

PENSANDO COM OUTROS PENSAMENTOS: UM EXERCÍCIO DE ENCONTRO DA ARQUEOLOGIA COM PENSAMENTOS INDÍGENAS

Alex Soares Costa¹
Ana Luiza Meira Valle Dumont²
Hugo Sales Rafael Paulino³
Clarice Carvalho Maués⁴
Mariana Petry Cabral⁵

¹ Graduando em Antropologia com habilitação em Arqueologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Integrante do Grupo de Estudos do Simbólico e Técnico da Olaria (GESTO). Integrante da equipe de iniciação científica vinculada ao projeto "Sobre as marcas do passado: Arqueologia e conhecimento indígena na Amazônia". E-mail: alexsoares222@hotmail.com

² Graduanda em Antropologia com habilitação em Arqueologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Voluntária no grupo de iniciação científica do projeto "Sobre as marcas do passado: Arqueologia e conhecimento indígena na Amazônia", sob coordenação da docente Mariana Petry Cabral. E-mail: analuizadumont63@gmail.com

³ Graduando em Antropologia com habilitação em Arqueologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Vinculado ao Laboratório de Ontologias Sentidos e Afetos (LASO). Integrante da equipe de iniciação científica vinculada ao projeto "Sobre as marcas do passado: Arqueologia e conhecimento indígena na Amazônia". E-mail: hugosrpaulino@gmail.com

⁴ Graduanda em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Voluntária da Iniciação Científica "Sobre as marcas do passado: Arqueologia e conhecimento indígena na Amazônia", orientada por Mariana Petry Cabral.

⁵ Arqueóloga, graduada em Comunicação Social (PUCRS 1998) e História (UFRGS 2002). Mestrado na PUCRS (2002). Doutorado pelo PPGA-UFPA (2014). De 2005 a 2016, coordenou o setor de pesquisa arqueológica do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá (IEPA). Professora do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG. email: nanacabral74@gmail.com.



Resumo

Este artigo é o resultado parcial dos trabalhos que nossa equipe de Iniciação Científica tem desenvolvido ao longo dos últimos meses alinhada ao projeto "Sobre as marcas do passado: Arqueologia e conhecimento indígena na Amazônia", coordenado pela arqueóloga Mariana Petry Cabral em conjunto com os povos indígenas Wajãpi, povo Tupi da Amazônia, que ocupam a Terra Indígena Wajãpi (TWI), localizada no Estado do Amapá, Brasil. Parte do exercício que pretendemos desenvolver é discutir a capacidade de praticar uma arqueologia que seja sensível a outros modos de conhecimento, evidenciando as diferentes formas de produzir e reproduzi-los, sem sobrepor o conhecimento científico ao conhecimento indígena. Neste artigo, apresentamos reflexões que temos alimentado no nosso grupo de pesquisa, explorando aqui um caminho que nos tem chamado atenção, a respeito do impacto da construção de narrativas sobre o passado e outras temporalidades, buscando relacionar algumas perspectivas wajãpi, especialmente sobre corporeidade e cultura material, à prática arqueológica.

Palavras-chave: Arqueologia indígena; Arqueologias colaborativas; Arqueologia Wajãpi.

1. APRESENTAÇÃO

O projeto "Sobre as marcas do passado: arqueologia e conhecimento indígena na Amazônia" é a continuação de um trabalho que vem sendo realizado em conjunto com os Wajãpi, povo indígena Tupi da Amazônia, há mais de uma década (Cabral 2011, no prelo). Ao perceber o interesse dos Wajãpi sobre antigos cacos cerâmicos, a antropóloga Dominique T. Gallois sugeriu que arqueólogos fossem consultados, doravante, em 2009, uma de nós (Mariana P. Cabral) fez sua primeira viagem à Terra Indígena Wajãpi e, desde então, realiza atividades que fitam o fortalecimento dos saberes tradicionais wajãpi em diálogo com a Arqueologia (ibid.).

No início de 2020, uma equipe de Iniciação Científica foi formada como desdobramento de um edital do CNPq, sendo constituída pelas autoras e autores deste texto, que possuem diferentes trajetórias e interesses, diversificando e enriquecendo reflexões que indagam como abarcar novas narrativas e percepções na prática arqueológica. Os primeiros passos se deram na imersão em bibliografias, sobretudo etnologias de povos indígenas amazônicos. Entre estas, destacamos o volume editado por Fernando Santos-Granero (2012), que apresenta uma coletânea de estudos que evidenciam as diferentes potencialidades e agentividades das materialidades; também a síntese de Carlos Fausto (2008), com explanações sobre a categoria de "donos", que é recorrentemente encontrada entre povos ameríndios na figura de seres sobre-humanos; e ainda o artigo seminal de Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de



Castro (1979) sobre as concepções de pessoa nas sociedades indígenas nas terras baixas da América do Sul. Também mergulhamos sobre as produções relacionadas ao povo wajãpi, especialmente da antropóloga Dominique T. Gallois (1988, 2007), dos próprios Wajãpi, em especial o livro bilíngue (wajãpi e português) “Tã - Para nós não existe só ‘imagem’” (2008), além das reflexões relacionadas à pesquisa de arqueologia com os Wajãpi (Cabral 2014a). Esta imersão bibliográfica foi guiada por um esforço em provocar reflexões entre nós sobre diferentes formas de construir conhecimentos em diálogo com epistemologias não-dominantes, levantando questões sobre como estes saberes podem se relacionar com a arqueologia nos seus próprios termos (Cabral 2016).

Outro caminho importante que temos desenvolvido ao longo do projeto de Iniciação Científica é uma aproximação às documentações que Mariana tem produzido ao longo de uma década de pesquisa junto com os Wajãpi. Até o momento, foram realizadas observações sobre parte do acervo fotográfico e foram feitas algumas transcrições de áudios, além de consultas a alguns relatórios e a textos ainda não publicados. Este conjunto documental será referido aqui como “material etnográfico e etnoarqueológico”. Todas estas experiências da pesquisa têm nos instigado a pensar sobre práticas colaborativas na arqueologia e os diálogos com outros modos de pensar, para além do conhecimento científico convencional (Colwell-Chanthaphonh & Ferguson 2008).

