

**BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI**  
**Série ANTROPOLOGIA**

**GOVERNO DO BRASIL**

Presidência da República

Presidente - *Fernando Henrique Cardoso*

Ministério da Ciência e Tecnologia

Ministro - *Ronaldo Mota Sardenberg*

Museu Paraense Emílio Goeldi

Diretor - *Peter Mann de Toledo*

Coordenadora de Pesquisa e Pós-Graduação - *Ima Célia G. Vieira*

Coordenador de Comunicação e Extensão - *Antonio Carlos L. Soares*

Comissão de Editoração Científica

Presidente - *Lourdes Gonçalves Furtado*

Editores Associados - *Lourdes Gonçalves Furtado* (Antropologia)

*Nilson Gabas Jr.* (Linguística)

*Fernando L. Tavares Marques* (Arqueologia)

Editor Chefe - *Iraneide Silva*

Editor Assistente - *Socorro Menezes*

Bolsistas - *Andréa Pinheiro, R. Hailton Santos*

Assistente Técnico - *Williams B. Cordovil*

**CONSELHO CIENTÍFICO**

**Consultores**

Adélia de Oliveira Rodrigues - Museu Paraense Emílio Goeldi

Arion Dall'Igna Rodrigues - Universidade de Brasília

Betty J. Meggers - Smithsonian Institution

Carlos de Araújo Moreira Neto - Museu do Índio

Dorath Pinto Uchôa - Instituto de Pré-História/USP

Igor Chmyz - Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas

João Batista B. Pereira - Universidade de São Paulo

Luís de Castro Faria - Museu Nacional/UFRJ

Lux Vidal - Fac. Filos. Letras e Ciênc. Humanas/USP

Maria Conceição Moraes C. Beltrão - Museu Nacional/UFRJ

Roberto Cardoso de Oliveira - Universidade de Campinas

Roberto da Matta - Museu Nacional

Ulpiano Bezerra de Menezes - Universidade de São Paulo

Walter Alves Neves - Universidade de São Paulo

Yonne de Freitas Leite - Museu Nacional/UFRJ

ISSN 0522-7291

Ministério da Ciência e Tecnologia  
MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

# Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Série  
ANTROPOLOGIA  
Vol. 17(2)

Belém - Pará  
Dezembro de 2001



PR-MCT  
MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

Parque Zoobotânico – Av. Magalhães Barata, 376 – São Brás  
Campus de Pesquisa - Av. Perimetral – Terra Firme  
Caixa Postal: 399 – Tels: Parque (91) 219-3300,  
Campus (91) 217-6000 - Fax: (91) 249-0466  
CEP: 66040-170 - Belém - Pará - Brasil  
[www.museu-goeldi.br](http://www.museu-goeldi.br)

O *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia* foi fundado em 1894 por Emílio Goeldi e o seu Tomo I surgiu em 1896. O atual *Boletim* é sucedâneo daquele.

The *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia* was founded in 1894, by Emilio Goeldi, and the first volume was issued in 1896. The present *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* is the successor to this publication.

Financiamento



## ESTATUETAS ANTROPOMORFAS MARAJOARA: O SIMBOLISMO DE IDENTIDADES DE GÊNERO EM UMA SOCIEDADE COMPLEXA AMAZÔNICA

Denise Pahl Schaan<sup>1</sup>

*“Uma vez, há muito tempo atrás, King Mer-kar governava a cidade de Uruk, na antiga Suméria. Em volta dos muros de Uruk haviam ricos pomares, campos e jardins. Dentro dos portões, havia finas casas e lojas vendendo tesouros trazidos dos quatro cantos do mundo. Imponente sobre toda a cidade estava o templo da grande deusa Inanna. Suas paredes eram feitas de pedras pintadas em cores polidas, de maneira que brilhavam à luz do dia. As pessoas chamavam Uruk de A Cidade dos Arco-Íris”.*

(“The City of Rainbows: a tale from ancient Sumer”  
recontado por Karen Foster, 1999)

*RESUMO - Imagens femininas na arte pré-histórica têm sido interpretadas, tradicionalmente, como instrumentos em rituais de fertilidade, e/ou objetos de culto a uma deidade feminina. Da mesma forma, quando essas não são tomadas como evidência de matrilinearidade, pelo menos são consideradas como indicativo de que mulheres teriam papéis sociais proeminentes ou elevado status nas sociedades que as produziram e utilizaram. Recentemente, diversos autores têm questionado essas proposições, alguns deles argumentando que a variabilidade dentro do conjunto de estatuetas favorece antes a hipótese de que as mesmas representariam individualidades em contextos de emergência de desigualdade social. Nesse artigo, discutimos essas hipóteses e examinamos os dados arqueológicos relacionados às estatuetas antropomorfas Marajoara a partir de uma perspectiva contextual e de gênero.*

**PALAVRAS-CHAVE:** Estatuetas antropomorfas, Gênero em arqueologia, Fase Marajoara.

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia Social, Universidade de Pittsburgh. Bolsista GDE/CNPq, Bolsista Heinz Foundation.

**ABSTRACT** – Traditionally, female images in prehistoric art have been seen either as fertility tools or objects related to a cult of a female deity. Likewise, if they are not considered as evidence for the existence of a matrilineal society, at least they are taken as an indicator that females had a prominent social role and high status within the society. Recently, a number of scholars have challenged these assumptions. They have argued that the observed variability within the assemblages points to the hypothesis that the figurines represented individuals in contexts of emergence of social inequality. In this article, I discuss these hypothesis and examine the archaeological data for Marajoara female figurines through a gendered and contextual perspective.

**KEY-WORDS:** Anthropomorphic figurines, Gender in Archaeology, Marajoara Phase.

## INTRODUÇÃO

A reprodução do corpo feminino na forma de imagens portáteis aparece pela primeira vez durante o Paleolítico Superior, há cerca de 30 mil anos antes do presente<sup>2</sup>. A partir do século XIX, essas pequenas imagens que retratam mulheres de formas voluptuosas começam a ser encontradas com relativa frequência em sítios arqueológicos em todos os continentes. O fato de que as imagens apresentavam características físicas semelhantes em um grande número de casos, levou diversos estudiosos à busca de uma explanação comum para um fenômeno que se entendia mundial. A idéia de que as estatuetas teriam sido objetos sagrados destinados ao culto de uma pan-Européia Deusa-Mãe imemorial (Ucko 1968) obteve aceitação rápida entre os pré-historiadores do início do século XIX, vindo de encontro às idéias de Johann Bachofen sobre a existência de um matriarcado pré-histórico e culto a uma deidade feminina (Russel 1998). No entanto, uma vez que essas imagens ocorrem desde o Paleolítico até a pré-história recente,

---

<sup>2</sup> Russel (1998) salienta que, apesar de uma estatueta proveniente de Krems, Áustria, ser a mais antiga conhecida, datada de 31 mil anos antes do presente, não pode ser descartada a hipótese que materiais percéveis tenham sido usados para a feitura dessas imagens em época ainda anterior.

coabrindo áreas geográficas diversas, e relacionadas a contextos sócio-culturais específicos, fica claro que uma única explanação não se sustenta e que algumas das interpretações propostas para o entendimento das estatuetas precisam ser revisadas (Ucko 1968; Fleming 1969; Ehrenberg 1989:66). É possível, por exemplo, identificar grande variabilidade em termos de formas, tamanhos e técnicas decorativas mesmo dentro de um mesmo conjunto. Além disso, os contextos de deposição arqueológica das imagens variam de uma cultura para outra, assim como diferem os contextos sociais, políticos e econômicos aos quais elas estiveram relacionadas.

Nesse trabalho, utilizamos as estatuetas antropomorfas da cultura Marajoara como um estudo de caso, ao mesmo tempo em que discutimos diferentes perspectivas sobre o significado da representação do corpo feminino em culturas pré-históricas. Propomos que as estatuetas devem ser entendidas como objetos simbólicos relacionados a discursos contextuais sobre identidade social e de gênero.

As imagens humanas na cerâmica Marajoara são não somente representadas na forma de estatuetas, mas em uma variedade de objetos de cerâmica ligados a rituais funerários, que incluem urnas ginecomorfas utilizadas para enterramento secundário. Todavia, supondo que objetos funcionalmente diferentes possuem também diferentes conteúdos simbólicos, não analisaremos aqui as representações femininas como um único tema em todo o conjunto. Antes, discutiremos somente as efígies antropomorfas portáteis. Apesar da variabilidade individual mesmo dentro do conjunto de estatuetas, acreditamos ser possível que elas tenham sido usadas com propósitos similares, e que a produção e uso desse tipo de objeto estivessem relacionados a um mesmo conteúdo simbólico subjacente.

