

CHEFIAS NA ARQUEOLOGIA DA COSTA ATLÂNTICA DO AMAPÁ: UMA NOVA BRISA SOBRE UMA VELHA DISCUSSÃO DA FOZ DO AMAZONAS.

Michel Bueno Flores da Silva¹

Resumo

Desde os anos 50, o tema da chefia vem sendo discutido na arqueologia amazônica, em especial na região da foz do rio Amazonas, tomando maior fôlego nos anos dois mil sob o rótulo de cacicados amazônicos, quando alcançou o seu ápice e acabou em desuso, uma vez que focou mais em uma interpretação voltada para estágios de evolução social do que sobre diferentes formas de organização sociopolítica. Ao longo dos últimos quinze anos, a arqueologia do Amapá teve um crescimento exponencial com o fortalecimento e a criação de novas instituições de pesquisa. Como resultado desse crescimento é possível delinear um modelo de ocupação arqueológico que tem como premissa a existência de duas grandes áreas culturais com base na identificação de diferentes conjuntos de cultural material, sendo uma delas o Interior do estado e a outra o Setor Costeiro, este último dividido em Costa Estuarina e Costa Atlântica. Acreditando que essa divisão, além de espacial/ambiental, pode também estar relacionada com uma auto identificação dos grupos que habitaram a porção leste das guianas, o presente trabalho tem como objetivo dar novo ar ao debate arqueológico da noção de chefia nessa porção da

¹ Arqueólogo, graduado em Tecnologia em Gestão Ambiental pela Faculdade de Macapá - FAMA (2008), Especialização em Patrimônio Arqueológico da Amazônia pela Universidade do Estado do Amapá - UEAP (2012) e Mestrado em Arqueologia (2016) pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo MAE-USP, Doutorado em Arqueologia em andamento pela mesma instituição desde 2017. Técnico I - Arqueólogo na Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Estado do Amapá - IPHAN/AP (2019). Pesquisador colaborador do Laboratório de Arqueologia dos Trópicos – ARQUEOTROP do MAE/USP, com experiência nas áreas de Arqueologia e Geoprocessamento, com ênfase em Arqueologia Amazônica, tendo participado de trabalhos de campo e de laboratório em projetos de pesquisa acadêmica e de consultoria. Atualmente tem com linhas de pesquisa uma “household archaeology” dos povos produtores das cerâmicas da fase Aristé, bem como uma etnoarqueologia da paisagem da Costa Atlântica do Amapá. E-mail: michelbflores@gmail.com



Amazônia a partir da retomada do conceito de sociedades-contra-o-Estado de Pierre Clastres e das suas possíveis relações com as recentes discussões da antropologia sobre o assunto, pensando em como um chefe/dono fluido e em constantes transformações pode estar relacionado com a mobilização de pessoas e a produção e manutenção do modo de vida e bem estar social por intermédio da mediação das relações de alteridade entre o grupo local e os outros, humanos ou não.

Palavras-chave: Chefia; Arqueologia Amazônica; foz do Amazonas; Amapá.

1. INTRODUÇÃO

Desde os anos 50, o tema da chefia vem sendo discutido na arqueologia amazônica, em especial na região da foz do rio Amazonas, tomando maior fôlego nos anos dois mil sob o rótulo de cacicados amazônicos, quando alcançou o seu ápice e acabou em desuso, uma vez que focou mais em uma interpretação voltada para estágios de evolução social do que sobre diferentes formas de organização sociopolítica. Essa foi uma discussão muito cara para a arqueologia e acabou por se tornar um dos fantasmas que pairam sobre o discurso arqueológico, sendo evitado até os dias atuais qualquer debate mais aprofundado sobre chefias, chefaturas, cacicados e outras formas de organização social que possam ser confundidas com interpretações evolucionistas unilineares.

Ao longo dos últimos quinze anos, a arqueologia do Amapá teve um crescimento exponencial com o fortalecimento e a criação de novas instituições de pesquisa. Como resultado desse crescimento é possível delinear um modelo de ocupação arqueológico que tem como premissa a existência de duas grandes áreas culturais com base na identificação de diferentes conjuntos de cultura material, como veremos a seguir.

O primeiro conjunto está localizado na zona costeira do estado e é representado pela ocorrência isolada ou conjunta das fases arqueológicas, em ordem alfabética e não de importância ou dominância, Aristé, Caviana, Mazagão, Maracá e Marajoara, enquanto o segundo conjunto está localizado nas áreas de floresta de terra firme do interior do estado e está associado à fase Koriabo (Saldanha et al. 2016). Essa dicotomia, representada pela divisão ambiental entre Floresta de Terra Firme e a Zona Costeira, traz à tona uma das bases arqueológicas evolucionistas que se encontravam por trás do discurso da emergência da complexificação social amazônica, contudo, no estado do Amapá, está sendo observado que essa divisão expressa uma



forma específica de apropriação e significação da paisagem com a criação de lugares persistentes, como é o caso das estruturas megalíticas e também das paisagens naturais domesticadas pela significação.

Acreditando que essa divisão, além de espacial/ambiental, pode também estar relacionada com uma auto identificação dos grupos que habitaram a porção leste das guianas, o presente trabalho busca dar novo ar ao debate arqueológico da noção de chefia nessa porção da Amazônia, tomando como pano de fundo as recentes discussões da antropologia sobre a relacionalidade amazônica, pensando em como a existência de chefes/donos fluídos e em constantes transformações pode estar relacionada com a mobilização de pessoas e a produção e manutenção do modo de vida e do bem estar social por intermédio da mediação das relações de alteridade entre o grupo local e os outros, humanos ou não.

Diferentemente das sociedades ameríndias pré-coloniais em constante processo de compreensão e criação² da Amazônia central, as quais são descritas como sociedades semiestatais, no sentido de que o seu desenvolvimento sociopolítico beira o nível de Estado através de uma domesticação - por que não dominação - intensiva e extensiva da paisagem envolvente, os povos das guianas são geralmente descritos em razão da sua atomização e fluidez territorial, com grande ênfase nas suas redes de inter-relação (Gallois et al. 2005).

Nesse sentido, acreditamos ser “bom para pensar” ou “produtivo/frutífero” basearmos as nossas discussões teóricas em uma retomada da ideia de sociedades-contra-o-Estado, com vistas a evitar os abismos epistemológicos do uso do termo “sociedades primitivas”, uma vez que essa denominação está arraigada de grande preconceito evolucionista unilinear, além de reforçar a visão do determinismo ambiental das restrições do ecossistema amazônico para abrigar grupos humanos complexos.

2. UMA FORTE DOSE DE CLASTRES

² Aqui, a ideia de criação das sociedades pretéritas se dá no contexto de que a arqueologia não é um espelho do passado, mas sim uma disciplina científica, onde por intermédio do estudo dos fragmentos materiais do passado – estes, por sua vez, caracterizados por diferentes composições substanciais e fabris – busca reconstituí-lo através do embasamento teórico de cada um dos pesquisadores envolvidos na sua reconstrução, estando assim sujeito às suas diversas interpretações.



Retomando a introdução de Fausto (2017), devemos lembrar que para a arqueologia amazônica contemporânea, assim como para a etnologia, os modelos de chefia abordados recorrentemente envolvem ainda um antigo imaginário de Amazônia – passada e presente – com formas sociopolíticas estáveis, as quais foram consolidadas no *Handbook of South American Indians* e que ganharam forma filosófica em Clastres (1977).

Assim, de forma introdutória para a presente discussão, iremos nos debruçar nas principais ideias discutidas por Pierre Clastres (1977) nos Capítulos 6 - “*A questão do poder nas sociedades primitivas*” e 11 - “*Arqueologia da Violência: a guerra nas sociedades primitivas*” de sua obra póstuma “*Arqueologia da Violência*”, para que a partir desse ponto possamos buscar elaborações mais atuais e que possam dialogar com o caso arqueológico em estudo, a saber: a Costa Atlântica do estado do Amapá.

