma personalidade mais importante entra no espaço da performance. Mesmo ao longo de seu intenso discurso ao sujeito de sua escolha, ela está reunindo um fluxo heterogêneo e misto de materiais que incorpora citações de numerosas fontes, citações essas que muitas vezes estão comprimidas, incompletas e obscuras. O resultado é que os *oriki* são

constituídos enquanto algo que flutua acima do real contexto de enunciação, escapando da situação dialógica concreta na qual ela é proferida, transcendendo o tempo e se apresentando como um objeto que requer exegese. Não obstante, é essa qualidade fugidia, fragmentada e migratória do *oríkì* que também o torna tão intensamente uma performance no aqui e agora – emergente, variável, constituído pela contingência, e forjado momento a momento à medida que o performer capta materiais com os quais responde à presença do destinatário.

O propósito deste artigo, portanto, foi demonstrar não apenas que as performances orais podem ser frutiferamente vistas como performances

de “textos”, mas também que, ao menos no caso do cântico de louvor africano, é a entextualização – efetuada através da consolidação do discurso como objeto de exegese e como citação – que possibilita uma realização intensamente fluida e dinâmica do texto em performance. Logo, entextualização não é o oposto da performance emergente, é na verdade, o seu *alter ego*; as duas caminham de mãos dadas e são condição de possibilidade uma da outra. Isso porque, para que o texto obtenha significado, ele deve ser tratado como objeto de atenção – pela exegese e ao ser citado em novos contextos de enunciação –; ao passo que uma performance que fosse verdadeiramente efêmera seria uma performance de nada.

REFERÊNCIAS

- Anyidoho, L. A. 1993. Gender and language use: the case of two akan verbal art forms. Tese de Doutorado, Universidade do Texas, Austin, EUA.
- Arhin, K. 1986. The Asante Praise Poems: the ideology of patrimonialism. *Paideuma*, 32:163-97.
- Barber, K. 1991. *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town*. Edimburgo: Edinburgh University Press for the International African Institute.
- Barber, K. 1999. Quotation in the Constitution of Yorùbá Oral Texts. *Research in African Literatures*, 30.3:17-41.
- Barber, K. 2005. *Oral Tradition* 20 (2): 264-277.
- Barthes, R. 1974. *S/Z*. New York: Hill and Wang.
- Collingwood, R. G. 1938. *The Principles of Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Duchartre, P. L. 1966 [1929]. *The Italian Comedy*. New York: Dover.
- Hanks, W. F. 1989. Text and Textuality. *Annual Review of Anthropology*, 18:95-127.
- Kuse, Wandile F. 1979. Izibongo zeenkosi (The Praises of Kings): Aspects of Xhosa Heroic Poetry. *Research in African Literatures*, 10.2:208-38.
- Lea, K. M. 1962. *Italian Popular Comedy: A Study in the Commedia Dell'arte, 1560-1620, with Special Reference to the English Stage*. New York: Russell and Russell.
- N'Soko Swa-Kibamba, J. 1997. The *Mbiúmbi*, a Panegyric Dynastic Poem of the Yaka, and its Principal Characteristics. *Research in African Literatures*, 28:141-58.

Penfield, J. P. 1983. *Communicating with Quotes: The Igbo Case*. Westport, CT, Londres: Greenwood Press.

Rennie, J. K. 1984. Cattle, Conflict and Court Cases: The Praise Poetry of Ila Leadership. *Research in African Literatures*, 15:530-67.

Rouget, G. 1971. Court Songs and Traditional History in the Ancient Kingdoms of Porto-Novo and Abomey, in *Essays on Music and History in Africa*. Editado por K. P. Wachsmann, pp. 27-64. Evanston: Northwestern University Press.

Silverstein, M; Urban, G. Editores. 1996. *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.

Stewart, G. 1996. *Dear Reader: The Conscripted Audience in Nineteenth-Century British Fiction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Urban, Greg. 1991. *A Discourse-Centered Approach to Culture*. Austin: University of Texas Press.

Urban, Greg. 1996. Entextualization, Replication and Power in Silverstein, M., G. Urban, Editores. 1996. *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.