“Arte pré-histórica” tem sido usada como um rótulo para qualificar todo o tipo de acabamento, embelezamento, ou decoração plástica aparentemente não ligada a fins utilitários. A diferenciação é necessária, porque a arte ocidental, entendida como modo de expressar criatividade, sentimentos, paixões e conceitos individuais do artista, não pode ser vista da mesma maneira em contextos pré-literais, onde a “decoração”

de objetos possui um conteúdo epistemológico compartilhado por todo um grupo social. Logo, a escolha de motivos decorativos, cores, matérias-primas e os processos de produção dessa arte “étnica” claramente envolvem concepções cosmológicas coletivas, funcionando como demarcadores de identidade étnica e signos de posições sociais (ver, por exemplo, Munn 1962, 1966, Ribeiro 1987, Vidal 1992, Müller 1993, Velthem 1998).

De uma perspectiva arqueológica, a arte pré-histórica têm sido mais frequentemente vista como um *estilo* através do qual torna-se possível distinguir diferentes agrupamentos sociais, que utilizavam-se de meios simbólicos para demarcar limites territoriais, étnicos e redes de parentesco (Wobst 1977, Conkey 1989, Conkey and Hastorf 1990). De fato, a arte pré-histórica não é produto de inquietações e mentalidades individuais, mas se materializa em objetos que expressam significados sociais: tradições, crenças, posições sociais, religiões, narrativas, a ponto de ter sido afirmado que *“em culturas pré-literárias ou proto-literárias, o símbolo artístico se torna o fato; aquele que simultaneamente representa, define e manifesta seu referente. Em tais culturas, objetos artísticos e eventos servem como um meio para o armazenamento de informação, no lugar dos livros”* (Otten 1971: xiv).

Estudos sobre a cultura material de sociedade iletradas contemporâneas têm demonstrado que a decoração faz parte da identidade mesma dos objetos e está intrinsecamente ligada aos seus objetivos utilitários. Argumentamos em trabalhos anteriores (Schaan 1997, 1999a) que a arte Marajoara pode ser considerada uma linguagem iconográfica, onde temas relacionados à cosmologia e mitologia daquela sociedade são apresentados de maneira gráfica, possivelmente definindo também, em objetos de propriedade individual, as posições sociais de seus usuários. Essa linguagem, entretanto, não deveria ser vista como um simples reflexo das relações sociais, e sim como um instrumento ativo na construção do significado na vida social. A arte, assim como todos os outros aspectos da cultura material, precisa ser entendida como *“parte da totalidade da experiência humana”* (Geertz 1983), como

um sistema de significados, com papel ativo na construção e reafirmação de identidades sociais e individuais e negociação de poder (Geertz 1983, Ribeiro 1987, Beaudry et al. 1991, Handsman 1991, Hodder 1993, 1995, 1997).

Por outro lado, “gênero”, é entendido aqui como a construção cultural das diferenças sexuais biológicas e dos papéis sociais atribuídos aos indivíduos ao longo de sua vida, que são experienciados em contextos sociais específicos. Assume-se que as dimensões culturais e sociais da vida humana não compartilham dos mesmos limites e que, portanto, significados culturais mudam de acordo com o jogo político e social. A cultura, enquanto um sistema de significados, portanto, é continuamente negociada em situações sociais concretas. Gênero precisa, pois, ser visto à parte do sexo biológico, pois os conceitos de homem e mulher são construídos em cada sociedade particular a partir de um *continuum de possibilidades* (Joyce 1992), que possui dimensões que devem ser entendidas em seus contextos particulares. Deve-se considerar que outras dimensões, que não apenas dois pólos opostos - masculino e feminino -, existam, ainda que, de certa forma, estejam encobertos dentro dessas categorias mutuamente exclusivas e homogêneas. Na verdade, os papéis sociais são definidos em função de uma série de outras variáveis que se relacionam, em diferentes graus de complexidade, ao sexo biológico. Além disso, gênero não é algo que é adquirido pelos indivíduos desde a sua concepção, mas é construído através de uma vida inteira. Nesse processo, indivíduos constroem suas identidades nos contextos em que nascem, crescem, dão vida a outros indivíduos (em termos biológicos e sociais) e morrem.

Handsman (1991:335) propõe que conceitos sobre diferenças de gênero são parte de um discurso ideológico que existe para justificar e perpetuar a desigualdade. As diferenças entre homens e mulheres são, pois, definidas ideologicamente para serem percebidas pelos indivíduos como puramente biológicas, conferindo aos diferentes papéis sociais associados aos gêneros a aparência de dicotomias naturais (op.cit.). Em vez disso, esses papéis são, na verdade, equacionados e expressos pelo acesso diferenciado a bens e propriedades, posições sociais, papéis

individuais e sociais, comportamentos sexuais, direitos e deveres com relação à reprodução biológica. As diferenças entre os papéis masculino e feminino são, pois, conceitos sobre masculinidade e feminilidade construídos culturalmente, e essencializar as diferenças como se estas fossem biologicamente determinadas é discurso ideológico (Shapiro 1988:1). Dentro do grupo social, os conceitos culturais sobre diferenças entre os gêneros se traduzem em papéis diferentes e específicos atribuídos a cada sexo, que se relacionam a valores morais, posições políticas e situação econômico-social dos indivíduos. Logo, a maneira pela qual cada sociedade percebe e valoriza a diferença não pode ser vista à parte das estruturas de poder.

De acordo com Foucault (1998), gênero é construído através da definição de papéis sociais e reprodutivos e do comportamento sexual. Ele argumenta que a definição dessas categorias culturais objetiva antes delimitar o campo de ação dos indivíduos do que estabelecer diferenças de fato. A definição da identidade de gênero seria, então, algo puramente ideológico: a justificação para a exclusão e a negação de direitos. Nesse sentido, a definição de papéis, juntamente com a possibilidade de acesso e a negação de direitos, expressa pela exclusão, constituiriam a estrutura básica do poder (Foucault op.cit.).

Se identidades de gênero são construídas no curso de uma vida como fator da idade e das relações sociais e se as construções culturais do gênero mudam em contextos de mudança social e política, *“trabalho em gênero investiga o lugar dessa relação na vida social, em poder e desigualdade social, em formas de representação simbólica e na reprodução social”* (Böröcz and Verdery 1994 :223). E uma vez que identidades de gênero mudam diacronicamente, o registro arqueológico é um campo privilegiado para a investigação dessa mudança, por apresentar uma acumulação sucessiva de episódios relacionados de mudança cultural de longo termo. Logo, inferir construções de gênero em arqueologia não é questão de interpretar mentes antigas, mas processos de negociação de identidades que se encontram parcialmente representados na cultura material.

Se entendemos a cultura material como ativa na construção do significado social, duas importantes dimensões desse processo devem ser consideradas para o estudo das identidades de gênero e suas relações com processos sociais. Primeiro, desde que sistemas de significado são socialmente construídos por um dado grupo social em um dado período cronológico, objetos relacionados a gênero representam parte de uma estratégia (ainda que inconsciente) para a obtenção de hegemonia em um discurso sobre diferenças de gênero e papéis sociais. Se segue que gênero não é veiculado na cultura material como uma imagem da realidade, mas como concepções que são parte de um discurso social. Segundo, desde que gênero é continuamente construído, o discurso hegemônico é continuamente desafiado em todas as dimensões da vida social, em que diferentes interesses de indivíduos e grupos sociais são negociados através de várias dimensões de relações de poder.

## IMAGENS FEMININAS NA ARTE PRÉ-HISTÓRICA

Onde está o gênero feminino representado na arte pré-histórica? Em paredes de grutas e abrigos, em enterramentos, em objetos de cerâmica? Em que contextos temos encontrado imagens femininas? Em cemitérios, espaços públicos, ou áreas domésticas? Quem as produziu? Com que propósitos foram usadas? O que representavam? Diversos arqueólogos têm levantado esse tipo de questões, e diferentes, muitas vezes quase opostas, explicações têm sido propostas.