A ênfase colocada nessa releitura de Clastres (1977) não se dá para a ausência de atributos das sociedades-contra-o-Estado em relação ao seu oposto, mas sim em uma valorização dessas diferenças que permitiram ao autor a sua separação, o que, possivelmente, é a motivação da sua existência, uma vez que uma forma solidificada de controle e poder unilinear não conforma o único elemento mantenedor de uma sociedade estável.

Assim, no Capítulo 6, o tema enfatizado pelo autor é a questão do poder nas sociedades-contra-o-Estado, uma vez que estas se diferenciam dos seus opostos pela ausência de divisão entre dominantes e dominados, ou seja, seriam sociedades indivisas, assim, o poder não estaria separado da sociedade, demonstrando a possibilidade de uma forma de organização sociopolítica diferenciada.

Desta forma, nas sociedades-contra-o-Estado não se pode isolar uma esfera política distinta da esfera social. Conforme discute Clastres (1977), essa ideia vai contra a concepção de sociedade Ocidental, uma vez que o homem é um animal político e assim a política está na sua essência. Para o autor, o social é o político, sendo o político o exercício do poder por um ou alguns sobre o resto da sociedade, sendo necessária a divisão entre os que mandam e os que obedecem, e onde inexistente o exercício do poder cai-se no infrassocial, na não-sociedade. Assim, o autor relembra a conceituação dos primeiros europeus sobre os índios da América do Sul como



selvagens “*sem fé, sem lei, sem rei*”, uma vez que seus “chefes” não possuíam nenhum poder sobre as tribos, onde ninguém mandava e ninguém obedecia.

Mas quem seriam esses chefes? Os chefes sem poder estariam situados no exterior do exercício do poder político, a ausência de poder de mando interno ou poder sobre seu grupo, seria inversamente proporcional à relacionalidade desse chefe com os chefes de outros grupos. Conforme aborda o autor ele é investido pela sociedade de certas tarefas, sendo possível ver nele uma espécie de funcionário da sociedade. A sua ausência de poder seria inversamente o excesso de poder para representar o seu grupo:

Essencialmente, compete-lhe assumir a vontade da sociedade de mostrar-se como uma *totalidade una*, isto é, assumir o esforço concertado, deliberado, da comunidade, com vistas a afirmar sua especificidade, sua autonomia, sua independência em relação às outras comunidades (Clastres 1977 [2014]: 139).

Dessa forma, os chefes das sociedades-contra-o-Estado seriam aqueles que falam em nome da sociedade quando ela se relaciona com o exterior, ou seja, um chefe para outros, que trataria como igual, também, o chefe dos outros, caracterizando uma relacionalidade assimétrica para o interior e simétrica para o exterior. Os outros, por sua vez, se dividiriam em amigos e inimigos. A atuação do chefe, em termos Clasterianos, seria então uma espécie de manutenção do equilíbrio entre as relações com esses outros, uma vez que o autor trata de definir que com os amigos a necessidade é o estabelecimento ou manutenção das relações de aliança, enquanto com os inimigos são levadas à cabo as operações guerreiras. Assim, as qualidades desejáveis desses chefes de relações internacionais seriam:

“habilidade, talento diplomático para consolidar as redes de aliança que garantirão a segurança da comunidade; coragem, disposição guerreira capaz de assegurar uma defesa eficaz contra os ataques dos inimigos ou, se possível, a vitória em caso de expedição contra eles” (Clastres 1977 [2014]: 139).

Contudo, apesar dessas qualidades, a relação de liderança levantada por Clastres sugere que a principal qualidade do chefe seria a de se apresentar como um porta-voz do seu grupo, uma vez que qualquer ação em benefício próprio seria frustrada pela falta de apoio de seu grupo.



Todas as suas decisões seriam, então, um reflexo do desejo ou vontade coletiva. Entretanto, apesar da sua excessiva falta de representação individual, o fato de ter sido reconhecido como chefe, estaria baseado em um “mínimo de confiança garantida pelas qualidades que manifesta precisamente a serviço da sua sociedade” (Clastres 1977 [2014]: 140).

Um chefe enquanto prestador de serviços, nos remete para a noção de chefe/dono mobilizador levantada por Lima (2005), onde o chefe é aquele que tem a habilidade de movimentar pessoas, *como iwa de caium*, permitindo o envolvimento do grupo em uma atividade específica, se tornando assim um beneficiário da mobilização de pessoas.

A mobilização de pessoas nos remete novamente para ideia de qualidades do chefe, assim podemos pensar em termos de prestígio. É o prestígio do chefe que permite concretizar a mobilização, mas esse prestígio está relacionado à uma série de conhecimentos das tradições, para assim tomar boas decisões que sejam consonantes com as vontades do grupo.

Ao discutir o prestígio, Clastres (1977) afirma a possibilidade de confusão entre prestígio e poder, contudo na relação de prestígio o ponto de vista do líder só será escutado enquanto exprimir o ponto de vista da sociedade como totalidade una, impossibilitando uma relação comando-obediência, assim, a mobilização é possibilitada pela habilidade do chefe de atender aos desejos do grupo.

Uma vez que o chefe não possui poder, onde estaria localizado o poder nas sociedades-contra-o-Estado? Segundo Clastres (1977) a ausência de Estado se dá nessas sociedades devido à recusa da divisão, sendo assim, o poder não está separado da sociedade, porque é ela que o detém, como uma totalidade una, a fim de manter seu ser indiviso. Dessa forma, o poder se encontraria diluído por toda a sociedade, esse é um ponto importante para retomarmos, pois há aí a possibilidade de surgimento de chefes temporários ou chefes para um fim, como por exemplo os chefes de cauinagem levantados por Lima (2005)³, simetrizando aqui à figura do chefe às figuras de anfitriões ou donos de festas.



A ênfase de Clastres (1977) ao discutir a chefia nas sociedades-contra-o-Estado se dá na necessidade dessas em se manter una, uma vez que o poder não pode se separar da sociedade e se configurar em um ponto de representação individual, o que causaria a sua instabilidade e possível extinção, visto que a desigualdade gerada pela emergência do poder poderia causar a desestabilização social. Assim, “o chefe está sob vigilância na tribo: a sociedade se preocupa em não deixar o gosto do prestígio transformar-se em desejo de poder” (Clastres 1977 [2014]: 142).

A discussão da chefia nas sociedades indígenas vem sendo abordada por meio de uma ótica diferenciada da apresentada por Clastres (1977), uma vez que esse autor se baseia muito mais em uma relação de poder propriamente dito, do que de outras formas de interação social (Lima 2005, Guerreiro 2015, Perrone-Moisés 2015). As discussões atuais recaem para um multiverso de chefes os quais também são traduzidos como donos, onde podemos ver chefes de momentos específicos, chefes de atividades, ou chefes de coisas. Os chefes/donos conforme têm aparecido na bibliografia, podem ser fluídos a ponto de vermos a sua transformação, onde a relação que é mantida não representa um conjunto estático. Um chefe, pode deixar de ser chefe e se encontrar na posição de outro, sendo assim a sua posição intercambiável.

Perrone-Moisés (2015), ao abordar a chefia enfatiza o papel da obrigação que o chefe possui para com a comunidade, uma vez que o equilíbrio do bem viver está sobre a sua responsabilidade. Aqui cabe lembrar também que, conforme discute Guerreiro (2015), os chefes são o arquétipo da sociedade, ele é o exemplo de pessoa ideal, assim, como parte das suas atribuições, ele tem que ser capaz de falar para o seus e para os outros, tem de ser conhecedor da palavra verdadeira, um chefe “integrador indígena e modificador de escala”.