Vail, V., White, L. 1991. *Power and the praise poem: Southern African voices in history*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Vansina, J. 1978. *The children of woot: a history of the Kuba Peoples*. Madison: University of Wisconsin Press.

Yankah, K. 1989. *The Proverb in the Context of Akan Rhetoric*. New York: Peter Lang.

Yankah, K. 1994. Visual Icons and the Akan concept of proverb authorship. *Passages: A chronicle of the humanities*, 7:13.

The page features four stylized sun icons in a light gray color. Each sun has a central circle with a smaller dot inside, and several elongated, teardrop-shaped rays radiating from the top and sides. The largest sun is at the top center, with a smaller one to its left, another to its right, and the smallest one at the bottom left. The text 'ENSAIO FOTOGRÁFICO' is centered over the largest sun.

ENSAIO FOTOGRÁFICO



ARTE PARÁ EM FOTOS, 2012 A 2015

John Fletcher  



Figura 1 - Arte Pará 2012.



Figura 2 - Arte Pará 2012.



Figura 3 - Arte Pará 2013.



Figura 4 - Arte Pará 2013.



Figura 5 - Arte Pará 2013.



Figura 6 - Arte Pará 2014.



Figura 7 - Arte Pará 2014.



Figura 8 - Arte Pará 2015.



Figura 9 - Arte Pará 2015.



Figura 10 - Arte Pará 2014.



Figura 11 - Arte Pará 2015.



Figura 12 - Arte Pará 2012.



Figura 13 - Arte Pará 2012.



Figura 14 - Arte Pará 2014.



Figura 15 - Arte Pará 2013.



A LONGEVIDADE NA COMUNIDADE PARAÍSO EM INHANGAPI (PA)

Luís Paulo dos Santos de Castro  

Centro Universitário FIBRA

submissão: 04/02/2021 | aprovação: 20/08/2021

A comunidade Paraíso, de remanescentes quilombolas no município de Inhangapi, próximo a Castanhal, no estado do Pará (Brasil) possui um carisma típico amazônico. Muitos moradores são simpáticos, principalmente os mais velhos, contando suas memórias; e os mais jovens que, com sorrisos tímidos, receberam bem, em 2013, uma equipe de pesquisa da Faculdade Integrada Brasil Amazônia, do curso de Licenciatura em História. Como equipe, nos separamos dentro da comunidade para realizarmos nossas pesquisas e entrevistas. Foi quando passei a coletar narrativas e a fotografar o campo.

A comunidade com treze famílias havia criado uma associação de moradores pouco tempo antes da visita, porém, ainda não possuía uma titulação de terra até o momento.

Passei a observar os idosos e suas narrativas de vida difícil, cheia de trabalho e superação, começando pelo Sr. Pedro Paulo Correia, de 60 anos, agricultor, ainda na ativa. Ele apresentou-me a sua casa de farinha, com a mandioca ainda de molho na beira do igarapé, mostrou como trabalhava e as várias etapas da produção, registrei seus movimentos espontâneos e risadas. Ouvi sua narrativa de como pretendia se aposentar e um pouco sobre seu passado.

Entrevistei uma das moradoras mais antigas do local: a sra. Maria Barbosa Santiago, de 71 anos, agricultora, ainda na ativa, que inclusive me encontrou quando regressou da roça, ainda com cheiro de terra e muito orgulhosa do seu trabalho. Contou-me que estava presente na região já há 30 anos, afirmou ser nascida em São Domingos de Capim (PA) e se deslocou para a comunidade ainda jovem, lá casou-se com o sr. João, teve filhos e netos.

Todos os agricultores da comunidade produzem farinha, criam galinhas e patos e possuem algumas árvores frutíferas, como cacau, açaí, mamão, abacate, banana e manga, mas a farinha permanece no centro da rotina, com todos se alimentando dela e vendendo seu excedente, utilizando o dinheiro para comprar outros produtos alimentícios, como carnes vermelhas, enlatados, café, leite, óleo etc. Os mais jovens também se deslocam para fazer compras no município de Castanhal (PA).

A vida desses idosos quilombolas é repleta de narrativas sofridas, de orgulho por superações e alegrias pelos frutos da terra e frutos gerados por si mesmos, seus filhos e netos. Os idosos, guardiões de saberes tradicionais, possuem rosto rachado do sol e esticado pelo sorriso da emoção de dever cumprido.