Imagens femininas aparecem pela primeira vez durante o Paleolítico Superior, como parte da mais antiga forma de expressão plástica do pensamento simbólico humano, a chamada “arte pré-histórica” – geralmente dividida em arte parietal e arte portátil. As mais famosas expressões da arte móvel (que incluem implementos decorados, esculturas e entalhes de imagens de humanos e animais feitas a partir de ossos, pedra, marfim ou chifres), ficaram conhecidas como *Venus figurines*<sup>3</sup>, e são procedentes de uma extensa região, que

---

<sup>3</sup> De acordo com Ehrenberg (1989: 66) o termo “Venus figurines” ter-se-ia originado da deusa romana da fertilidade.

vai dos Pirineus Franceses à Rússia (Conkey 1989: 135). As chamadas imagens de Vênus em geral apresentam duas ou mais características sexuais femininas, dentre elas: ventres protuberantes, triângulos pubianos, seios fartos e nádegas salientes.

Durante o Paleolítico Superior (30.000 a 10.000 anos antes do presente) grandes transformações biológicas, econômicas, sociais e culturais afetaram criticamente os modos de vida e a história das sociedades humanas, parcialmente como consequência das mudanças ecológicas que caracterizaram o período, oferecendo oportunidades para a exploração de variados ecossistemas, com o consequente estabelecimento de populações semi-sedentárias em zonas com alta concentração de recursos alimentares. Por outro lado, a adoção da agricultura, no período seguinte, ainda que não seja mais vista como a grande revolução na história da evolução humana como Gordon Childe primeiro propôs, mostra que, no final do Paleolítico, os grupos humanos se encontravam mais eficientes na exploração do meio ambiente, sendo capazes de fazer a transição para a agricultura de maneira gradual, como uma escolha entre um conjunto de possibilidades (Zvelebil 1986). Na verdade, mais atenção tem sido dada ao fato de que grupos humanos que primeiro adotaram o cultivo de plantas não eram os melhor adaptados caçadores-coletores, que exploravam intensivamente os recursos sazonais, e estavam ocupando áreas mais sedentariamente, mas aqueles grupos que eram mais dependentes de recursos flutuantes e não tinham muito a perder experimentando uma nova forma de vida.

Para aqueles grupos de caçadores-coletores melhor adaptados, principalmente no Paleolítico Superior terminal e no subsequente Mesolítico, existe evidência arqueológica para níveis de complexidade social tradicionalmente não esperados para grupos humanos não-agricultores: a existência de desigualdade social, divisão do trabalho, e organizações hierárquicas que privilegiavam chefias hereditárias, ideologicamente justificadas. Entre esses caçadores-coletores complexos também são encontradas estatuetas femininas, assim como culto diferenciado aos mortos de acordo com sexo e posição social, demonstrando claramente que a propriedade de determinados objetos

da cultura material funcionava como um demarcador de diferenças de gênero e *status* social.

O fato de que a agricultura não representou, no Velho Mundo, uma substituição de uma economia atrasada por outra mais avançada, mas uma transição seletiva e com diferente duração temporal dependendo do meio ecológico e humano, é atestado pela continuidade em padrões de assentamento, semelhanças na cultura material e comportamento simbólico entre comunidades Mesolíticas e Neolíticas (Zvelebil 1986). Durante o Neolítico, o período relacionado à difusão de cultivares, estatuetas femininas se multiplicam e são encontradas em diversas culturas desde o Mediterrâneo até o Leste Europeu. Uma vez que a agricultura têm sido uma atividade reportada etnograficamente mais como feminina do que masculina<sup>4</sup>, a ligação entre agricultura, sexo feminino e estatuetas parecia ser lógica: supunha-se que estatuetas ginecomorfas atestavam a existência de um ritual mágico cujo propósito seria aumentar a fertilidade da terra e o crescimento demográfico, provendo às populações mais braços para trabalhar nas lavouras. Essa idéia foi importada quase que inalterada para o Novo Mundo: supôs-se que a presença de imagens femininas na arte do Formativo nas Américas estaria relacionada ao crescimento da importância da agricultura nas economias indígenas. Segundo Roosevelt (1988), as mulheres teriam sido importantes social e politicamente em sociedades cada vez mais dependentes do cultivo de cereais e da reprodução biológica.

Duas maiores críticas podem ser oferecidas a esse modelo. A primeira está relacionada à abordagem metodológica utilizada na análise e interpretação de objetos da cultura material. Pode-se

---

<sup>4</sup> A ligação universal entre o sexo feminino e o cultivo de plantas raramente é questionada, mesmo por feministas. Estas têm se preocupado mais em trazer visibilidade para as tarefas desempenhadas pelo sexo feminino na produção de alimentos, ressaltando sua complementaridade às tarefas desempenhadas pelo sexo masculino (Rosaldo and Atkinson 1975, McDowell 1984), ou sua importância dentro da sociedade (Strathern 1984). No entanto, deve-se esperar que a agricultura não tenha sido predominantemente relacionada ao sexo feminino em todas as culturas e que algumas tarefas relacionadas à produção de gêneros alimentícios tenham sido compartilhadas por homens e mulheres (ver, por exemplo, O'Brien 1984).

argumentar que supostas representações de mulheres na cultura material não significam necessariamente que mulheres tenham ocupado altas posições hierárquicas ou que um culto a uma deusa-mãe existisse. Símbolos são polissêmicos e não devem ser lidos literalmente; um mesmo símbolo pode ter conteúdos diferentes e mesmo opostos, dependendo dos contextos em que adquire significado (ver Alcina Franch 1982, Boas 1947, Beaudry et al. 1991, Hodder 1995, 1997). Hodder (1995:254-261), por exemplo, sugere que os dados sobre a disseminação e crescimento do número de imagens femininas durante o Neolítico podem ser usados tanto para demonstrar que as mulheres teriam poder, baseado em seu controle sobre a produção de recursos alimentares, como que seu poder teria decrescido com a adoção e intensificação da agricultura, e o simbolismo estaria na verdade envolvido na domesticação, subordinação e confinamento de mulheres ao contexto doméstico: *As representações culturais de gênero raramente refletem com acurácia as relações masculino-femininas, atividades masculinas e femininas ou contribuições masculinas e femininas em qualquer dada sociedade. (...) Enquanto certas posições nas relações de produção podem ser positivamente avaliadas e representadas no sistema cultural, outras não são. Talvez mais importante, existem certos tipos de poder que não são diretamente relacionados a relações de produção. Alguns grupos podem ter que trabalhar nos interstícios das relações de poder dominantes, criando dimensões alternativas de poder através da negociação de significados. Representação, seja evidente ou não, pode ser em si mesma uma forma de poder* (Hodder 1995:258).

A segunda crítica se relaciona à relação entre agricultura e complexidade social, quando se assume que sedentarização e estruturas complexas de poder só são possíveis em sociedades dependentes da agricultura intensiva. Claramente, existiam desigualdades sociais, estruturas hierárquicas e assimetria de poder entre os gêneros antes da adoção da agricultura. Além disso, mesmo em sociedades onde a agricultura é considerada essencial, a dependência de cultivares não é necessariamente de mesma intensidade em todos os momentos, e a preocupação com a fertilidade da terra provavelmente não foi uma

*característica universal das sociedades agriculturalistas* (Fisher, em Wylie 1993:7). Portanto, Bailey (1994) argumenta, se as estatuetas femininas estiveram presentes em sociedades não-igualitárias que não tinham sua economia baseada na agricultura, não é lógico assumir que cultos para fertilidade são uma explicação plausível e geral para este fenômeno.

Temos enfatizado que o significado depende do contexto. Por esse motivo, vamos apresentar e discutir algumas das diferentes abordagens que têm sido propostas para o estudo de estatuetas antropomorfas e avaliar as variáveis envolvidas em cada um dos estudos de caso. Desta maneira poderemos melhor discutir as possibilidades que se afiguram para o entendimento da simbologia de gênero em estudos arqueológicos.