³ Tânia Stolze Lima (2005: 96) nos apresenta que é apenas como Iwa de Cauim, aqui interpretado como chefes de cauinagem para se adaptar ao contexto do texto, “que um homem pode articular um grupo, envolvendo-o em alguma atividade”, sendo que “esse método de produzir a vida coletiva aplica-se indiferentemente a atividades que beneficiam o iwa [chefe] - são feitas por ele para si por meio de todos, como o transporte de uma canoa recém-talhada da floresta até o rio - ou o grupo - são feitas por ele em benefício de todos, como a pescaria de timbó”. Ressalto aqui que conforme Lima (2005: 314) “a cauinagem, como exercício de embriaguez coletiva, é uma maneira de pôr as relações (constituídas como parentesco, gênero e amizade) que fundam a socialidade doméstica em um processo de variação contínua, desencadeadora da socialidade ritual, suscetível a margens de indiscernibilidade muito variadas entre a alegria e a raiva, a festa e a guerra, a vida e a morte”. Dessa forma, a analogia refere-se à possibilidade de surgimento de um chefe para um fim que acaba culminando na reprodutibilidade e manutenção da socialidade por meio de atividades cotidianas, caracterizando todos como um chefe em potencial a depender do surgimento de uma demanda específica.



Por fim, para encerrar essa breve discussão da chefia, temos a imagem proposta por Guerreiro, onde vemos uma aproximação menos inocente do chefe, conforme descrito até este momento, pois uma vez que ele se apresenta como um porta-voz, capaz de mobilizar pessoas através de seu prestígio/qualidades, mesmo que representando a vontade coletiva, eles possuem a habilidade de criação de semelhanças, ou seja, de atrair as pessoas para um ponto de vista específico e mantê-las nele, transformando-as em semelhantes. Assim, segundo Guerreiro (2015):

“No caso dos chefes, o ponto é atrair as pessoas para um ponto de vista específico não no campo das relações interespecies, mas sim no das relações intraespecies, um ponto de vista de humanos em relação a outros humanos – uma aldeia e um povo em relação a outros no sistema regional” (Guerreiro 2015: 182).

Após essa retomada da ideia de chefia nas sociedades-contra-o-Estado, gostaríamos de nos debruçar sobre a ideia da guerra nessas sociedades conforme apresentado por Clastres (1977) Capítulo 11 – *Arqueologia da Violência: a guerra nas sociedades primitivas*, para que adiante possamos vislumbrar uma possível aplicação dessas ideias de chefia e guerra no contexto arqueológico do leste guianense.

Clastres (1977) enfatiza que a violência é mencionada na literatura etnográfica para demonstrar o empenho das sociedades-contra-o-Estado em controlá-la, codificá-la, ritualizá-la, em suma, mostrar que elas tendem a reduzi-la ou mesmo aboli-la, chegando a sugerir sociedades-contra-a-violência. Buscamos enfatizar que o diálogo aqui proposto não objetiva na caracterização das sociedades-contra-o-Estado como um estágio de guerra generalizada, mas sim de organização, onde a guerra indiscriminada de todos contra todos abre caminho para uma guerra mantenedora e criadora de diferenças – de alteridade, conforme veremos adiante.

Ainda, Clastres (1977) fala sobre a guerra como um meio para se alcançar na finalidade a fragmentação, pois, segundo ele, toda sociedade primitiva anseia pela dispersão, “em outras palavras, a guerra primitiva é o meio de um fim político” (Clastres 1977 [2014]: 235). Aqui, interpreta-se a *comunidade primitiva* como o *grupo local*, enquanto uma comunidade em si – não



primitiva nos moldes clastrianos – seria mais do que apenas a soma dos grupos que ela reúne, caracterizando então uma unidade propriamente política. A formação dessas comunidades se daria de acordo com as regras de parentesco do grupo em questão, sendo definido como critério para formação dessa unidade política a co-residência, ou seja, as pessoas que pertencem à mesma comunidade vivem juntas no mesmo local. Assim sendo, o parentesco seria um primeiro elemento aglutinador, caracterizando o início da relacionalidade entre indivíduos. A partir do momento que uma relação de parentesco é criada, a alteridade é domada para se transformar em semelhança, dá-se início à construção da comunidade.

Assim, a localidade nessa definição é sinônimo de território, uma vez que é considerada como um critério para a existência da comunidade. Ao abordarmos a ideia de território somos levados de volta para a discussão de poder/privilégio, onde entram em jogo as relações de exploração do espaço e dos recursos neles contidos, configurando esse espaço como “virtualmente” exclusivo do grupo que o ocupa. Dessa forma, a circunscrição espacial causa a identificação do outro, uma vez que ele não está inserido no interior do seu território, tornando-se então um vizinho e permitindo a efetivação do início de uma relação que pode ser de aliança/troca ou de guerra. Na localidade podemos ver um segundo elemento aglutinador, onde o indivíduo que não é domado e aglutinado, passa a compor uma realidade de interações, um mundo de possíveis interações, sendo possível até estabelecer uma relação de parentesco futura.

Anteriormente as sociedades-contra-o-Estado foram definidas como indivisas, constituídas de uma totalidade instituída por sua unidade, contudo, o risco potencial da desestabilização social, a qual há de ser mantida pela chefia, fragiliza essa unidade e ao invés de permanecer fechada em si mesma ela se abre para as outras sociedades, nesse caso, podemos inferir, os outros/vizinhos.

É nessa abertura das sociedades que Clastres (1977) apresenta dois universos possíveis. Em um deles está a possibilidade da troca generalizada, onde todos são amigos de todos, contudo, para o autor, esse tipo de relação representaria a morte dessas sociedades, uma vez que haveria uma espécie de discurso simetrizador perdendo a sua autonomia, onde todos se tornam um, abolindo a distinção do Nós e do Outro. No outro universo possível apresentado pelo autor,



temos a hipótese da hostilidade generalizada, onde cada comunidade se encontra em situação de confronto com todas as outras. Nesse caso, o conflito ou a guerra estabeleceria uma relação de dominação do vencedor sobre o vencido, gerando a divisão social. Dessa forma, tanto a amizade generalizada, quanto a hostilidade generalizada levariam ao fim das sociedades-contra-o-Estado, que seria a perda da sua propriedade de *totalidade autônoma* e a perda de seu caráter de *unidade homogênea*. Dessa forma, segundo Clastres (1977 [2014]: 242), “não é possível, entre os selvagens, nem ser o amigo de todos, nem ser o inimigo de todos”.

Contudo, tanto a guerra como a troca são apresentadas como pertencentes à essência dessas sociedades, uma estrutura necessária para a sua sobrevivência. Igualmente, segundo o autor, as sociedades-contra-o-Estado seriam compostas “de dois elementos heterogêneos – um pouco de troca, um pouco de guerra – e o ideal primitivo consistiria em manter o equilíbrio entre esses dois componentes”.

Nessa perspectiva, com efeito, a troca generalizada elimina a guerra, mas ao fazê-lo, extingue também a sociedade primitiva; e a supressão da troca pela guerra generalizada tem a mesma consequência. O ser social tem, portanto, simultaneamente, necessidade da troca e da guerra para poder a uma só vez conjugar o ponto de honra autonomista e a recusa da divisão. É com essa dupla exigência que se relacionam o estatuto e a função da troca e da guerra que se desdobram em planos distintos” (Clastres 1977 [2014]: 242-243).

Retornamos, então, à classificação dos outros em amigos ou inimigos, sendo que com os primeiros a aliança é desejável, enquanto com os segundos aceita-se o risco da guerra. Contudo, conforme defende o autor, essa declaração simplista não abrange toda a multiplicidade relacional envolvida nas situações de contato com o outro, pois a guerra, apesar de não ser desejada, é o que rege as relações de troca. A troca por si só não é desejada, entretanto, ela funciona como uma ferramenta para evitar a guerra. Por fim, “a guerra coloca em questão *a troca como conjunto das relações sociopolíticas entre comunidades diferentes*, mas precisamente para fundá-la, para instituí-la pela mediação da aliança” (Clastres 1977 [2014]: 247-248).