Como sugere Pellini (2016), nenhuma realidade é uma realidade em si, mas uma realidade para alguém. Nesse sentido, se queremos fazer uma arqueologia que seja de fato colaborativa - uma produção conjunta em que as partes envolvidas sejam igualmente valoradas - devemos nos esforçar em repensar a forma como nos relacionamos com o mundo, reconhecendo que diferentes povos possuem diferentes formas de perceber e interpretar a materialidade, construindo suas próprias narrativas de acordo com os fatores que são socialmente relevantes em suas próprias categorias e vivenciando realidades que são outras, e não distorções da nossa (Tuhiwai Smith 2018).

A prática de uma arqueologia colaborativa, do modo como tem sido ativada no projeto junto com os Wajãpi (Gallois et al. 2013), não pretende incorporar as narrativas indígenas às



narrativas científicas para a construção de uma única explicação homogeneizante entre dois diferentes sistemas de conhecimento. Pelo contrário, o esforço do projeto é o de evidenciar as diferentes formas de construir e trocar conhecimentos, sem sobrepor um saber ao outro, estabelecendo algumas relações entre a arqueologia e o pensamento indígena no contexto amazônico.

Neste artigo, apresentamos reflexões que temos alimentado no nosso grupo de pesquisa, a partir deste contexto mais amplo de atuação do projeto. Vamos explorar aqui um caminho que nos tem chamado atenção, a respeito do impacto da construção de narrativas sobre o passado e outras temporalidades, buscando relacionar algumas perspectivas wajãpi, especialmente sobre corporeidade e cultura material, à prática arqueológica.

2. ARQUEOLOGIA E OS WAJÃPI

Os Wajãpi são um povo indígena, falantes da língua Wajãpi, pertencente ao tronco Tupi. Eles habitam um território de mais de 600 mil hectares no estado do Amapá, demarcado como Terra Indígena Wajãpi desde 1996 (Gallois 2011). Este é um território caracterizado pela densa Floresta Amazônica e está cercado por outras áreas de preservação ambiental, como unidades de conservação, e por um assentamento do INCRA (Assentamento Perimetral Norte) (Cabral 2014). Os Wajãpi têm uma população de aproximadamente 1.000 pessoas, que estão distribuídas em 51 aldeias ao longo de toda a terra, sendo o único grupo indígena a ocupá-la (Cabral 2014).

Em 1970, com o início da construção da rodovia Perimetral Norte, houve o primeiro contato oficial dos Wajãpi com a FUNAI (Gallois 2011). Naquele momento, seguindo uma política indigenista do órgão que visava “pacificar” os Wajãpi para permitir a continuidade das obras (Gallois 2011), o posto da FUNAI serviu como um local de agrupamento dos Wajãpi, que vinham de uma sucessão de perdas trágicas em função de doenças trazidas por garimpeiros (ibid.). Com isso, parcelas de suas terras ficaram desocupadas e foram invadidas com ainda mais intensidade por garimpeiros, que já eram responsáveis por muitos dos conflitos enfrentados pelos indígenas. Tal situação gerou - a partir da década de 1980 - o movimento de retomada das suas terras e posterior demarcação (ibid.). Ao longo de muitos anos de conflitos, as lutas por seus direitos começaram a crescer, a fim de que fossem estabelecidas diretrizes que



possibilitassem o bem-estar do grupo e de seu território. A partir disso, concepções de uma unidade wajãpi, com seu próprio território e sua própria “cultura”, foram sendo desenvolvidas, como um modo de interação com as políticas nacionais voltadas à proteção dos direitos dos povos indígenas (Gallois 2007), garantindo, posteriormente, a demarcação de terra e a conquista de direitos fundamentais previstos na Constituição.

Foi neste contexto que, em 1977, a antropóloga Dominique Gallois fez sua primeira viagem com destino às terras wajãpi, como parte de uma pesquisa sobre movimentos migratórios e transformações nos últimos 300 anos (Gallois 1986). A partir de então, a antropóloga seguiu envolvida com o povo wajãpi, com quem desenvolveu também sua tese de doutorado (Gallois 1988), estudando a cosmologia e os saberes sobre a criação e as transformações do universo. Seu engajamento com os Wajãpi, tanto pelas agências oficiais quanto por organizações não-governamentais, foi contínuo, contribuindo para o fortalecimento interno e para inúmeras lutas por direitos originários.

Perante a discriminação sobre os povos indígenas no Brasil, que ocasionou em processos de marginalização e invisibilização destes povos, conflitos geracionais tornaram-se evidentes, usualmente com as gerações mais novas se relacionando e valorizando cada vez menos com os saberes tradicionais de seu povo (p. ex. Gallois 2006, Andrello 2012, Castro 2013). Neste contexto, foram pensadas e construídas ferramentas que possibilitassem a permanência e difusão dos conhecimentos wajãpi, tanto para dentro da comunidade, quanto para fora dela. Como expresso por Gallois e colegas,

“Esse movimento dos Wajãpi é relativamente recente e revela que o interesse de comunidades indígenas por ações de valorização cultural é sempre — e necessariamente — posterior à demanda de reconhecimento de seus direitos básicos, territoriais, sociais e políticos.” (Gallois et al. 2013: 51)

A partir destas trocas e reflexões, começam a surgir projetos que fazem parte do fortalecimento político dos Wajãpi em relação à sociedade abrangente. Neste cenário, “diante do interesse dos jovens wajãpi em formação [...] em entender melhor os procedimentos, conteúdos e usos das pesquisas realizadas pelos acadêmicos” (Gallois et al. 2013: 54), surgiu uma



demanda para a formação de pesquisadores indígenas. Com isso, tanto pesquisadores não-indígenas quanto indígenas começaram a desenvolver projetos e ações que tivessem como objetivo “ampliar significativamente a discussão de questões relacionadas ao estudo das manifestações culturais dos Wajãpi e, sobretudo relacionadas às transformações das formas de transmissão de conhecimentos.” (Gallois et al. 2013:53). A criação do Programa de Formação de Pesquisadores Wajãpi, sob coordenação de Gallois, criou o espaço para o desenvolvimento de pesquisas pelos próprios indígenas, sobre temas diversos, elaborando e sistematizando conceitos e noções nativas, assim como exercitando a construção de pontes entre sistemas de conhecimento científico e wajãpi (Gallois et al. 2013).