## ESTATUETAS EM SEUS CONTEXTOS

As escavações de Mellart em Çatal Hüyük, o famoso sítio arqueológico Neolítico da Anatólia, Turquia, oferece dados interessantes para a discussão de um provável “culto à deidade feminina”. Barstow (1978) analisa os dados apresentados por Mellaart (com datas que vão de 6.400 a 5.400 anos AP), que atestam uma impressionante quantidade de templos “dominados por chifres de touros representando o deus, por cenas de celebrações de caça, e por deusas representadas antropomorficamente em relevo em gesso ou em estatuetas de culto em pedra”. (Barstow 1978: 8). O caso de Çatal Hüyük é especialmente interessante porque os dados aparentemente não atestam a existência de um poder central e hierarquia. Apesar de existirem diferenças com relação à cultura material associada com enterramentos, não se acredita que isso represente diferenças de nível social (Barstow 1978). Mesmo existindo enterramentos tanto em templos quanto em casas, nos templos eles são mais elaborados. Remanescentes ósseos femininos são mais abundantes nos templos, inclusive acompanhados por oferendas mais finas, como espelhos de obsidiana. Além disso pintura vermelha e ocre sobre a superfície dos ossos denota tratamento diferenciado entre homens e mulheres (Barstow

1978: 13). Mellaart conclui que essas mulheres eram sacerdotisas e que os templos teriam sido construídos para a realização de cultos dirigidos por uma casta religiosa feminina (Barstow 1978: 14).

Apesar de interessantes, os argumentos de Barstow e Mellart são problemáticos por assumirem *a priori* que os ícones representavam deidades femininas e que os locais onde estes foram encontrados eram templos. Estatuetas masculinas, também encontradas, ainda que fora dos supostos templos, foram interpretadas como sendo ícones de deuses, como filhos ou consortes das deidades femininas. Mellaart ainda sugere que os chifres de touro seriam símbolos da fertilidade masculina, em um culto em que as mulheres ocupariam o papel central como sacerdotisas. Ambos consideram que o fato de mulheres terem sido enterradas sob a plataforma central dos supostos templos, um local não acessível a homens, indica que mulheres também teriam ocupado uma posição central na família (Barstow 1978). Entretanto, ainda que os dados parcialmente indiquem que o gênero feminino tenha sido de alguma forma proeminente na sociedade e no contexto familiar, existe uma grande variabilidade entre os templos, em termos de decoração e artefatos associados, que deveriam ter sido levados em conta.

Na verdade, a variabilidade dentro do conjunto de estatuetas é reconhecida por Barstow: "*nem todas as estatuetas femininas em Çatal Hüyük são 'deusas-mães'; ao contrário, algumas das imagens identificam a deusa com tecelagem e outras com poderes mágicos*" (Barstow 1978: 11). Além disso, ao mesmo tempo em que Mellaart vê em Çatal Hüyük a persistência de um culto que vem desde o Paleolítico até o período clássico (Barstow 1978: 8), ele percebe uma mudança em pelo menos um dos templos, que teria sido primariamente construído para um culto de caça (por conter imagens de animais) e que foi mais tarde substituído por outro dedicado à agricultura e cestaria, no qual nove estátuas da *deusa* foram encontradas (Barstow 1978: 14). Barstow segue Mellaart em sua hipótese de que a sociedade teria sido matrilocal e provavelmente matrilineal, ao mesmo tempo em que critica aqueles autores que sustentam o mito da existência de um antigo matriarcado

(Barstow 1978: 14). Finalmente, ambos os autores concordam que em Çatal Hüyük o poder era provavelmente compartilhado por ambos os gêneros, mas que o gênero feminino possuiria autoridade e controle sobre a economia.

O fato de Barstow and Mellaart concordarem em sua análise corrobora a observação de Russel (1998) de que o mito da Deusa-Mãe foi criado pela sociedade machista patriarcal do século XIX e defendido posteriormente por feministas nos anos 1970 e 1980, ainda que por diferentes motivos. Russel sustenta que, enquanto os pré-historiadores na virada do século XIX usaram esta idéia para mostrar que a sexualidade feminina era subordinada aos desejos masculinos em tempos antigos (as formas voluptuosas das estatuetas são tidas por alguns estudiosos como representações de tipos físicos admirados pelos homens) e que as mulheres tinham um papel central na reprodução, feministas, a maioria delas não-arqueólogas, “*apresentaram mulheres da pré-história, através das estatuetas, como certos superseres reverenciados por machos submissos à sua feminilidade e habilidade para produzir*” (Russel 1998: 264). Ambas as visões estavam, então, contaminadas por mitos e preconceitos ocidentais.

O caráter do conjunto de estatuetas joga contra o argumento que sustenta o culto da Deusa em Çatal Hüyük. De acordo com Russel (1998: 266), Mellaart supõe que protuberâncias nas paredes seriam seios e identifica figuras aparentemente sem sexo como sendo femininas. Além disso, poder-se-ia sugerir que a variabilidade entre os templos, usualmente relacionados a um conjunto de quatro a cinco casas (Barstow 1978), não evidencia a disseminação de um mesmo culto, mas ao contrário, que atividades independentes, ainda que de mesma natureza e interrelacionadas, poderiam estar sendo conduzidas ao mesmo tempo em vários contextos domésticos.

\* \* \*

Um segundo exemplo de análise de estatuetas antropomorfas que aqui discutimos provém do estudo desenvolvido por Bailey (1994), a partir de dados provenientes de escavações em Golyamo Delchevo,

um assentamento Calcolítico tardio (4.900-3.800 anos AP) no nordeste da Bulgária. O autor comparou os dados mortuários (remanescentes ósseos e artefatos associados com enterramentos) com a cultura material procedente de contextos domésticos aos quais as estatuetas estavam relacionadas. Os setenta e cinco exemplares estudados mostravam grande variabilidade em termos de técnicas decorativas (os métodos incluíam incisões, pinturas, e apliques, além de peças sem decoração), assim como na indicação de características sexuais. Parte das estatuetas foram classificadas como sendo estatuetas femininas, a partir da identificação de seios, triângulos pubianos, e/ou abdômens prenhes. As masculinas foram identificadas pela representação de pênis ou barbas (Bailey 1994:324). A análise quantitativa revelou que 69% das estatuetas eram femininas, 31% eram assexuadas<sup>5</sup> e 1% eram masculinas. Dos trinta enterramentos examinados, obteve-se que 44% dos indivíduos pertenciam ao sexo masculino, em 32% o sexo não pôde ser identificado e 24% eram do sexo feminino (Bailey 1994:325). Observou-se ainda que os homens eram enterrados com mais oferendas do que as mulheres.

Bailey afirma que a variabilidade observada entre os enterramentos assim como entre as estatuetas sustenta sua hipótese de que eles representavam identidades individuais, em um contexto de emergência da visibilidade do indivíduo que teria ocorrido durante o Calcolítico. Ele argumenta que durante o Neolítico, as identidades individuais não eram tão comuns: objetos para o adorno pessoal eram raros e as estatuetas eram menos variáveis e decoradas, e mesmo simples em termos de forma (Bailey 1994: 326-7). Bailey critica explicitamente interpretações de estatuetas antropomórficas como objetos usados em rituais de fertilidade. Ele coloca que estas idéias foram sustentadas pelo “mito”, que a evidência arqueológica tem atualmente desafiado, de que as comunidades do Mesolítico e Neolítico viviam no limite de seus recursos e dependiam seriamente da fertilidade da terra e da

---

<sup>5</sup> O sexo biológico das estatuetas foi identificado através das características listadas acima. O autor considerou como assexuadas as estatuetas que não apresentavam nenhuma característica sexual.

reprodução dos animais para sobreviver (Bailey 1994:322). Uma vez que os dados atestam a predominância de esqueletos masculinos nas áreas de enterramento (11 indivíduos eram masculinos e 6 femininos) e a predominância de estatuetas femininas no refugio doméstico (51 estatuetas femininas, 23 assexuadas, e uma masculina), Bailey conclui que os contextos funerários eram mais associados com o sexo masculino enquanto os contextos domésticos eram mais associados com o sexo feminino. Quanto às estatuetas assexuadas, ele argumenta que *essas transcendem as barreiras sexuais, demarcando espaços mortuários e domésticos*. O fato de que algumas das efígies seriam *assexuadas* é interpretado pelo autor como parte da organização social da sociedade Calcolítica, que *não estava limitada a uma simples divisão macho-fêmea*, mostrando a realidade social *como um complexo de espaços multi-sexuais e multi-gêneros* (Bailey 1994: 329).