Assim, uma vez que a guerra é iminente, existe a necessidade do estabelecimento de redes de aliança, onde os parceiros de troca são os aliados, a esfera da troca coincide exatamente com a da aliança. Entretanto, a aliança ao mesmo tempo permite a troca e a interrompe, ela é o seu próprio limite, sendo que a troca não vai além da aliança.

Para encerrar esse apontamento de ideias sobre chefia, poder, aliança, troca e guerra nas sociedades-contra-o-Estado, gostaria de retomar a definição de Viveiros de Castro (2014) no posfácio da obra de Clastres (1977 [2014]), onde o autor sugere que o conceito de sociedades-contra-o-Estado “designa um modo intensivo de existência ou um funcionamento virtual onipresente” carecendo ainda de definição, a qual há de ser dada pela antropologia. A apropriação desse conceito aqui se dá pela distinção dada às sociedades agrupadas sobre o rótulo de tribos de floresta tropical, as quais caracterizam o recorte geográfico desse estudo, e que como veremos, apesar não possuírem os atributos que as permitem caracterizar como sociedades estatais, as estratégias estruturantes dessas sociedades, sugerem uma relacionalidade semelhante à das sociedade-contra-o-Estado, uma vez que o registro arqueológico aponta para o equilíbrio e controle da alteridade, ao invés de uma busca desenfreada para a hierarquização e a estratificação social, com a formação de cacicados governados por um chefe ou órgão de poder uno.

Ainda cabe lembrar que Viveiros de Castro (2014) define o perspectivismo como a cosmologia contra o Estado, a qual se apega na composição ontológica do mundo mítico, aquela “exterioridade” originária para onde estariam projetados os fundamentos da sociedade.

O mundo das origens é, precisamente, tudo: ele é o plano de imanência amazônico. A questão crucial das relações entre o político e o religioso nas socialidades ameríndias se reabre integralmente por essa via, como mostram tantos trabalhos recentes. Pois é na zona de intercâmbio maximamente intenso com a alteridade – nos planos mítico, xamânico, onírico, metamórfico de articulação entre humanos e não-humanos – que o conceito de sociedade-contra-o-Estado ganha sua verdadeira endoconsistência, ou diferença, etnográfica (Viveiros de Castro 2014: 360).



Assim, é com base nessa citação de Viveiros de Castro (2014) que buscaremos, no tópico a seguir, realizar uma aproximação entre a arqueologia da Costa Atlântica do Amapá com a antropologia, mesmo que breve, a partir de alguns temas de discussão recentes como perspectiva ameríndia, cosmografia ritual, origens do mundo e uma noção bem viver.

3. PERSPECTIVISMO E UMA APROXIMAÇÃO COM A ARQUEOLOGIA

Segundo Danowski & Viveiros de Castro (2014) o perspectivismo ameríndio foi o nome que Tânia Stolze Lima (1996) e Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2009) utilizaram para denominar:

“uma noção muito difundida na América indígena, segundo a qual cada espécie existente vê-se a si mesma como humana (anatômica e culturalmente), pois o que ela vê de si mesma é a sua “alma”, uma imagem interna que é como a sombra ou o eco do estado humanoide ancestral de todos os existentes”. (Danowski & Viveiros de Castro 2014: 95).

Aqui, a alma é a mesma que configura a humanidade primordial da origem do mundo, é o que os seres “enxergam, quando olham para / interagem com os seres da mesma espécie – é isso, na verdade, que *define* a noção de mesma espécie”. Portanto, em uma aplicação de “concepções de mundo” (Danowski & Viveiros de Castro 2014: 95) abordada nas discussões dos depósitos e das paisagens arqueológicas, podemos pensar a variedade das intenções ao criá-las ou imaginá-las, da mesma forma como a visão corpórea dos seres que apenas o são a partir da visão do outro. A existência de diferentes mundos, ou mais especificamente de diferentes ontologias e sociocosmologias, pode ser um grande problema para a interpretação arqueológica, visto que não podemos chegar às noções de mundo específicas. Contudo, através do estudo da cultura material, podemos encontrar padrões de criação/produção e de relações através da forma como essa materialidade se encontra dispersa no interior de, bem como entre, sítios arqueológicos.

Assim, a base do pensamento ameríndio é estruturada por uma dualidade dinâmica de complementaridade e assimetria baseada na instabilidade de criação e existência, onde um existe



perante o outro, sendo que você não existe apenas perante si mesmo e quando se encontra sozinho perante diversos outros, você pode vir a acabar se tornando também um outro.

Contudo, creio que é por meio da análise estrutural, da identificação dos sememas/símbolos, que o arqueólogo, a partir da cultura material, pode identificar elementos recorrentes que podem participar das cosmografias rituais dos seus povos produtores, garantindo a sua existência enquanto um em relação ao outro, sendo a cultura material uma forma de elemento de fixação e manutenção da sua existência no mundo.

Cabe ressaltar aqui que a cultura material vem a ser entendida como toda a apropriação do mundo realizada pelos seres humanos, dessa forma, mesmo o universo natural, pode compor a cultura material, uma vez que ele pode vir a ser significado e simbolizado enquanto um elemento estruturante daquela sociedade.

Quando pensamos em significação estamos pensando na manutenção do mundo, uma vez que o rito seria a recriação de um equilíbrio natural, visto que ele narra um evento, por exemplo a origem do mundo ou um momento de fertilidade. Para este último caso, temos um exemplo material de tamanho monumental no estado do Amapá que é o sítio megalítico AP-CA-18: Rego Grande 1, o qual se caracteriza por ser um alinhamento artificial de blocos rochoso com o solstício de dezembro, marcador do período de início das chuvas neste estado, ou seja, um momento de fertilidade, mas que ao mesmo tempo contém em seu interior poços funerários que demarcam um tempo de fim ou recomeço.

Buscando dar início à junção dos pontos até aqui levantados, cabe ressaltar que esse tipo de monumento faz parte de um conjunto de mais de vinte outros registrados até o momento, os quais foram filiados à fase arqueológica Aristé e que estão localizados na costa atlântica do Amapá (Saldanha 2016; Silva 2016).

Ao pensar em perspectiva ameríndia, cosmografia ritual e a origem do mundo em conjunto com as teorias antropológicas recentemente discutidas para a Amazônia, alcançamos a ideia de *bem viver*, que pode ser vista como uma noção de equilíbrio/controle, a possibilidade de manter uma socialidade fluída no sentido da convivialidade amazônica de Overing & Passes



(2000 *apud* Gordon 2014: 97). Segundo Cesar Gordon (2014: 97-98) a condição de bem viver está estritamente associada à uma “estética e uma ética estreitamente associadas ao fluxo da vida cotidiana e ao universo do parentesco próximo e da convivência íntima do grupo de cognatos” podendo designar os valores essenciais da vida, como no caso dos Xikrin-Mebêngôkre (*ibid.*: 100).

Essa noção de bem viver, então, nos remete novamente para as regras de comportamento sociais, as quais são diretamente representadas na cultura material através de comportamentos repetitivos e que nos remetem à noção de *habitus*⁴. Com isso, queremos dizer que, apesar de não possuir como ênfase a busca pela relacionalidade na cultura material, os comportamentos sociais são regidos por noções reguladoras de origem sociocosmológica que podem ser buscadas através do estudo da cultura material, permitindo, por fim, o levantamento de inferências sobre a relacionalidade das pessoas/povos que produziam essa cultura material.

4. DELIMITAÇÃO DO CONTEXTO EM ESTUDO: O CASO ARISTÉ-PALIKUR

Nos anos 2000, Lesley e David Green em conjunto com o arqueólogo Eduardo Góes Neves deram início à um projeto de arqueologia pública na Terra Indígena Uaçá, localizada no município de Oiapoque-AP (Figura 1). Este projeto, do ponto de vista arqueológico, buscava investigar lugares relacionados a eventos importantes da memória Palikur – um dos três grupos indígenas que atualmente vivem nessa T.I. (Green et al. 2003), junto com os Karipuna do Amapá e os Galibi-Marworno.