É neste rico contexto de reflexão sobre conhecimentos que os Wajãpi entram em contato com a Arqueologia. Como relatado por Cabral (2014a), alguns indígenas wajãpi se mostraram bastante interessados em conhecer mais sobre alguns cacos cerâmicos antigos encontrados dentro da Terra Indígena Wajãpi (TIW). Interrogada pelos Wajãpi, a antropóloga Dominique Gallois sugeriu em convidar uma especialista, alguém da Arqueologia, que pudesse dialogar a respeito dos cacos de cerâmica. Foi assim que uma de nós, a arqueóloga Mariana Cabral, foi chamada para participar de conversas para apresentar a Arqueologia e seus modos de explicar vestígios materiais. A partir destas primeiras conversas, ficou evidente que havia muito interesse em conhecer mais sobre a Arqueologia, mas também em visitar lugares na TIW em que estes vestígios do passado eram encontrados. Com isso, as relações foram sendo construídas com a arqueóloga e com os modos de conhecer da Arqueologia, fazendo uma interlocução entre o fazer arqueológico científico ocidental e os conhecimentos wajãpi sobre o passado, trazendo assim a formação de uma arqueologia mais diversa e inclusiva.

É dentro deste contexto de pesquisa que nosso grupo tem se debruçado a refletir. Este artigo busca apresentar alguns caminhos que estamos começando a trilhar, nos proporcionando reflexões sobre modos de relação entre arqueologia e saberes indígenas. Para isso, buscamos dialogar entre os materiais etnográficos e etnoarqueológicos produzidos por Cabral⁶ junto ao

⁶ Como indicado acima, estamos nos referindo aqui ao conjunto documental produzido e reunido por Cabral ao longo do projeto, tais como fotografias, desenhos, relatórios, diários de campo, áudios etc.



povo wajãpi, e a literatura etnográfica sobre os Wajãpi e sobre outros povos indígenas das terras baixas da América do Sul.

3. A MATERIALIDADE COMO CAMINHO

A arqueologia é a disciplina que estuda a materialidade produzida pela humanidade ao longo de toda sua história. Entretanto, o que é material pode ser definido de maneiras muito variadas e complexas. Neste âmbito, procuramos entender mais sobre como os indígenas wajãpi se relacionam com a materialidade à sua volta, seus corpos, objetos e lugares.

Uma concepção importante, discutida ao longo de nossas diversas leituras, foi a fluidez que a noção de materialidade possui para diferentes povos indígenas. Na nossa sociedade estamos acostumados a entender o material como sendo aquilo que não é capaz de responder a qualquer estímulo, ou seja, é sempre algo inanimado e passivo a qualquer ação. Entretanto, a partir de trabalhos desenvolvidos com outros povos é perceptível que o material, seja ele um objeto, corpo ou lugar, pode ser entendido como participante recíproco de diferentes tipos de relações com outros seres, seja tendo agência ou estabelecendo conexões (ver p.ex. Santos-Granero 2012).

A partir dessa ideia, passou a fazer parte do trabalho desenvolvido neste projeto pensar em como a arqueologia poderia se renovar e dialogar com novas perspectivas que trazem a materialidade, centro da pesquisa arqueológica, como ativa e produtora de relações recíprocas, verdadeiros agentes no desenvolvimento da sociedade não somente por constituí-la, mas por exercer influência sobre ela. Dentro dessa perspectiva, nos deparamos com descrições de sociedades nas quais colares não são somente enfeites, mas coparticipantes na construção de identidade de quem os usa (Miller 2009), redes de ninar protegem e ajudam no desenvolvimento infantil (Walker 2009), animais são pessoas com roupas diferentes (Viveiros de Castro 2002), entre muitas outras concepções diferentes das nossas. Percebemos que conviver com essas noções faz com que o material signifique e participe da vida humana de modos diversos, modificando assim a maneira convencional com a qual a arqueologia enxerga a materialidade. Desta forma, pode-se perceber que o material está atrelado ao humano de uma forma tão intensa



quanto o humano está atrelado ao material, não de uma forma capitalista, como em grande parte das sociedades atuais, mas por meio de relações recíprocas, respeitadas e ativas.

O projeto “Sobre as Marcas do Passado” aciona a arqueologia como prática de sentido (Cabral, no prelo), e assim nos permite refletir sobre a agência da materialidade segundo as ontologias indígenas da Amazônia. Após a virada etnográfica na arqueologia, a perspectiva nativa sobre a materialidade vem à tona e nos faz questionar a colonialidade envolvida na construção do conhecimento científico, expondo as relações de poder existentes entre as narrativas arqueológicas e os povos indígenas (Silva 2014, Ayala 2017).

Com o intuito de aprender a partir da perspectiva do outro é que os saberes wajãpi impactam na percepção arqueológica sobre materialidade, corpo e espaço. Segundo Santos-Granero (2012), analisar as coisas como agentes de ativação de redes se diferencia dos conceitos de animismo e perspectivismo cunhados por Philippe Descola e Viveiros de Castro, por permitir abarcar outras formas de se relacionar com a materialidade existente nas cosmovisões e modos de vida indígena. O diálogo com o passado também é revisitado, por exemplo por Santos-Granero (2012), Cabral (2014b) e Gallois (1988), uma vez que existem modos diferentes de estar no tempo. A relação que os povos indígenas possuem com o tempo está conectada também às formas de transmissão de seus saberes sensíveis.

Nós optamos aqui em apresentar dois eixos relativos à materialidade sobre os quais temos estudado no projeto: as cerâmicas e seus fazeres, e os lugares. Nosso intuito é apresentar, de forma mais específica, como concepções e práticas dos Wajãpi podem ampliar nossas próprias noções sobre materialidade, ajudando a desestabilizar conceitos e ideias de modo a permitir reflexões que ajudem a construir práticas diversas na Arqueologia.