Pode-se argumentar que os dados mortuários provém de uma amostra pequena (11 esqueletos do sexo masculino e 6 do sexo feminino), mas, mesmo assim, a associação entre sexo e oferendas atesta desigualdade de gênero, assim como *status* diferenciado de acordo com a idade. Por exemplo, 3 esqueletos femininos entre 18 e 35 anos de idade não estavam associados com objetos, enquanto 2 esqueletos, também femininos e entre 40 e 50 anos, estavam associados com panelas e um pingente ósseo. Dentre a população masculina, a quantidade e qualidade de objetos funerários variam consideravelmente de acordo com idade e possivelmente posição social. Por exemplo, o indivíduo com mais objetos associados tinha entre 13 e 15 anos de idade. Apenas um dos indivíduos (30 a 35 anos de idade) estava associado com somente um objeto, enquanto que os demais estavam associados com dois ou mais objetos.

Enquanto os dados mortuários parecem indicar desigualdade social e de gênero, a associação entre sexo feminino e contextos domésticos não pode ser deduzida simplesmente pela maciça presença de estatuetas femininas nesses contextos, vistas em oposição à situação favorável ao sexo masculino apresentada pela análise dos enterramentos. Os dois tipos de dados, ainda que indicativos de diferenciações individuais, não

necessariamente precisam estar correlacionados com o domínio de espaços sociais específicos.

\* \* \*

Reichel-Dolmatoff estudou o uso de estatuetas antropomórficas entre os índios Cuna e Chocó, na costa da Colômbia, propondo que o uso contemporâneo desses objetos pode iluminar nosso entendimento sobre o uso de objetos similares no passado. O autor observa que, apesar de esses índios não serem descendentes diretos das tribos que habitavam a costa e as terras baixas colombianas à época do contato, as similaridades apresentadas em termos de cultura material permitem supor serem eles seus remanescentes (Reichel-Dolmatoff 1961: 230).

O autor observa que os xamãs Cuna and Chocó costumavam esculpir pequenas imagens humanas em madeira, de diferentes tamanhos e tipos, com ou sem pintura, com o objetivo de usá-las em rituais de cura. Essas imagens eram consideradas objetos sagrados, na forma de espíritos que ajudavam nos rituais e que eram descartadas após seu uso. Diversas imagens eram usadas em um só ritual, seja alinhadas em pé em torno do paciente, seja suspensas próximo a ele. Muitas vezes o xamã tomava duas imagens e as usava para tocar o corpo do doente (Reichel-Dolmatoff 1961: 231). Em outra variação, o xamã dava a imagem a uma criança durante o ritual, dizendo que esse espírito iria protegê-la. Nesse caso, tão logo acabava o ritual, a criança usava a imagem como um brinquedo (Reichel-Dolmatoff 1961: 239).

Reichel-Dolmatoff argumenta que a analogia etnográfica pode prover explanação para muitos aspectos do conjunto de imagens encontradas no registro arqueológico: seu grande número (às vezes o xamã possuía mais de vinte espíritos ajudantes para um só ritual); a grande variabilidade dentro do conjunto (dependendo da ocasião, o xamã poderia produzir uma imagem rapidamente ou, dispondo de mais tempo, levaria vários dias); o aparecimento das imagens junto a materiais descartados (o fato de que perdiam seu caráter ao final do ritual); e a existência de imagens ocas com pedrinhas em seu interior e alças para suspensão (algumas imagens Cuna e Chocó funcionavam como chocalhos e algumas era usadas suspensas). O autor

explicitamente critica a “teoria da fertilidade”, pois vê na suposição de que as imagens grávidas representariam desejo de fertilidade uma projeção de conceitos ocidentais contemporâneos às sociedades do passado. Segundo Reichel-Dolmatoff, é mais provável que a gravidez, assim como algumas formas aberrantes observadas nas imagens indicassem doenças ou estágios dos problemas de saúde do paciente. Sob esse ponto de vista, eventualmente as imagens de grávidas poderiam ter sido usadas em rituais que objetivariam proteger as mulheres da ocorrência de problemas durante a gravidez e parto (Reichel-Dolmatoff 1961: 237-8).

Reichel-Dolmatoff ainda alerta para o fato de que o grande número de imagens feitas de cerâmica, que aparecem durante o Formativo sobre uma grande área da América Central e do Sul, não necessariamente representa o surgimento de um novo item da cultura material, mas, antes, pode indicar que utensílios que previamente eram fabricados a partir de materiais perecíveis passaram a ser feitos de barro. Além disso, em culturas em que tanto materiais perecíveis como não-perecíveis (como madeira e argila, por exemplo) eram usados ao mesmo tempo e com os mesmos propósitos, os dados coletados no registro arqueológico podem comprometer a análise, uma vez que processos tafonômicos podem mascarar a real frequência dos objetos e portanto não refletem a relativa importância e distribuição do uso de imagens humanas em um dado número de sítios (Reichel-Dolmatoff 1961: 239).

\* \* \*

Roosevelt propõe que uma explanação geral pode ser oferecida ao fenômeno de surgimento de imagens femininas em objetos da arte pré-histórica, mormente naquelas sociedades com organização social característica de cacicados e estados emergentes, cujas economias dependeriam basicamente do cultivo de cereais. De acordo com sua hipótese, em antigas sociedades agricultoras as mulheres teriam usufruído de um poder significativo no seio da sociedade, já que teriam desempenhado um papel essencial no cultivo da terra. Roosevelt supõe que mulheres teriam *status* elevado e que uma genealogia matrilineal poderia ter dado suporte a essas posições (Roosevelt 1988).

Essa abordagem, entretanto, promove uma visão essencialista da mulher em sociedades agricultoras que não leva em conta diferenças em termos de posse de bens materiais, idade e etnicidade. Em sociedades hierárquicas, espera-se que pelo menos algumas mulheres ocupem posições importantes, quando fazem parte da linhagem de chefes. No entanto, isto não significa que elas mesmas possam ser chefes e este fato não confere poder às mulheres enquanto categoria; além disso, não necessariamente significa que a sociedade estaria organizada em bases matrilineares.

Em contextos em que o crescimento populacional seria almejado, Roosevelt argumenta que *“as imagens poderiam representar uma ideologia populacionista, que encorajaria a reprodução humana, de maneira a obter mais pessoas para o trabalho, guerra e colonização”* (Roosevelt 1988:1). A importância da mulher nestas sociedades, como reprodutoras, iria então ocasionar uma elevação de seu *status* (Roosevelt 1988:1). Roosevelt na verdade defende uma variante do “culto da fertilidade”, em que essa fertilidade não estaria diretamente relacionada a fertilidade da terra, mas a cultos domésticos, realizados por mulheres, cujo tema seria a sexualidade e gravidez (Roosevelt 1988:13). Essa hipótese seria sustentada pelo fato de que as imagens seriam mais comumente encontradas no refúgio doméstico. A “ideologia populacionista”, entretanto, não encontra suporte em nenhuma evidência além dessa. Ao contrário, a analogia etnográfica permite perceber que os índios amazônicos desenvolveram um grande número de métodos contraceptivos, assim como usam e usavam o aborto e infanticídio, a maior parte deles relacionados a usos, costumes e crenças que provavelmente vêm sendo utilizados desde tempos pré-históricos (ver, por exemplo, Meggers 1971).

Roosevelt vê as características físicas voluptuosas de certas imagens como parte de uma mensagem erótica: *“as imagens comunicavam informações sobre a sexualidade e desejos femininos, assim como funções reprodutivas (...) além da representação cuidadosa de órgãos sexuais primários, existe ainda a ênfase em características sexuais secundárias e em certas qualidades estéticas da conformação do corpo. Esses aspectos da estilização parecem pretender comunicar*

*conceitos eróticos (...) muitos dos gestos parecem ser eróticos, isto é, gestos que estariam envolvidos psicologicamente em estimulação e atividade sexual”* (Roosevelt 1988:13-14). Sua abordagem das características físicas femininas como veiculando mensagens eróticas é certamente problemática, uma vez que assume aquelas características como eróticas e que as índias usariam as imagens para atrair o sexo masculino. Erotismo, no entanto, é um conceito cultural e histórico que varia mesmo dentro de uma mesma cultura, em função de etnicidade, idade, *status* social e conjuntura.

\* \* \*

Os estudos apresentados e comentados acima, enfim, oferecem um quadro das diferentes abordagens que têm sido empregadas no estudo das imagens antropomorfas portáteis. Vamos passar agora à análise das evidências arqueológicas relativas às estatuetas da cerâmica Marajoara, com o objetivo de discutir as possibilidades de interpretação para esse estudo de caso.