Segundo os autores, o motivo da escolha de realização desse projeto na T.I. Uaçá se deu, principalmente, devido a existência de “um mínimo de descontinuidade entre as sociedades contemporâneas e as ocupações pré-coloniais”, onde “a informação arqueológica poderia ser combinada com a etnografia e a tradição oral indígena” (Green et al. 2003: 370-371). Assim, esta

⁴ De acordo com Pierre Bordieu (2007) o *habitus* pode ser entendido “(...) como sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes. Tais práticas e ideologias poderão atualizar-se em ocasiões mais ou menos favoráveis que lhes propiciam uma posição e uma trajetória determinadas no interior de um campo intelectual que, por sua vez, ocupa uma posição determinada na estrutura da classe dominante” (Bordieu 2007: 191).



seria uma das poucas áreas da Amazônia brasileira que possibilitaria a realização de tal combinação de fontes de informação.

Como resultado desse projeto foram identificados 11 sítios arqueológicos, sendo que um desses, denominado Kuap (ou Kwap), foi mapeado e escavado sistematicamente, revelando a presença de cerâmicas pertencentes à fase Aristé. Na história oral Palikur esse sítio faz referência à uma grande aldeia que foi destruída na batalha final entre os Palikur e os Galibi, se transformando, por fim, em um cemitério, ainda em uso atualmente (Green et al. 2003). Resultados de datações radiocarbônicas ainda não publicadas permitem situar esse sítio por volta do século 16 d.C.⁵

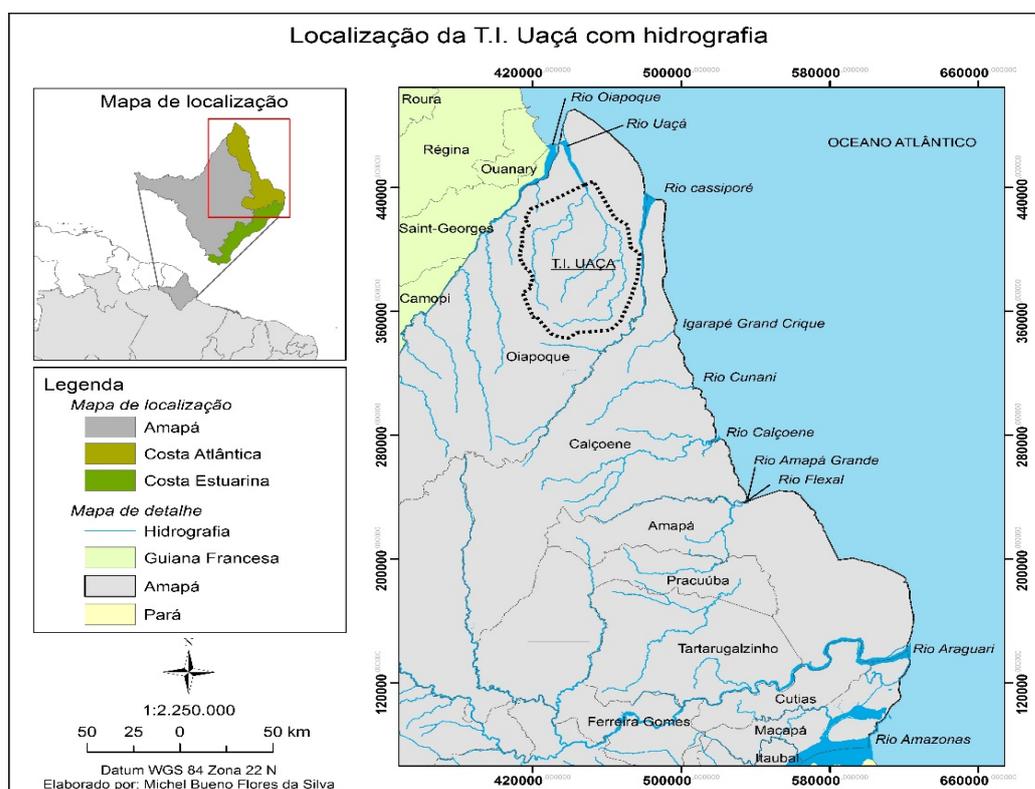


Figura 1 - Mapa de localização da Terra Indígena Uaçá em relação aos principais rios da costa atlântica do Amapá. Fonte: Silva (2017).

⁵ Comunicação pessoal feita por João Darcy de Moura Saldanha, em 03 de setembro de 2018, recebida por correio eletrônico.



Como pode ser observado através de um breve levantamento na bibliografia da arqueologia do entorno da T.I. Uaçá, principalmente na área compreendida atualmente como costa atlântica do Amapá, existem numerosas menções da possível relação de ancestralidade – *mínimo de descontinuidade* – entre os atuais Palikur, falantes Arawak, com os povos produtores das cerâmicas filiadas à fase arqueológica Aristé (Goeldi 1905, Nimuendajú 1986, Linné 1928, Hilbert 1957, Rostain 1994, 2011, Green et al. 2003, Van Den Bel 2009a, 2009b).

Segundo João Saldanha e Mariana Cabral (2010) após uma interrupção do Projeto de Arqueologia Pública na T.I. Uaçá, este foi retomado em 2005 em conjunto com a equipe do Núcleo de Pesquisa Arqueológica do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá (NuPARq/IEPA), contabilizando um total de 18 sítios arqueológicos registrados nesta Terra Indígena, estando todos, de alguma forma, relacionados à tradição oral Palikur.

Dando continuidade às pesquisas, Cabral & Saldanha (2010) realizaram a abertura de poços-teste em um abrigo-rochoso localizado na margem direita do rio Urucauá e denominado Aragbus que, segundo a tradição oral Palikur, teria sido um refúgio de mulheres e crianças durante a guerra travada com os Galibi. Foram feitas duas datações radiocarbônicas para esse sítio que atestam a sua longa duração, indo do século 12 até o século 15 d.C.⁶ (Saldanha 2016).

Como resultado da escavação também foram encontradas cerâmicas filiadas à fase Aristé, as quais teriam sido reconhecidas pelos Palikur como “vestígios dos antigos” (Green et al. 2003: 379, Cabral & Saldanha 2010: 55).

A fase arqueológica denominada como Aristé foi criada por Meggers & Evans (1957) com base nos atributos tecnológicos (pasta e queima), decorativos e morfológicos das cerâmicas oriundas de 14 sítios localizados na costa atlântica do estado do Amapá, definida como área de ocorrência desta fase. Dados de estudos recentes permitem afirmar que esta é uma fase milenar com datações que vão desde o início da era cristã, aproximadamente 200 d.C., até o período pós-

⁶ 600+-40 BP (BETA-255787); 840+-40 BP (BETA-255786) (Saldanha & Cabral 2010)



contato com os europeus, aproximadamente 1750 d.C. (Rostain 1994, 2011, Cabral & Saldanha 2008, Coutet 2009; Saldanha & Cabral 2010, 2014).

Além da sua longa duração, é possível verificar que, tanto nos contextos cerimoniais quanto nos contextos domésticos da fase Aristé, os sítios apresentam uma grande homogeneidade cultural, observada nos vestígios arqueológicos (tecnologia de manufatura das cerâmicas) e na forma de ocupar e significar o espaço (contextos deposicionais específicos dos sítios domésticos e cerimoniais) (Saldanha & Cabral 2014, Silva 2016) que poderia atestar como um marcador/identificador dos povos produtores desta cultura arqueológica. Por exemplo, em relação aos tipos de antiplástico adicionados ao tempero das vasilhas da Fase Aristé, tanto nos sítios domésticos como nos sítios megalíticos, em especial o sítio AP-CA-18, vemos uma grande ocorrência de quartzo combinado com caco moído ou isolado, enquanto que nos sítios domésticos vemos uma presença muito maior de granito, a qual, por sua vez, é quase nula no sítio AP-CA-18, entretanto, o granito é a matéria prima dos próprios blocos megalíticos, assim a sua utilização enquanto matéria prima para a elaboração das cerâmicas poderia representar uma materialização dos centros cerimoniais no interior dos sítios domésticos e assim participar na manutenção e recriação dos esquemas ontológicos desse grupo no seio das atividades cotidianas?