3.1 O fazer cerâmica

No campo da Arqueologia o estudo de materiais cerâmicos ocupa uma posição expressiva, seja pelo fato de ser encontrada em praticamente todas as regiões do mundo, por suas propriedades físicas que permitem grande durabilidade de seus vestígios ao longo dos anos ou pela capacidade de acessarmos, através destes, diversos fenômenos sociais (Robrahn-



González 1998: 287). Se por um lado a ciência arqueológica se empenha na construção de narrativas sobre o passado a partir da análise desse tipo de vestígio, outras sociedades também o fazem, como é o caso dos Wajãpi, cujo interesse em cerâmicas arqueológicas foi fundamental para o desenvolvimento do projeto de arqueologia na Terra Indígena Wajãpi (Cabral 2014a).

Ao longo das últimas décadas, a prática cerâmica entre as oleiras wajãpi tem diminuído consideravelmente devido a troca destes utensílios por panelas e bacias feitas de alumínio, processo que gera preocupação entre pesquisadores e professores wajãpi sobre uma possível “*perda*” de conhecimentos que não são transmitidos aos mais novos” (Cabral 2011: 4, no prelo). O que pode parecer uma simples troca de utensílios pode se configurar também como uma transformação na forma de se relacionar com seres não-humanos. Destacamos aqui a força da noção de “dono” entre os povos indígenas de um modo mais geral (Fausto 2008), e para os Wajãpi em específico (Professores Wajãpi 2007, Gallois 1988), noção esta que se refere a um ser cuidador/protetor não-humano com quem é preciso manter constante negociação (Fausto 2008). Neste sentido, podemos olhar para a produção cerâmica como um modo de acionar redes de sociabilidade que vão além das pessoas humanas, envolvendo os donos da mata, do barro, da água, etc. Isto também nos provoca a pensar a produção cerâmica para além de uma visão funcionalista ou tecnológica, envolvendo sentidos, sociabilidade e trocas de conhecimento.

Existe uma vasta bibliografia referente às análises de materiais cerâmicos na arqueologia, incluindo manuais específicos tais como as produções de Chmyz (1976), Brochado e La Salvia (1989), Shepard (1956), Meggers e Evans (1970), entre outros, que trouxeram grandes contribuições para o estudo deste tipo de vestígio. Sem desconsiderar toda a importância dos trabalhos citados acima, buscamos expandir nosso campo interpretativo a partir das narrativas indígenas às quais estamos nos aproximando. Ainda que não tenhamos contato direto com as oleiras wajãpi durante a realização das atividades de Iniciação Científica, temos acesso ao material etnográfico e etnoarqueológico produzido por Mariana Cabral ao longo dos anos, tais como fotografias e registros em áudio de conversas com conhecedores indígenas.

Entre estes registros, destacamos nessa sessão a conversa entre Mariana e Seremeté, um velho conhecedor wajãpi que narra parte da cadeia operatória da produção de objetos cerâmicos.



Toda a cadeia operatória da produção cerâmica é repleta de complexidades que acionam diversos conhecimentos, entretanto, devido ao curto espaço que temos para tentar explicar parte dessa produção, iremos dar ênfase em dois momentos específicos que nos ajudam a refletir sobre as diferentes formas de se relacionar com os objetos cerâmicos: a coleta do caraipé (uma casca de árvore usada como tempero) e o processo de queima.

A primeira etapa para a produção cerâmica é a coleta dos recursos necessários: a argila e demais substâncias que são acrescentadas para compor a pasta cerâmica que variam entre cinzas de cascas de árvore (caraipé/cariapé), caco cerâmico moído (chamote) e outros elementos minerais e vegetais como quartzo, feldspato, cauxí, etc. Sob uma lógica acadêmica, poderíamos acondicionar estes elementos na categoria de “recursos naturais”, mas sob uma lógica indígena estes elementos são atores sociais dotados de agentividade, e o manejo destes elementos, se realizado de forma incorreta, pode desencadear reverberações potencialmente perigosas para a comunidade (Gallois 1988).

Como narra Seremeté, em conversa com Mariana, a coleta do caraipé (casca de árvore rica em sílica, composto cujas propriedades do ponto de vista científico condicionam, entre outras coisas, o aumento da resistência térmica⁷ das peças produzidas) é uma atividade que deve ser realizada com cuidado e apenas por mulheres mais velhas ou homens. Isso porque se uma moça jovem entra em contato com a casca da árvore antes dela ser queimada, transformada em pó e misturada na argila, a jovem indígena se tornará “seca” como a árvore de onde se retiram as cascas, “não tem mais menino” nas palavras de Seremeté, referindo-se à possibilidade da moça se tornar infértil.

Ainda de acordo com Seremeté, após a preparação da pasta cerâmica, as peças são modeladas através da técnica conhecida na Arqueologia como acordelado ou roletado, que consiste na sobreposição de roletes. Seguindo a cadeia operatória da produção cerâmica, chegaremos ao momento da queima, quando existe a transformação da argila. O processo de

⁷ A sílica, ao ser adicionada à pasta cerâmica, contribui para a resistência térmica destas vasilhas pois diminui a probabilidade de ocorrerem trincas devido à retração da argila em contato com o fogo, como aponta Juliana Machado (2006: 92): "Isto se deve à desintegração desses antiplásticos durante o processo de queima do pote, deixando espaços vazios na pasta que permitem uma melhor expansão e retração da mesma quando posta em contanto direto com o fogo repetidas vezes – como é o caso das panelas."



queima é lento e requer paciência e cuidado. Do ponto de vista do conhecimento científico sobre a queima cerâmica, mesmo deixando as peças de argila úmida secarem por vários dias, as peças apresentam água molecular em sua estrutura e por isso o contato com o fogo deve acontecer de forma gradual para que as moléculas de água possam evaporar sem apresentar perigo às peças: uma elevação de temperatura muito brusca fará com que as moléculas de água se agitem e saiam do interior das peças de forma muito abrupta, podendo ocasionar trincas e quebras. Todo o processo de queima dura várias horas. Os estudos físicos sobre a cerâmica mostram que é preciso que as peças permaneçam tempo suficiente em contato com o fogo a uma temperatura mínima de 600°C para que haja a transformação da argila em cerâmica.