## **A CULTURA MARAJOARA**

Por volta do ano 1.000 depois de Cristo, sociedades complexas e populosas estavam estabelecidas ao longo das margens do rio Amazonas e seus principais afluentes. Amparados em dados etnohistóricos e em poucos e localizados dados arqueológicos, diversos pesquisadores nos últimos vinte anos vêm se dedicando ao estudo dessas sociedades, que teriam se concentrado principalmente sobre os ricos solos aluviais das várzeas. Além disso, recentes pesquisas arqueológicas têm demonstrado que sociedades extensas, hierárquicas e sedentárias ocuparam também a terra firme (Heckenberger 1996), fazendo parte de complexas redes de troca a longa distância, caracterizadas principalmente pelo intercâmbio de bens de prestígio (Porro 1987, Roosevelt 1988, Heckenberger 1996).

A fase Marajoara, estudada inicialmente por Meggers & Evans (1957), que propuseram ser esse complexo cerâmico intrusivo na Ilha de Marajó, é atualmente considerada como tendo sido originada localmente (Roosevelt 1991, Schaan 1997, 1999a). Uma série de

datações radiocarbônicas permitem situar o período de maior crescimento e expansão da cultura Marajoara entre os séculos V e XIV (Roosevelt 1991)<sup>6</sup>, colocando-a como a mais antiga fase da tradição polícroma amazônica, um estilo cerâmico caracterizado por uma cerâmica cerimonial altamente elaborada em forma e decoração (pintura preta e vermelha sobre branco, bordas ocas, uso de técnicas de modelagem, incisão e excisão), encontrada associada a enterramentos secundários e contextos rituais.

Os sítios arqueológicos típicos da Fase Marajoara caracterizam-se pela construção de monumentais aterros construídos a partir de solo estéril arenoso retirado do leito de cursos d'água próximos, formando camadas intercaladas por estratos de ocupação contendo pisos de argila queimada, fogueiras, abundantes fragmentos de cerâmica e enterramentos. As poucas escavações arqueológicas bem documentadas levadas a efeito nesses aterros-cemitério contrastam com a grande quantidade de cerâmica cerimonial retirada por saqueadores e arqueólogos de fim-de-semana desde o final do século XIX, que fazem parte atualmente de impressionantes coleções públicas e particulares no Brasil, Estados Unidos e Europa. O bom estado de preservação da cerâmica no ambiente tropical, em contraste com a escassez de outros tipos de dados, faz com que os remanescentes cerâmicos sejam uma fonte privilegiada de informação sobre a cultura Marajoara e as culturas arqueológicas amazônicas de modo geral. No entanto, a ausência de registro sobre os contextos deposicionais impõe limites sobre o caráter e alcance das inferências que se podem construir.

A iconografia Marajoara caracteriza-se pela presença maciça da representação de personagens do sexo feminino em estatuetas e urnas funerárias, incentivando a discussão sobre os papéis sociais e políticos de mulheres em cerimônias e rituais e, por extensão, nas estruturas de poder. A arte Marajoara mostra também uma variedade de representações de animais (cobras, escorpiões, tamanduás, tartarugas,

---

<sup>6</sup> Há datas para a cultura Marajoara a partir do início da era Cristã (Roosevelt 1991) e estudos recentes demonstram sua permanência, ainda que provavelmente com um número reduzido de assentamentos, no século XVII (Schaan 2000).

gaviões, corujas, lagartos, jacarés, macacos, morcegos), que se combinam com personagens humanos de várias maneiras. Seres humanos são retratados sobre vasilhas por meio de uma diversidade de técnicas (modelagem, incisão, excisão, pintura), em várias formas, tamanhos e padrões. Personagens femininos reconhecidos através de seios, triângulos pubianos, e ocasionalmente ventres (supostamente grávidos), juntamente com a representação de cabeças, braços e às vezes pernas, podem ser encontrados dando forma a urnas funerárias.

Diversos tipos de cabeças humanas sem nenhuma indicação de gênero são encontradas como alças e apêndices em vasos, tigelas e pratos. Estatuetas de vários tamanhos e formas representam fêmeas humanas, identificadas por seios e triângulos ou retângulos pubianos (Figura 1). A mais intrigante característica dessas imagens é que muitas das estatuetas são fálicas na forma (Figuras 1 e 2), logo, combinando características sexuais femininas e masculinas em um mesmo objeto. As estatuetas também variam em decoração; além disso, em muitos casos elas são ocas e parecem funcionar como “maracás”.

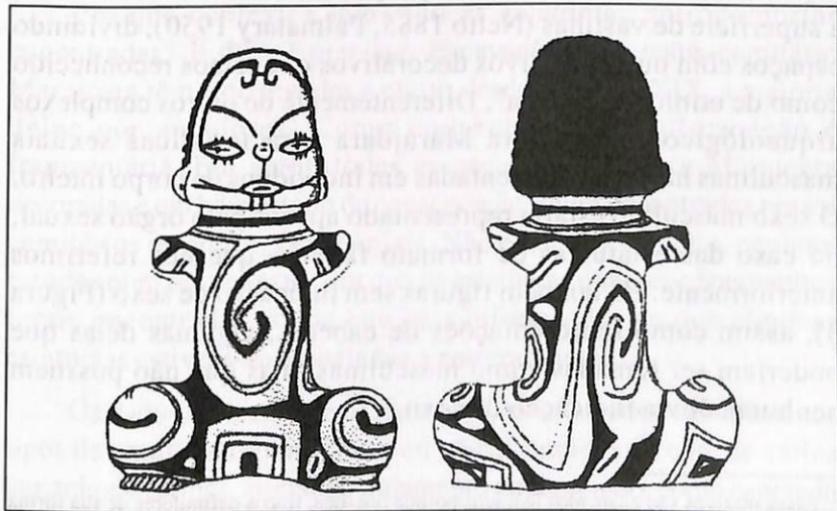


Figura 1 - Estatuetas inteiras, femininas (seios em relevo e indicação de vagina), ocas (com pedrinhas no interior) suporte falomorfo, base semilunar. Altura: 22cm. Pintura vermelha e preta sobre engobo branco, representando, sobre o corpo, serpentes estilizadas, e, em volta dos olhos, escorpiões. Acervo: MPEG T 220. Procedência: Ilha de Marajó, coletor ignorado. Desenho (frente e costas): Julice Pimentel.

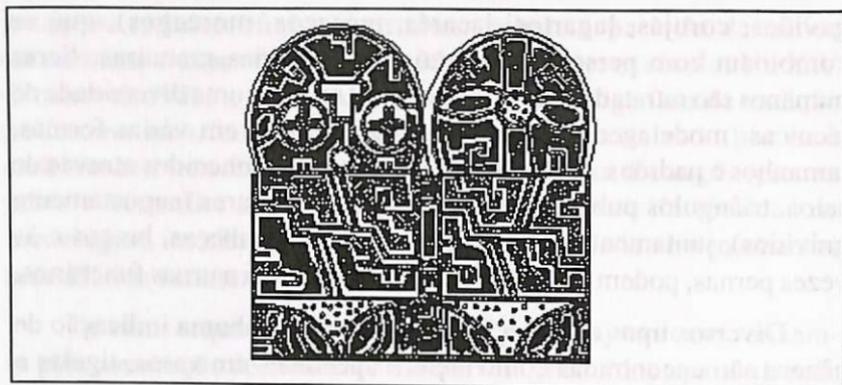


Figura 2 - Estatueta inteira, feminina (sexo representado pela presença da tanga e ponteados, observado por analogia a diversas urnas e estatuetas), oca, contendo pedrinhas no interior, suporte falomorfo, base circular. Altura: 12,2 cm, largura máxima: 5,4 cm. Excisões sobre engobo vermelho. Acervo: MPEG 101. Coleção Fazenda Santa Cruz da Tapera. Foto e desenho (frente e costas): Denise Schaan.