Sobre essa homogeneidade cultural, Rostain (1994, 2011) apresenta a hipótese de que os povos produtores da cerâmica Aristé poderiam estar organizados na forma de uma confederação pantribal ou clânica que teve a sua estabilidade impactada pela conquista europeia. Referências sobre essas possíveis confederações são encontradas também nas fontes etnohistóricas, onde a zona litorânea do Amapá seria o “território de diversos grupos Arawak ou Arawaknizados que formavam, já no século XVII, uma grande confederação de clãs” (Saldanha et al. 2016). Destes grupos descenderiam, então, os Palikur atuais na forma de uma mistura étnica pós-colonial (Van Den Bel 2009b).

A longa duração, além de estar presente na padronização da cultura material e suas datações radiocarbônicas, também é perceptível na tradição oral dos atuais Palikur que apesar das suas possíveis alterações, se mantém na imaterialidade da oralidade de uma população indígena mesclada. Contudo, apesar da sua fluidez, as narrativas se encontram ancoradas na



paisagem, mais especificamente, em sítios arqueológicos, todos, até o momento, enquadrados em uma única fase arqueológica, a Aristé. Assim, possuímos uma continuidade histórica, da qual não podemos traçar o início, mas que verificamos perdurar até os dias atuais.

Muitas das narrativas Palikur, contam sobre uma guerra ancestral envolvendo-os com os Galibi. O mito de origem dessa guerra, narra a criação de um mundo onde os Palikur dão motivo à criação de seu próprio inimigo ao tentar matar uma entidade deítica que se relacionava com a irmã de um Palikur, contudo a entidade desviou a flecha causando a morte dessa irmã e o seu corpo teria se transformado em larvas que, por conseguinte, se transformaram em um povo que jurou se vingar em nome da entidade. Assim, foi iniciado um tempo de guerras entre os dois grupos.

Os Palikur, falantes Arawak, teriam então iniciado por intermédio deste evento, a sua guerra ancestral com os Galibi, falantes Karib. Esse mito, possivelmente narra uma época datada pela etnolinguística, onde foi inferida uma migração Karib para o Amapá por volta do ano 1.000, quando é percebida uma grande mudança no registro arqueológico deste estado, principalmente na Fase Aristé, onde tanto a cultura material quanto os contextos dos sítios sofreram grandes alterações. Sobre os materiais cerâmicos, nós temos uma mudança brusca de uma cerâmica inciso-ponteadada para uma cerâmica policroma verificada principalmente nos contextos funerários (Saldanha 2016, Saldanha et al. 2016, Silva 2016).

Pesquisas recentes (Barreto 2018, Saldanha 2018) apontam para uma migração de povos produtores de cerâmica Koriabo para o Amapá nesse mesmo período de transformação da fase Aristé. As cerâmicas Koriabo veem sendo pensadas como relacionadas com grupos falantes Karib, uma vez que o período e a rota de entrada de ambos neste estado estariam muito próximos.

A existência de um *mínimo de descontinuidade* histórica, ou seja, a sobreposição geográfica de fontes etnohistóricas, com os resultados das pesquisas arqueológicas e a tradição oral Palikur, apesar de todos os processos de fusão étnica, permitem o uso de uma abordagem de pesquisa voltada para a correlação entre cultura material e grupos étnicos, ou seja, pensarmos sobre etnicidade no registro arqueológico.



Eduardo Neves (1998), em sua tese de doutoramento, apresenta o conceito de Sistemas de Interdependência Regional, o qual é retomado em seu artigo “O Velho e o Novo na Arqueologia Amazônica” (Neves 1999-2000: 88) denominado apenas como “*sistemas regionais*”, onde, ao levantar os problemas de pesquisa para a arqueologia da Amazônia, o autor apresenta três categorias gerais, sendo uma delas o “estabelecimento de fronteiras étnicas – particularmente linguísticas – no passado através de vestígios arqueológicos, principalmente a cerâmica”. Nesse caso, são indicadas as problemáticas de identificação desses sistemas a partir do registro arqueológico, tanto pela inexistência de uma fórmula geral que permita a sua identificação quanto pela fluidez característica deles, uma vez que seriam:

“(…) multiétnicos e multilinguísticos; seus limites são fluidos; a integração intra-sistema é construída ao longo de diferentes vínculos, como comércio, casamento e guerra. Tais sistemas variam com o passar do tempo em termos da composição étnica e padrões de integração interna, dentro da base estrutural provida por padrões de casamento, comércio e guerra (Neves 1999-2000).”

No caso deste contexto de estudo, uma vez renovado o interesse em compreender as “Redes de Relações das Guianas” (Gallois 2005) somadas ao constante interesse da arqueologia em realizar o cruzamento com as fontes etnohistóricas, buscando, por fim, a relação entre troncos linguísticos e fases arqueológicas (Goeldi 1905, Nimuendajú 1986, Linné 1928; Hilbert 1957, Rostain 1994, 2011, Green et al. 2003, Van Den Bel 2009a, 2009b, Saldanha et al. 2016), a continuidade das pesquisas almejará a realização de um refinamento do que atualmente é compreendido como fase Aristé, somando-se à caracterização arqueológica da T.I. Uaçá, com fim na compreensão das relações entre os povos produtores dessa cerâmica, em especial, com os povos vizinhos.

Assim, partindo deste sistema regional guianense (Butt-Colson 1983-1984, DREYFUS 1983-1984, Overing 1983-1984, Rivière 1983-1984) renovado como redes de relações através dos estudos etnográficos recentes (Gallois 2005), para a particularidade do registro arqueológico, serão buscados os elementos da cultura material que permitam inferir a existência desses sistemas em tempos pré-coloniais.



Um estudo que tem demonstrado a potencialidade dessa linha de raciocínio foi realizado por Ericksen (2011), onde através do cruzamento de uma ampla base de dados foi elaborado um sistema de informações geográficas (SIG) que, como resultado, possibilitou a postulação de um sistema de troca regional Arawak, localizado temporalmente por volta do ano 1000 AD (Figura 2). Esse autor acredita que a dispersão e consolidação das novas áreas de ocupação Arawak poderiam estar relacionadas com características sociocosmológicas e que elas teriam dois tipos de representantes principais (negociantes e xamãs). Um assunto importante introduzido por Ericksen (2011) é a domesticação de novas paisagens com a incorporação de novos grupos. Cabe ressaltar aqui, que nesse modelo a costa atlântica do Amapá, mais especificamente a T.I. Uaçá, é englobada, reforçando então a ideia de existência de uma rede de relações de grandes dimensões.