De acordo com Seremeté, no final deste processo, para averiguar se as peças permaneceram tempo suficiente no fogo, as mulheres wajãpi batem nas peças e a partir do som que estas produzem é possível identificar o sucesso da queima: as peças queimadas e transformadas em cerâmica produzem um som mais agudo e ‘metalizado’, contrastante ao som opaco das peças cruas, antes da queima.

Vamos acompanhar a explicação de Seremeté à Mariana:

Mariana: Seremeté, você tava contando... de tudo que usa pra fazer pote, né?

Seremeté: É...

[...]

M: Ah... Não pode queimar num dia...

S: Não é rápido, não. Não é rápido colocar no fogo não. Vira, vira, vira... aí faz assim tum tum tum tum, aí seco.

M: Daí você... quando você bate você ouve?

S: É, ouve.

M: É...

S: Tum, tum, tum, tum.

M: Aí que sabe que tá bom?

S: É!

(Transcrição de áudio gravado na TIW, nov/2014, conversa entre Seremeté Wajãpi e Mariana Cabral)

Em análises laboratoriais, os aspectos de queima dos artefatos cerâmicos são verificados a partir da constatação visual do percentual de oxidação do fragmento: se o caco foi completamente oxidado, apresentando uma coloração alaranjada por todo o seu interior, ou se apresenta uma coloração próxima de um cinza escuro no interior indicando o que chamamos na



Arqueologia de núcleo reduzido. Entretanto, como vimos a partir do caso das ceramistas wajãpi, não é a visão o sentido utilizado para averiguar se a peça queimou suficientemente ou não, mas sim a audição.

Os dois exemplos acima citados servem como reflexão para a prática arqueológica: se nosso objetivo é acessar as pessoas através da materialidade, sejam elas do passado ou do presente, precisamos nos permitir realizar uma arqueologia que seja sensível aos diferentes modos que essas pessoas se relacionam com as materialidades e as redes de conhecimentos que são acionadas a partir de sua confecção, utilização e descarte.

3.2 Conhecendo caminhos

Neste projeto de IC, um dos desafios enfrentados foi trabalhar à distância no contexto de isolamento social em função da pandemia da Covid19. Essa situação, apesar de a princípio parecer um tanto limitadora, nos levou a refletir também sobre as dificuldades de se estudar contextos espacialmente distantes e povos com os quais alguns de nós não tivemos ainda a oportunidade de conhecer e interagir pessoalmente. Assim, nesta condição em que nos encontramos, distantes uns dos outros e mais distantes ainda dos contextos estudados, as leituras e as discussões sobre as etnografias e os relatos trazidos nas produções se tornaram para nós uma forma interessante de acessar essas diferentes espacialidades, através das óticas trazidas por outras pessoas durante seus processos particulares de aprendizado. Aqui, as narrativas sobre os encontros que precedem os trabalhos, sobre os desafios das viagens - que variam de longas caminhadas a pé a trajetos de barco pelos rios -, e sobre as conversas que se desenrolam no decorrer da pesquisa, se tornam tão importantes quanto as explicações objetivas da arqueologia em si, permitindo também uma maior aproximação dos diversos sujeitos envolvidos nos processos destas produções.

Desta forma, mesmo que fisicamente distantes da espacialidade dos povos nos contextos amazônicos, encontramos nos materiais disponíveis uma forma criativa de refletir sobre as experiências de campo. Nas obras que trazem relatos sobre as viagens, como as experiências de Mariana Cabral na Terra Indígena Wajãpi (Cabral 2014a, 2014b); ou com Poani Tuyuca e Raoni Valle (2019) pelo baixo Rio Negro, encontramos alguns destes elementos que nos permitiram



‘viajar’ junto com eles, através das narrativas sobre os caminhos e dos diálogos que se estabelecem ao longo do percurso. Além das experiências descritas ao longo dos textos, o aporte de imagens, fotos e ilustrações auxiliam a imersão, com elementos visuais que orientam nossa percepção acerca dos espaços e das materialidades presentes.

Neste sentido, destacamos o filme “Segredos da Mata” (1998), de Dominique T. Gallois e Vincent Carelli, que foi produzido com o envolvimento direto dos Wajãpi, e que traz algumas histórias de encontros dos wajãpi com seres não-humanos, nos apresentando um pouco dessa materialidade como contada por eles, através das imagens, dos sons captados e das narrativas sobre os domínios destes seres que habitam a floresta. Desse modo, as produções audiovisuais que analisamos foram marcantes para a experiência sensorial, onde pudemos observar os lugares relatados em algumas histórias wajãpi e um breve vislumbre da paisagem local. Também durante as transcrições dos áudios, o exercício de ouvir com cuidado todas as passagens, com atenção às falas e a todos os ruídos captados pelo gravador, foi outro modo que tivemos para acessar esses ambientes, os experimentando através de nossa audição.

Pensando sobre o uso do corpo nos processos de construção do conhecimento, Pellini (2015) faz uma sugestão interessante em relação ao papel dos sentidos: por sermos “seres encorpados”, toda a nossa experiência cotidiana é uma experiência sensorial, através da qual captamos os estímulos do mundo para experimentá-lo. É basicamente através dos sentidos que estabelecemos o primeiro contato com o mundo material a nossa volta, criando memórias e orientando nossas interações com o meio. Assim, podemos pensar que esses sentidos e modo como fomos ensinados a usá-los podem exercer também considerável influência na prática arqueológica e nas produções da disciplina, mesmo que nem sempre estejamos necessariamente em campo. Até aqui, a tentativa de se pensar as relações do corpo com o espaço está, de certa forma, condicionada às nossas próprias concepções de como este nosso corpo se constitui e como trabalhamos os sentidos na interação com a materialidade. Mas pensando na proposta de uma Arqueologia Colaborativa, com pessoas que se relacionam de maneiras diversas com a materialidade, de que modo podemos pensar em diferentes formas de sentir e experimentar o mundo nas práticas e nas reflexões arqueológicas?