Figura 1 - Sr. Pedro Paulo e a casa de farinha. Foto: Atividade de campo, 2013.



Figura 2 - Sra. Maria Barbosa Santiago. Foto: Atividade de campo, 2013.



Figura 3 - Compras vindas de Castanhal. Foto: Atividade de campo, 2013.



Figura 4 - Sr. Pedro Paulo na casa de farinha. Foto: Atividade de campo, 2013.



Figura 5 - O Sr. João. Foto: Atividade de campo, 2013.



Figura 6 - Mandioca. Foto: Atividade de campo, 2013.



FARINHA, TRADIÇÃO ALIMENTAR DOS POVOS DA FLORESTA

Érico Silva Alves Muniz  

Universidade Federal do Pará - Campus Bragança

Edson Gabriel Dias  

Universidade Federal do Pará - Campus Bragança



submissão: 04/02/2021 | aprovação: 20/08/2021

Desde longa data, as Ciências Sociais debatem que a alimentação humana ultrapassa suas funções físicas e biológicas e insere-se nos campos mitológicos, religiosos e sagrados, representando uma série de interpretações e cosmovisões de determinados grupos sociais. Na Amazônia não é diferente, os atos de comer e de preparar os alimentos com seus signos e símbolos manifestam ideias, padrões e crenças dos povos que habitam a floresta. Hábitos e costumes alimentares correspondem, portanto, a elementos de grande importância para a construção das identidades e sensações de pertencimento (Viveiros de Castro 1996, Pacheco 2017).

Caracterizada pelo pensamento social brasileiro como a de mais forte herança indígena, a alimentação amazônica é composta por complexas teias de inter-relações socioculturais e históricas, marcada pelas trocas de saberes e técnicas tradicionais herdadas dos povos nativos da região, perpetuadas e modificadas por meio da oralidade durante

séculos (Castro 1948). Nesse universo amazônico, a centralidade das refeições quase sempre recai sobre a mandioca. Nas fotos apresentadas neste ensaio fotográfico observamos, por meio das pesquisas de campo realizadas em projeto de pesquisa e extensão universitária, que em todo processo de produção e consumo da farinha de mandioca há presença significativa dos conhecimentos tradicionais adquiridos por meio de sofisticada observação dos fenômenos da natureza.

A farinha, como marco das culturas alimentares amazônicas, incide na expressão de diversos significados, memórias e mitos, sendo um dos principais elementos na construção das identidades coletivas e regionais. Presente em quase todas as mesas, a farinha de mandioca representa também a soberania alimentar de comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas e ribeirinhas) e da agricultura familiar, pois sua produção representa o direito de poder expressar seus hábitos e cultivar seus próprios alimentos (Muniz & Dias 2019).

REFERÊNCIAS

- Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2): 115-144.
- Castro, J. 1948. *Geografia da fome*. 2. ed. Rio de Janeiro: O Cruzeiro.
- Muniz, E. S., Dias, E. G. 2019. Farinha como patrimônio: saberes e indicação geográfica no Nordeste paraense, in *Direitos dos povos e comunidades tradicionais e povos indígenas em contextos de retrocessos*. Editado por Brito, C. S, pp. 75-88. Curitiba: Editora CRV.
- Pacheco, A. S. 2017. No tempo das festas: sociabilidades e conflitos em cidades e florestas Marajoaras. *Projeto História* 58: 9-44.



Figura 1: Depois da colheita. Foto: Érico Silva Muniz (2019).



Figura 2: Do igarapé para a casa de farinha. Foto: Edson Gabriel Dias (2019).



Figura 3: Manhã de trabalho na casa de farinha. Foto: Érico Silva Muniz (2019).



Figura 4: Farinha d'água de Bragança. Foto: Edson Gabriel Dias (2019).



Figura 5: Saber torrar. Foto: Érico Silva Muniz (2019).



Figura 6: Mandioca, cores e formas. Foto: Edson Gabriel Dias (2019).



Figura 7: Os utensílios e os saberes da floresta: Foto: Edson Gabriel Dias (2019).



Figura 8: Massa na canoa. Foto: Edson Gabriel Dias (2019).