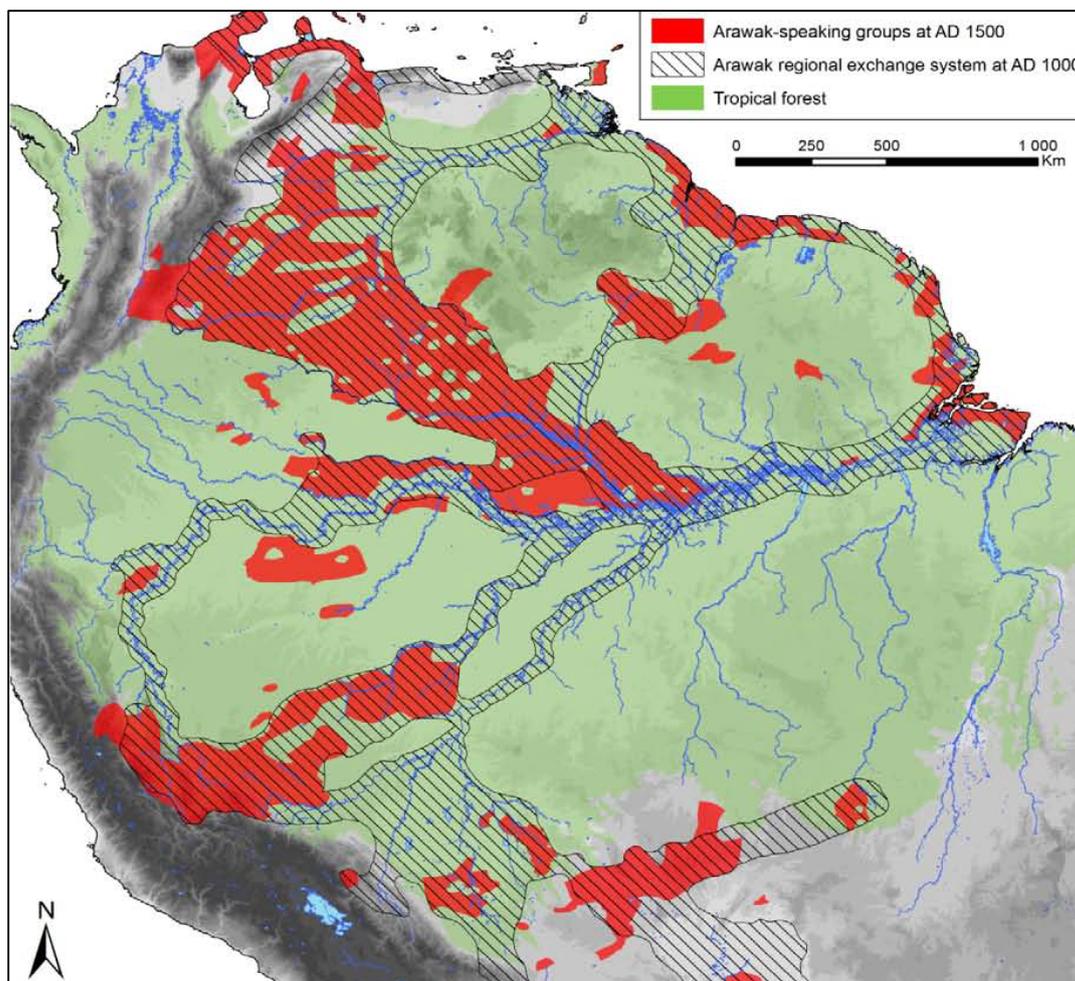


Figura 2 - Sistema de troca regional Arawak. Fonte: (adaptado de Ericksen 2011:222).



5. COSTURANDO IDEIAS PARA UM CAMINHO INTERPRETATIVO

Apesar das diversas portas abertas ao longo do texto, o presente trabalho não busca ser um estudo exaustivo das possibilidades de interrelação entre a teoria antropológica e o caso de estudo específico da arqueologia que seria a busca por uma padronização cultural que possibilite realizar uma aproximação entre vestígios arqueológicos e grupos étnicos. Busca-se aqui o levantamento de uma nova possibilidade de abordagem, onde sistemas regionais possam ser apontados, mesmo que apenas por inferência, trazendo à tona a oportunidade de abertura para discussão de chefias e sistemas de troca.

Assim, talvez o mito da guerra ancestral entre os Palikur com os Galibi, seja uma adaptação que narre o momento em que grupos falantes Arawak iniciaram uma relação mais próxima com grupos falantes Karib, a qual não necessariamente precisa ter sido belicosa, mas que sim, manteve limites claros entre os dois grupos, criando talvez uma relação de dualidade necessária para a manutenção da existência de ambos, uma vez que a guerra de fato ou imaginária é “uma categoria crítica para a produção cultural” (Lau 2004).

A ideia de dualidade/alteridade pode ser pensada aqui em relação às áreas de dispersão cultural, visto que os povos produtores das cerâmicas filiadas à fase Aristé estariam localizados nos campos alagadiços das terras baixas das planícies costeiras do estado do Amapá, enquanto que os povos produtores das cerâmicas filiadas às fase Koriabo estariam localizados nas florestas de terra firme encontradas já nas áreas de maior relevo no interior do estado e ligadas aos três principais rios que desembocam nas planícies costeiras.

O avanço das discussões arqueológicas sobre a materialidade das populações pretéritas que habitaram a região da costa leste das guianas, pode possibilitar o levantamento de inferências sobre as diferentes formas de relação presentes no mundo do contato de grupos Aristé/Koriabo ou Arawak/Karib e como, talvez, essas relações se concretizaram na longa duração de forma tão presente que perduram até os dias atuais nas narrativas dos povos da região, mantendo e recriando ao mesmo tempo os mundos individuais desses grupos e identificando na sua materialidade diferentes eventos de contato.



Talvez seja na dualidade assimétrica do perspectivismo ameríndio e na necessidade de manutenção do mundo apresentada no conceito de bem viver que esteja a resposta para a existência milenar dos povos produtores das cerâmicas filiadas à Fase Aristé, tão famosos pela excepcionalidade estética de suas vasilhas cerâmicas e pela monumentalidade de seus sítios cerimoniais/funerários na costa leste das guianas.

A perpetuação, ao longo de mais de mil anos de uma única fase arqueológica em uma determinada região, resistindo mesmo ao contato europeu e findando em meados do século XVII é um grande indicativo da força das chefias das sociedades-contra-o-Estado, tendo vista a ausência de uma centralização clara de poder, uma vez que área cultural onde foi registrada a grande dispersão cultural dos vestígios da fase Aristé é vizinha à mesma área de dispersão, por exemplo, das cerâmicas filiadas à Fase Marajoara, a qual também possui como características estar localizada na zona costeira do estado.

Nesse caso, não são verificados em contextos de ambas as fases indicações de conflitos entre os seus grupos produtores, sendo identificado em sítios específicos a presença de materiais arqueológicos de ambas as fases compondo conjuntos funerários, indicando uma possível relação de aliança ou mesmo troca, enquanto que em relação às cerâmicas filiadas à Fase Koriabo não foi encontrada nenhuma forma de mistura entre grupos, sendo verificado até o momento, apenas a sobreposição de sítios funerários Aristé por sítios de habitação Koriabo posteriores.

Seria então a retomada para a discussão de uma reinterpretação do conceito de sociedades-contra-o-Estado, um caminho teórico-filosófico para pensarmos nas diferentes formas de interação de grupos pretéritos, onde diferentes formas de dispersão e apropriação da cultura material poderiam caracterizar diferentes interações, como por exemplo a criação de um inimigo comum, permitindo assim a perpetuação da sua alteridade [Aristé-Koriabo], uma vez verificada uma possibilidade de homogeneidade [Aristé-Marajoara], garantindo assim a manutenção da ordem mítica de criação do universo?

A confirmação da produtividade de tal caminho para o contexto de pesquisa específico ainda depende da produção de mais dados de pesquisas sistemáticas em diferentes localidades do estado do Amapá, bem como do preenchimento de lacunas espaciais representadas ainda



pela carência de pesquisas em determinadas localidades. Entretanto, pode ser observado um grande potencial em pensarmos que padrões culturais recorrentes na longa duração podem vir a configurar uma comprovação material de que, assim como nas referidas sociedades-contra-o-Estado, chefes/donos de eventos específicos poderiam ser responsabilizados pela manutenção da existência do grupo através da reprodução daqueles elementos de manutenção da alteridade que permitiam assim justificar a relação assimétrica do seu grupo/comunidade, mantendo a instabilidade de criação e existência. Aqui, o grupo ou comunidade pode ser pensado em um panorama mais amplo, chegando a configurar então as supostas confederações pantribais que vem sendo inferidas na bibliografia da região.