Este é um dos desafios sobre o qual temos conversado em nossos encontros, à medida que temos experimentado repensar a disciplina a partir de outras concepções sobre o mundo material, neste caso a partir do perspectivismo ameríndio e de ontologias dos povos da Amazônia. Neste nosso processo de aprender mais sobre os Wajãpi e a dinâmica de diferentes modos de conhecer e transmitir conhecimentos, a falta de uma interação mais direta com os detentores destes saberes, exercitando suas práticas cotidianas em seus contextos espaciais, nos instigou a pensar diferentes possibilidades de lidar com essas experiências. Para os Wajãpi, como nos conta Joana Cabral de Oliveira (2012: 55), os modos de legitimação dos saberes transmitidos oralmente passam seja pela experiência direta (de quem viu), seja pela deferência (de quem soube por alguém), evidenciando a aquisição destes saberes. Poderíamos, então, também ensaiar uma experimentação analógica em nossas atividades se, mesmo à distância, estamos de certa forma experimentando outras materialidades através dos audiovisuais, com seus sons, suas cores (portanto, por deferência). De modo complementar, também estamos acompanhando narrativas trazidas nas obras e tivemos a oportunidade de conversar e ouvir relatos da Mariana. Reconhecer aqui o potencial dessas trocas entre diferentes modalidades epistêmicas de transmissão de conhecimento em nossos exercícios, mesmo que de forma limitada, é mais uma das formas de se refletir sobre a produção e a leitura de materiais arqueológicos como ‘experiência’, e sobre a Arqueologia Colaborativa como um ponto de partida para pensar inúmeras possibilidades, nas diferentes formas como assimilamos e transmitimos conhecimentos e nas transformações da disciplina.

4. APRENDENDO A PENSAR COM OUTROS PENSAMENTOS

Podemos dizer que enquanto pensamos em uma Arqueologia através de outras perspectivas e outras concepções, estamos ao mesmo tempo fazendo um esforço de tradução, na tentativa de comunicar diferentes lógicas, como sugere Cabral (no prelo: 5). Essa tradução, porém, não deve ser tomada apenas como uma transposição literal de termos: além de buscar aqui um trabalho colaborativo onde a construção não parta de apenas um sujeito, ou do pesquisador como principal autoridade do conhecimento, a dificuldade em exprimir assertivamente os fenômenos sociais ameríndios através da nossa linguagem é bem relatada nos



estudos etnográficos da região, como já foi apontado por Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1979).

Neste sentido, os estudos clássicos da Antropologia tem nos sugerido que essa diversidade das formas como os povos da América do Sul relacionam, socializam e constituem seus corpos, com seus papéis sociais e os diferentes sistemas que permeiam as relações com outros corpos, com os objetos, com os animais e os lugares, torna insuficiente o sistema estrutural de relações sociais que vinha sendo utilizado na Antropologia tradicional, que acabava por tentar relacionar e sistematizar diferentes formas de viver e conhecer, através da imposição de categorias classificatórias aplicadas a outros casos, como “economia”, “religião” e “parentesco” (Seeger, Da Mata & Viveiros de Castro 1979: 24-26). Além destas ideias, também as noções de “cultura” e “território” devem ser vistas com cautela, pois além de serem conceitos base para os trabalhos da Antropologia e da Arqueologia, também orientam o funcionamento dos Estados Nacionais e seus mecanismos políticos, que têm tutelado estas relações interétnicas. Neste último caso, vale ressaltar a deficiência em se adequar as políticas públicas de Estado aos diferentes modos de vida, dificultando sua eficácia para a manutenção da diversidade cultural (Gallois 2006: 13-14). Apesar de podermos constatar avanços significativos na forma como as instituições de forma geral tem lidado com essa diversidade, o nosso sistema social e político ainda carrega elementos intrínsecos inadequados para assegurar a valorização e a manutenção das tradições e dos conhecimentos dos povos originários.

A própria ideia estática de uma cultura entendida no tempo como um conjunto de “traços culturais”, que muitas vezes está implícita nas políticas patrimoniais, seguiu por várias décadas uma orientação que reforçava uma ideia de autenticidade, como se a manutenção da diversidade dependesse de um congelamento destas práticas no tempo, contrariando as características flexíveis, fluidas e transformadoras dos conhecimentos tradicionais, importantes para a sua manutenção como um processo contínuo de transformações (Gallois 2006: 19-20).

Apesar de não ser talvez o modelo ideal para gerir com eficácia os direitos à memória em diferentes contextos culturais, Cabral (2014b: 117) nos lembra da importância dessas políticas de patrimonialização e das ações de salvaguarda como um passo importante para o



fortalecimento cultural e a valorização interna e externa dos conhecimentos e práticas do povo Wajãpi, por exemplo. Hoje, porém, com o atual cenário político brasileiro e os movimentos recentes de retrocesso nas instituições democráticas, temos testemunhado uma situação que pede cada vez mais cautela e atenção para que se assegure a continuidade destes avanços e dos direitos dos povos sobre suas tradições.

Mas de que forma podemos refletir sobre estes movimentos e estes novos desafios, se especialistas - ou autoridades do conhecimento - já estão há décadas aderindo a novas abordagens em suas tentativas de sistematizar estas diferentes estruturas de conhecimentos? Seria um problema de comunicação e divulgação destas produções para o público, ou podemos pensar que a abordagem, apesar de ter avançado em termos de aceitabilidade, continua condicionada aos limites da linguagem e a preceitos que estabelecem condições de subalternidade entre formas de conhecer? E mesmo que fosse necessário discutir a ideia de uma autenticidade, a quem caberia atribuí-la? Essas perguntas retóricas servem aqui para ilustrar algumas provocações importantes que temos feito acerca de uma prática arqueológica que se propõe a dialogar com diferentes saberes: 1. Quem está produzindo o conhecimento?; 2. Como compreender o diferente papel dos corpos nestes processos de construção dos conhecimentos científicos e tradicionais?; 3. Se o conhecimento é o produto de um trabalho de sistematização, por quem e, de que forma, ele é consumido?; 4. De que forma uma prática arqueológica em interação com as comunidades locais pode ajudar a estabelecer novas relações com outros conhecimentos nos contextos estudados?; 5. Como podemos exercer o papel de pesquisadores, de modo a permitir e possibilitar um diálogo com outros pensamentos?