Um quarto tipo de representação humana são grafismos que lembram faces (olhos e bocas), que podem ser encontrados sobre a superfície de vasilhas (Netto 1885, Palmatary 1950), dividindo espaços com outros motivos decorativos que temos reconhecido como de etiologia icônica<sup>7</sup>. Diferentemente de outros complexos arqueológicos, na cultura Marajoara características sexuais masculinas não são representadas em indivíduos de corpo inteiro. O sexo masculino estaria representado apenas pelo órgão sexual, no caso das estatuetas de formato fálico a que nos referimos anteriormente. Há também figuras sem indicação de sexo (Figura 3), assim como representações de cabeças, algumas delas que poderiam ser tomadas como masculinas, mas que não possuem nenhuma óbvia indicação de sexo.

<sup>7</sup> Esses motivos são chamados icônicos porque possuem traços definidores de sua forma que os remetem a um referente conhecido. Muitas vezes na literatura sobre a cerâmica Marajoara, esses desenhos são tidos como “abstratos ou geométricos”. Na verdade possuem significado e muitos deles podem ser relacionados a referentes “naturalistas” encontrados também dentro do conjunto de motivos decorativos Marajoara (ver Schaan 1997, 1999a).

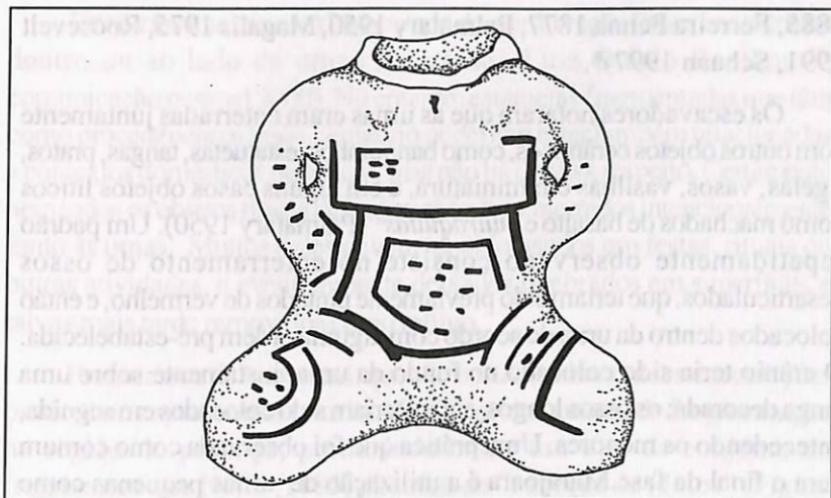


Figura 3 - Corpo de estatueta, sem indicação de sexo, fraturada na altura do pescoço, base semilunar. Altura: 13 cm, largura máxima: 13,5 cm. Pintura vermelha e preta sobre engobo branco, patinada. Acervo MPEG T 2398. Coleção Fazenda São Marcos. Desenho: Denise Schaan.

Em que contextos têm sido as estatuetas antropomorfas encontradas? É difícil precisar. Escavações nos tesos-cemitério Marajoara têm sido levadas a efeito desde o século XIX, a maioria delas por amadores. Como conseqüência, a informação é fragmentária. Em geral, todas as peças de cerâmica Marajoara decoradas e em bom estado de conservação foram encontradas nesses cemitérios ou aterros cerimoniais. Não existe, no entanto, nenhum estudo sobre os contextos em que as estatuetas e/ou seus fragmentos foram encontrados, ainda que haja informações de que algumas estatuetas estivessem associadas a enterramentos.

Os dados indicam que os mortos eram enterrados em diferentes tipos de urnas, antropomórficas ou não, decoradas ou não, de vários tamanhos e formas, atestando tratamento diferenciado, como esperado para sociedades estratificadas. Alguns “sub-estilos” identificados dentro do estilo característico da cerâmica Marajoara parecem estar relacionados a diferentes regiões dentro do domínio da cultura Marajoara, assim como a diferentes períodos cronológicos (Netto

1885, Ferreira Penna 1877, Palmatary 1950, Magalis 1975, Roosevelt 1991, Schaan 1997)<sup>8</sup>.

Os escavadores notaram que as urnas eram enterradas juntamente com outros objetos cerâmicos, como banquinhos, estatuetas, tangas, pratos, tigelas, vasos, vasilhas em miniatura, e em alguns casos objetos líticos como machados de basalto e *muirakitãs*<sup>9</sup> (Palmatary 1950). Um padrão repetidamente observado consiste no enterramento de ossos desarticulados, que teriam sido previamente pintados de vermelho, e então colocados dentro da urna de acordo com alguma ordem pré-estabelecida. O crânio teria sido colocado no fundo da urna, justamente sobre uma tanga decorada; os ossos longos, então, teriam sido colocados em seguida, antecedendo os menores. Uma prática que foi observada como comum para o final da fase Marajoara é a utilização de urnas pequenas como continente para cinzas de corpos cremados (Palmatary 1950). Objetos de cerâmica são comumente encontrados dentro ou ao lado da urna. Alguns parecem ter sido colocados sobre a superfície, uma vez que é provável que as urnas tenham sido enterradas somente até a borda, e então coberta por uma tampa (geralmente uma tigela decorada invertida), que restava então visível sobre a superfície (Schaan 1999b).

Análises osteológicas atestaram que em alguns casos mais de um indivíduo teria sido enterrado em uma mesma urna (Palmatary 1950). Além disso, a maior parte dos esqueletos encontrados dentro de urnas ginecomorfas, eventualmente associados com tangas, foram identificados como sendo do sexo masculino (Palmatary 1950, Roosevelt 1991).

---

<sup>8</sup> Devido à falta de informação sobre a procedência da cerâmica estudada a partir de coleções museológicas e particulares, não existe uma definição clara de sub-estilos, ainda que os autores têm reconhecido sua existência. Somente Magalis (1975) and Roosevelt (1991) tentaram definir, respectivamente, seriação e sub-fases dentro da fase Marajoara, com base no estudo da cerâmica.

<sup>9</sup> Os "*muirakitãs*" são mais frequentemente encontrados nas coleções da cultura Santarém ou Tapajônica. Acredita-se que esses pingentes, feitos de nefrite ou jade, e mais frequentemente representando rãs, seriam objetos de prestígio. A presença das "pedras verdes" em enterramentos em sítios no Marajó (Ferreira Penna 1877, Palmatary 1950, Luiz Otávio Boulhosa, comunicação pessoal), indica também a participação da sociedade Marajoara em redes de troca de longa distância.

Estatuetas inteiras e em bom estado de conservação foram encontradas dentro ou ao lado de urnas funerárias (Luiz Otávio Boulhosa<sup>10</sup>, comunicação pessoal 2000). No entanto, estatuetas fragmentadas que têm como procedência os tesos-cemitério poderiam estar também relacionadas a contextos domésticos ou refugio, mas não há dados a respeito. Certamente nem todos os objetos rituais de cerâmica foram enterrados intencionalmente junto às urnas. Muitos deles devem ter sido usados em festas, rituais ou outras atividades, e eventualmente deixados quebrados em superfície, e talvez mais tarde removidos como refugio.

Fragmentos de estatuetas, que são bastante abundantes em coleções particulares apresentam uma incidência muito grande de fragmentação na região do pescoço, produzindo então um tipo de conjunto de fragmentos que Netto (1885) chamou de “cabeças de ídolos” (Figura 4). Com o intuito de testar nossa hipótese de que um grande número das estatuetas Marajoara teriam sido quebradas propositalmente na região do pescoço, e, além disso, para verificar se realmente a maior parte das estatuetas representariam o sexo feminino, realizamos um levantamento em 48 espécimes (cf. tabelas 1 e 2)<sup>11</sup>. Dezesesseis exemplares estavam inteiros (33,33%) e 15 constituíam-se de corpo ou cabeça, representando, então, quebra na região do pescoço (31,25%) conforme mostram as figuras 5 e 6. Cinco espécimes estavam quebrados na região da cintura (10,41%), e os demais apresentavam pequenas fraturas em diversas outras partes do corpo (Figuras 7 e 8). O estudo mostrou que 85,41% das estatuetas tem formato fálico, e que 19 delas (39,58%) possuem características físicas (seios, ventre protuberante, indicação de púbis) que as permitem classificar como femininas. Nenhuma das estatuetas pôde ser classificada como masculina, pela absoluta ausência de características físicas sexuais masculinas. Nove

---

<sup>10</sup> Luiz Otávio Boulhosa é proprietário da Fazenda Maravilha, onde se localiza o aterro principal do sítio Os Camutins, que foi escavado por ele e por sua esposa em décadas passadas.