Por fim, conforme apontado ao longo do texto, a manutenção da alteridade parece ser essencial para a perpetuação destas possíveis confederações, visto que a necessidade de domá-la para transformá-la em semelhança justifica a sua própria existência, onde o outro indomável passa a configurar uma realidade de interações, um mundo de interações possíveis que estabilizam a sua própria existência. Assim, a sugestão da existência de chefes da manutenção da alteridade, seja de caráter permanente ou temporário, parece configurar um importante caminho interpretativo para justificar a existência de padrões culturais recorrentes que perdurem na longa duração, como por exemplo a forma de ocupar a paisagem ou a forma de organizar os seus mortos, os quais, na sua reprodução, renovariam os laços de pertencimento de diferentes grupos à uma mesma confederação.

Referências

- Barreto, B.S. 2018. Materialidade e Espaço Social: uma arqueologia de unidades domésticas no maciço oriental das guianas. Projeto de Doutorado (MAE-USP). São Paulo-SP.
- Bourdieu, P. 2007. *A economia das trocas simbólicas* (6a ed.). São Paulo: Perspectiva. 361pp.
- Butt-Colson, A. 1983-1984. Conclusion. *Antropologica*. 59-62 : 359-383.
- Cabral, M. P. & Saldanha, J. D. M. 2008: Paisagens Megalíticas na Costa Norte do Amapá. *Revista de Arqueologia* (Sociedade de Arqueologia Brasileira. Impresso), v. 21: 3-20, 2008.
- _____. 2010. Ocupações pré-coloniais no Setor Costeiro Atlântico do Amapá. Edithe Pereira; Vera Guapindaia. (Org.). *Arqueologia Amazônica*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2010, v. 1: 49-60
- Clastres, P. [1977] 2014. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. 384pp.
- Coutet, C.. 2009. *Archéologie du Littoral de Guyane Française*. Thèse (Doutorado em Archéologie) - Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne).



- Danowski, D. & Viveiros de Castro, E. 2014. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental p. 176.
- Dreyfus, S. 1983-1984. Historical and Political Anthropological Inter-connections: the multilinguistic indigenous polity of the « Caribe » Islands and Mainland Coast from the 16th to the 18th century. *Antropologica*. 59-62 : 39-55.
- Eriksen, L. 2011. Nature and Culture in Prehistoric Amazonia Using G.I.S. to reconstruct ancient ethnogenetic processes from archaeology, linguistics, geography, and ethnohistory Human Ecology Division, Lund University.
- Fausto, C. 2017. Chefe Jaguar, Chefe Árvore: Afinidade, Ancestralidade e Memória no Alto Xingu. *Mana* 23(3): 653-676, 2017
- Gallois, D.T. 2005. *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo : Humanitas.
- Goeldi, E.A. 1905. Excavações Archeológicas em 1895. 1ª parte: As Cavernas Funerárias Artificiais dos Índios Hoje Extinctos no Rio Cunany (Goanany) e sua Cerâmica. *Série Memórias do Museu Goeldi*, Pará.
- Gordon, C. 2014. Bem Viver e Propriedade: o problema da diferenciação entre os Xikrin-Mebêngôkre (Kayapó). *Mana* 20(1): 95-124.
- Green, L.F.; Green, D.; Neves, E.G. 2003. Indigenous Knowledge and Archaeological Science: The Challenges of Public Archaeology in the Reserva Uaçá. *Journal of Social Archaeology*. 3 (3): 365-397.
- Guerreiro, A. 2015. Ancestrais e suas sombras: Uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário. Campinas: Editora da Unicamp.
- Hilbert, P.P. 1957. Contribuição à Arqueologia do Amapá: Fase Aristé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Nova Série*, Antropologia, n. 1, p. 1-37.
- Lau, G.F. 2004. Object of Contention: an Examination of Recuay-Moche Combat Imagery. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 14, n. 2, p. 163-84.
- Lima, T. S. 2005. *Um Peixe Olhou Para Mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP/ ISA/ NUTI.
- Linné, S. 1928. Les Recherches Archéologiques de Nimuendajú au Brésil. *Journal de La Société des Américanistes*, Tome XX : 71-89.
- Meggers, B.J. & Evans, C. 1957. *Archeological investigations at the mouth of the Amazon*. Bull. American Ethnology Bull. 167. Washington, D.C.
- Neves, E. G. 1998. *Paths in Dark Waters: Archaeology as Indigenous History in the Upper Rio Negro Basin, Northwest Amazon*. Tese (Doutorado) - Department of Anthropology, Indiana University
- _____. 1999-2000. O Velho e o Novo na Arqueologia Amazônica. *Revista USP*, São Paulo, n. 44, p. 86-111, dezembro/fevereiro.
- Nimuendajú, C. 1986. 104 Mitos Indígenas Nunca Publicados. Rio de Janeiro: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 21, 1986. p. 86-88.
- Overing, J. 1983-1984. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon sociopolitical thought. *Antropologica*. 59-62 : 331-348.
- Perrone-Moisés, B. 2015. *Festa e guerra*. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Rivière, P. 1983-1984. Aspects of Carib Political Economy. *Antropológica*, 59-62, 349-358.
- Rostain, S. 1994. *L'occupation Amérindienne Ancienne Du Littoral De Guyane*. Tese de Doutorado. Paris, Centre de Recherche en Archéologie Précolombienne (CRAP), Université de Paris I. Pág. 412



- _____. 2011. Que Hay de NuevoAl Norte. Apuntes sobre el Aristé. *Revista de Arqueologia* (Sociedade de Arqueologia Brasileira), 2011. São Paulo: SAB, 2011, V. 24 n° 1. pg: 10-31.
- Saldanha, J.D.M. 2016. Poços, potes e pedras: uma longa história indígena na Costa da Guayana. 2017. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- _____. 2018. Relatório Final de Campo dos Resgates Arqueológicos nos Sítios Registrados no Canteiro de Obras e REservatório da UHE Cachoeira Caldeira, AP. Macapá, IEPA.
- Saldanha, J.D.M. & Cabral, M.P. 2010. A Arqueologia do Amapá: re-avaliação e novas perspectivas. In: Edithe Pereira; Vera Guapindaia. (Org.). *Arqueologia Amazônica*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2010, v. 1, p. 95-112.
- _____. 2014. A longa história indígena na costa norte do Amapá. *Anuário Antropológico/2013*, Brasília, UnB, 2014, v. 39, n. 2: 99-114
- Saldanha, J. D. M.; Cabral, M. P.; Nazare, A. S.; Lima, J. J. S.; Silva, M. B.F. 2016. Os Complexos Cerâmicos do Amapá: proposta de uma nova sistematização. In: Cristiana Barreto; Helena Pinto Lima; Carla Jaimes Betancourt. (Org.). *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. 1 ed. Belém: IPHAN / Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016, p. 86-96.
- Silva, M.B.F. 2016. *Aldeias e Organização Espacial dos Povos Produtores da Cerâmica Aristé: Contribuições para a Arqueologia das Unidades Habitacionais da Costa Atlântica do Amapá*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. 245 p.
- Silva, M.B.F. 2017. Uma História de Longa Duração na Terra Indígena Uaçá: Arqueologia, Paisagem e Memória na Costa Atlântica do Amapá. Projeto de Pesquisa (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. 23 p.
- Van Den Bel, M. 2009a. The journal of Lourens Lourenszoon and his 1618-1625 stay among the Arocouros on the lower Cassiporé River, northern Amapá Sate, Brazil. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4 [2]: 303-317.
- _____. 2009b. The Palikur Potters: an ethnoarchaeological case study on the Palikur pottery tradition in French-Guiana and Amapá, Brazil - As Oleiras Palikur: um estudo de caso etnoarqueológico sobre a tradição cerâmica dos Palikur na Guiana Francesa e no Amapá, Brasil. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4 [1]: 39-56.
- Viveiros de Castro, E. 2014. O intempestivo, ainda *in*: CLASTRES, P. 2014. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. 384pp.