Para compreender o trabalho arqueológico realizado com os Wajãpi é essencial compreender também que ele ocorre junto ao Programa de Formação de Pesquisadores Indígenas (Gallois et al. 2013), inserindo-se em um processo de construção de relações entre sistemas de conhecimento, sem produzir necessariamente uma contraposição ao conhecimento científico, mas como uma ponte que possa possibilitar e expandir os limites destas produções através do diálogo entre os diferentes conhecimentos (ibid.). Aqui, o interesse em se conhecer a lógica do outro e a possibilidade de trocas entre diferentes narrativas sobre os vestígios materiais, sobre as peças cerâmicas encontradas, ou sobre os diálogos levantados através das visitas nos



lugares com os Wajãpi evidencia que eles já fazem seus exercícios de tradução destes conhecimentos nos seus próprios termos. Assim, enquanto a pesquisa está a produzir suas narrativas, deve-se entender que os Wajãpi não estão alheios a este processo de produção, participando ativamente das construções advindas destas interações (Cabral 2014b). O diálogo intercultural e o choque entre conhecimento indígena e conhecimento científico neste caso nos ajuda a perceber as limitações impostas pela epistemologia ocidental e pela ciência com suas categorizações inflexíveis, impedindo que se reconheça outros elementos como objetos fonte de conhecimento para análises arqueológicas. Para Cabral (2018: 2), o contraste destas experiências particulares em um quadro mais amplo nos ajuda a refletir sobre as possíveis contribuições destas práticas colaborativas para os movimentos da disciplina e sobre seus impactos na sociedade contemporânea.

Este exercício de trocas entre sistemas de conhecimento, além de ajudar a romper limites conceituais da arqueologia ao explorar as narrativas dos Wajãpi, também pode produzir outros efeitos. Ao buscar essas histórias com os mais velhos, ao propor viagens para antigas aldeias procurando construir conhecimento arqueológico (mas não só), na companhia dos jovens wajãpi, são ativados também processos de transmissão do conhecimento wajãpi - dos mais velhos para os mais novos. Este fenômeno de trocas durante os trabalhos realizados nas viagens é evidenciado na tese de Cabral (2014a) em diversos casos, onde o crescente interesse de jovens pelas narrativas contadas pelas visitas aos lugares traz uma certa sensação de otimismo aos mais velhos. É notável a preocupação com as relações dos jovens wajãpi com suas próprias tradições, que tem enfraquecido em razão do preconceito e das pressões do mundo ocidental, com o qual estão em constante interação. Essa mesma preocupação, com as formas internas de valorização dos modos de transmissão do conhecimento wajãpi, reforçou a importância de viabilizar um Plano de Ação orientado para estes conhecimentos (Gallois et al. 2013: 55). Assim, mesmo com outras ameaças vindas de fora, das invasões e com as transgressões políticas de um Estado ineficiente, reativar essas memórias através das histórias, das narrativas sobre as marcas, caminhos, lugares e objetos, pode se tornar um importante exercício de resistência.



Neste projeto, temos nos debruçado sobre diversas obras de autores/as⁸ para compreender as possibilidades de diálogo entre etnografia e arqueologia, além de conhecermos textos e conteúdos audiovisuais produzidos pelos próprios Wajãpi. Com isso, temos refletido sobre os desafios e as possibilidades de uma arqueologia colaborativa, buscando alternativas para transpor as limitações e adversidades do contexto pandêmico em que nos encontramos desde o ano de 2020. Em nossos encontros síncronos, nos quais aprofundamos temas trazidos pela bibliografia sobre os Wajãpi e sobre outros povos indígenas da Amazônia, o diálogo e as reflexões feitas em conjunto sobre as leituras e a interpretação dos materiais disponíveis se tornaram um exercício fundamental para provocar reflexões sobre os sistemas de conhecimentos arqueológico e indígenas, com especial atenção ao contexto dos Wajãpi, propondo formas de trabalhar através de epistemologias não-dominantes. Por compormos um grupo heterogêneo, formado por quatro discentes e uma docente com interesses distintos na Arqueologia e na Antropologia, as conversas sobre a interação entre diferentes sistemas de conhecimento através das experiências e das análises particulares de cada colega tem nos permitido levantar diferentes questões sobre como estes podem se relacionar com a Arqueologia dentro de seus próprios termos. Desta forma, procuramos ampliar os elementos de análises arqueológicas, para além do que a disciplina tem trabalhado em suas concepções convencionais sobre vestígios materiais, ao mesmo tempo em que colocamos provocações sobre a forma com que nós entendemos e relacionamos a prática arqueológica através de nossas concepções, e como se dão os processos de construção destes conhecimentos em si e suas possíveis correlações com a vida cotidiana das pessoas e com a sociedade em geral.

Agradecimentos

O projeto de Arqueologia na Terra Indígena Wajãpi só é possível pelo interesse e disponibilidade dos Wajãpi em dialogar com a arqueóloga e com a Arqueologia. O incentivo constante e a enorme generosidade de Dominique T. Gallois foram também sempre essenciais. Este artigo está diretamente atrelado ao projeto “Sobre as marcas do passado: Arqueologia e conhecimento indígena na Amazônia”, com importante financiamento do Conselho Nacional de

⁸ Um dos caminhos que o projeto deve ampliar no futuro é de um diálogo mais direto com mais autorias indígenas, algo que ainda, apenas tangencialmente foi realizado.



Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (processo 436984/2018-0). Este projeto permitiu também o registro de Iniciação Científica Voluntária na Pró-reitora de Pesquisa da UFMG. Agradecemos ainda ao Lúcio Costa Leite e à Daiane Pereira pelo convite para participar deste volume, além da pessoa que realizou o parecer indicando sugestões e correções importantes.

Referências

- Andrello, G. 2012. Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo/ São José da Cachoeira-AM: Instituto Socioambiental/ FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. 263p.
- Ayala Rbbocabado, P. 2017. Arqueología y Pueblos Indígenas: los casos Aymara, Atacameño, Mapuche y Rapa Nui. Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología. 47 69-92.
- Cabral, M. P. 2011. Quando a cerâmica é mais que uma coisa: Uma primeira inserção no universo da cerâmica wajãpi. Não publicado. Trabalho final da Disciplina Fundamentos de Arqueologia (Ministrada por M.Bezerra). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. UFPA. Belém. 18p. No prelo.
- _____. 2014a. No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará.
- _____. 2014b. “E se todos fossem arqueólogos?” experiências na Terra Indígena Wajãpi. Anuário Antropológico II 115-132.
- _____. 2016. Entre passado e presente: Arqueologia e Coletivos Humanos na Amazônia. Teoria & Sociedade. 24 (2):76-91.
- _____. 2018. Sobre as marcas do passado: Arqueologia e conhecimento indígena na Amazônia. Museu de História Natural e Jardim Botânico da UFMG, Universidade Federal de Minas Gerais.
- _____. (no prelo). Cuando un pájaro viviente es un vestigio arqueológico: considerando la arqueología desde una perspectiva de conocimiento diferente. Otros pasados: ontologías alternativas en el estudio de lo que ha sido. Universidad de Los Andes Press /El Fondo de Promoción de la Cultura.
- Castro, E. (org). 2013. Artefatos e matérias-primas dos povos indígenas do Oiapoque – Iepé e Museu Kuahi. São Paulo: Iepé – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena. 191p.
- Chmyz, I. 1976. Terminologia arqueológica Brasileira para a cerâmica. Cadernos de Arqueologia n 1. Museu de Arqueologia e Artes Populares, Curitiba, UFPR.
- Colwell-Chanthaphonh, C. & T. J. Ferguson (Ed.). 2008. Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendant Communities. Plymouth: Altamira Press. 300p.
- Fausto, C. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. Mana, 14(2), 329-366.
- Gallois, D. T. 1986. Migração, guerra e comércio: os Waiapi na Guiana. São Paulo: FFLCH/USP. 348p.
- _____. 1988. O Movimento na Cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo. Tese de Doutorado. (Conforme revisão inicial feita em 1996) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo. 244p.



- _____. 2006. Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá. Dossiê IPHAN 2 {Wajãpi}. Rio de Janeiro: IPHAN/ MinC. 133p.
- _____. 2006. Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas. Exemplos no Amapá e norte do Pará. São Paulo: Iepé.
- _____. 2007. Gênese Wajãpi, entre diversos e diferentes. *Revista de Antropologia*. 50 (01): 45-83.
- Gallois, D. T. 2011. Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial. São Paulo: Iepé. 128p.
- Gallois, D. T., L. Szmrecsányi, A., Wajãpi, J. Wajãpi e Pesquisadores da Terra Indígena Wajãpi. 2013. Saberes Wajãpi: Formação de pesquisadores e valorização dos registros etnográficos indígenas. Outros saberes: collaborative research on indigenous and Afro-descendant cultural politics. New Mexico: School for Advanced Research Press. 49-75.
- La Salvia, F., e Brochado, J. P. Cerâmica guarani. Posenato Arte & Cultura, 1989; Shepard, Anna Osler. Ceramics for the Archaeologist. Washington, DC: Carnegie Institution of Washington, 1956.
- Machado, J. S. 2006. O potencial interpretativo das análises tecnológicas: um exemplo amazônico. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 15-16, p. 87-111.
- Meggers, B. J., e Evans, C. 1970. Como interpretar a linguagem da cerâmica: manual para arqueólogos. Smithsonian Institution.
- Miller, J. 2009. Things as persons: Body Ornaments and Alterity among the Mamaindê (Nambikwara). In: Santos-Granero, Fernando. The occult life of things: Native amazonian theories of materiality and personhood. The University of Arizona Press, P. 60-80.
- Oliveira, J. C. de. 2012. “Vocês Sabem Porque Vocês viram!?: Reflexão Sobre Modos De Autoridade Do Conhecimento”. *Revista De Antropologia* 55 (1).
- Pellini, J. R. 2015. Arqueologia com Sentidos: Uma Introdução à Arqueologia Sensorial. *Revista Arqueologia Pública*. 9, 4[14], 1–12.
- _____. 2016. Arqueologia e os Sentidos. Entrando na Toca do Coelho. Curitiba: Editora Primas.
- Professores Wajãpi. 2007. Ija mã'e kô. São Paulo: Iepé/ FALE-UFMG/ Ministério da Educação.
- Robrahn-Gonzalez, E. M. 1998. Teoria e métodos na análise cerâmica em Arqueologia. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 8, p. 287-294.
- Santos-Granero, F. (ed). 2012. La vida oculta de las cosas: Teorías indígenas de la materialidad y la personhood. Quito: Smithsonian Tropical Research Institute; Ediciones AbyaYala.
- Seeger, A., Da Matta, R., e Viveiros de Castro, E. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* 32:2-19.
- Silva, F. A. 2014. El pasado en el presente de los Asurini do Xingu: Narrativas arqueológicas y narrativas indígenas. In: Rivolta, María Clara, Mónica Montenegro, Lucio Menezes Ferreira & Javier Natri. Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde sudamérica. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara. pp: 131-154.
- Tuhiwai Smith, L. 2018. Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Ed. UFPR.
- Tuyuka, P. H T., e R. B. M. Valle. 2019. ʘTǻ WORĪ – Um Diálogo entre Conhecimento Tuyuka e Arqueologia Rupestre no Baixo Rio Negro, Amazonas, Brasil. *Revista Tellus*, n. 39, p. 17-37.



- Viveiros de Castro, E. 2002. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena, in: A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia. Editado por E. Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac & Naify. 347-399.
- Walker, H. 2009. Baby hammocks and stone bowls: Urarina technologies of companionship and subjection. In.: Santos-Granero, Fernando. The occult life of things: Native amazonian theories of materiality and personhood. The University of Arizona Press. P.80-102.