<sup>11</sup> Vinte e seis dos espécimes estudados fazem parte do acervo do Museu Paraense Emílio Goeldi. Os demais foram examinados em fotografias de catálogos e publicações (Meggers 1947; Palmatary 1950; Streiff 1966; Aguillar 2000).

(18,75%) seguramente não possuem características sexuais e para 20 espécimes (41,66%) não foi possível afirmar nada em termos de características sexuais por causa de fragmentação ou impossibilidade de exame mais detalhado por tratarem-se de fotografias. Verificamos ainda se há relação entre o padrão de quebra no pescoço e o sexo da estatueta. A proporção se mantém praticamente a mesma. Das 19 estatuetas identificadas como femininas, 7 estavam inteiras e 6 eram corpos sem cabeça. Dentre as 9 estatuetas que não apresentaram características sexuais, 5 estavam inteiras e 2 eram corpos sem cabeça.

Tabela 1 – Características sexuais em uma amostra de estatuetas Marajoara.

Características Sexuais	Nº	%
<i>Femininas</i>	19	39,58
<i>Sem características</i>	9	18,75
<i>Masculinas</i>	0	0,00
<i>Impossível identificar</i>	20	41,66
Total	48	100,00

Tabela 2 – Padrões de quebra em uma amostra de estatuetas Marajoara

Estado de Conservação	Nº	%
Inteira	16	33,33
<i>Quebra na região do pescoço</i>	15	31,25
Quebra na cintura	5	10,41
<i>Quebra em outras partes</i>	12	0,25
Total	48	100,00

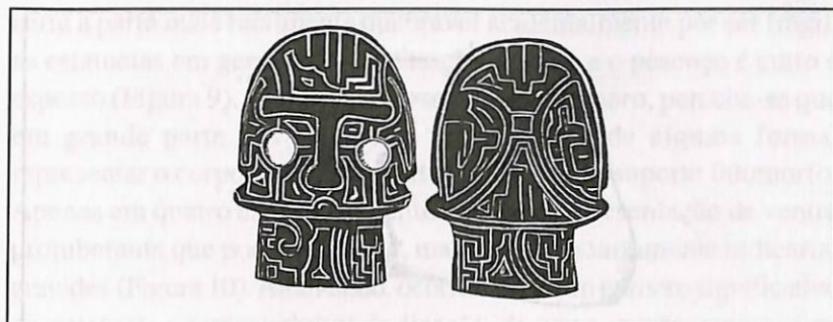


Figura 4 – Cabeça de estatueta, sem indicação de sexo, oca, suporte falomorfo. Altura: 13cm, largura máxima: 8,9cm. Excisões e incisões sobre engobo vermelho. Acervo MPEG 256. Coleção Fazenda Santa Cruz da Tapera. Desenho (frente e costas): Julice Pimentel.

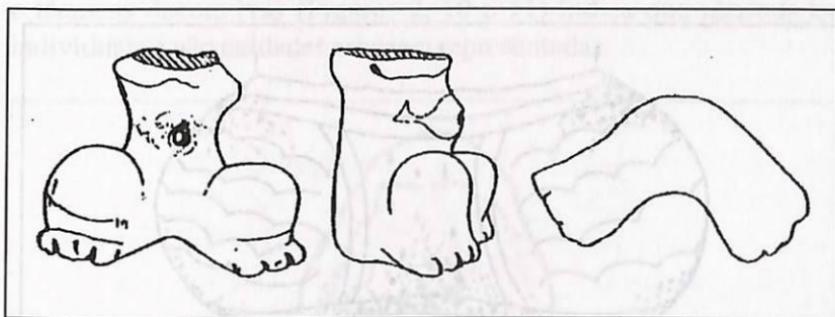


Figura 5 – Corpo de estatueta, fraturada na altura do pescoço, sem indicação de sexo, maciça, base semilunar. Altura: 6cm; maior largura: 7,5cm. Peça patinada, com vestígios de engobo e pintura. Acervo MPEG 209. Coleção Fazenda Santa Cruz da Tapera. Desenho (frente, lado e base): Julice Pimentel.



Figura 6 - Corpo de estatueta, fraturada na altura do pescoço, sem indicação de sexo, base semilunar. Pintura vermelha sobre engobo branco, em linhas sobre o ventre que representam serpentes. Acervo: MPEG 215. Coleção Fazenda Santa Cruz da Tapera. Desenho: Julice Pimentel.

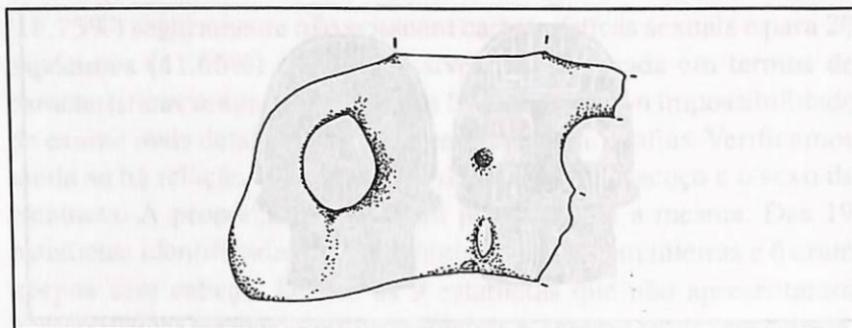


Figura 7 - Corpo de estatueta, feminina, fraturada na altura do pescoço e membros esquerdos, base semilunar. Altura: 8,4 cm, largura máxima: 12cm. Peça bastante patinada, sem vestígios de pintura. Acervo MPEG T 2398. Coleção Fazenda São Marcos. Desenho: Denise Schaan.

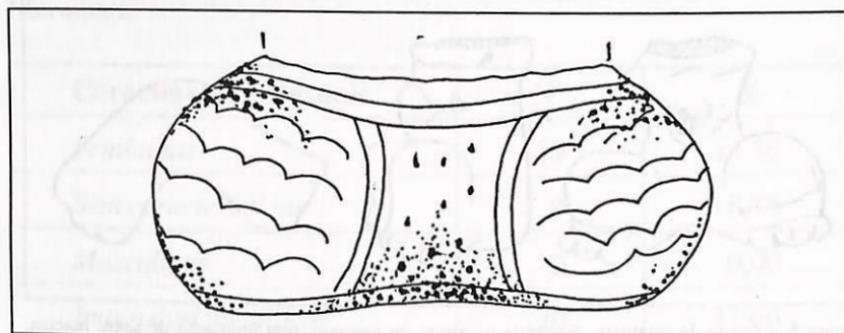


Figura 8 - Fragmento de corpo inferior de estatueta, indicação de sexo feminino, representado por ponteados (reconhecido por analogia a urnas e estatuetas), base semilunar. Altura: 4,2 cm, largura máxima: 8,7 cm. Incisões sobre engobo vermelho. Acervo MPEG T 2398. Coleção Fazenda São Marcos. Desenho: Denise Schaan.

Não há, na amostra estudada, uma correlação entre tamanho das estatuetas e características sexuais. A menor e a maior estatueta (respectivamente 5,33cm e 24 cm de altura) são femininas, e a média de tamanho calculada a partir de todos os exemplares inteiros é de 12,95cm.

Os dados mostram que um número significativo das estatuetas eram curadas e que, da mesma forma, o padrão de quebra predominante na região do pescoço pode significar, como o exemplo fornecido por Reichel-Dolmatoff sugere, que algumas das estatuetas seriam quebradas propositalmente após o uso. Não há razão para supor que o pescoço

seria a parte mais facilmente quebrável acidentalmente por ser frágil: as estatuetas em geral tem constituição robusta e o pescoço é curto e espesso (Figura 9). Quanto à representação de gênero, percebe-se que em grande parte das estatuetas pretendia-se, de alguma forma, representar o corpo feminino, ainda que sobre um suporte falomorfo. Apenas em quatro estatuetas identificou-se a representação de ventre protuberante que poderia indicar, mas não necessariamente indicaria, gravidez (Figura 10). Além disso, ocorrência de um número significativo de estatuetas sem nenhuma indicação de sexo mostra que outras dimensões de gênero poderiam estar representadas. A variabilidade dentro do conjunto, da mesma forma, em termos de tamanhos, formas e técnicas decorativas (Figuras 2, 10 e 11) indica que identidades individuais e não deidades estariam representadas.

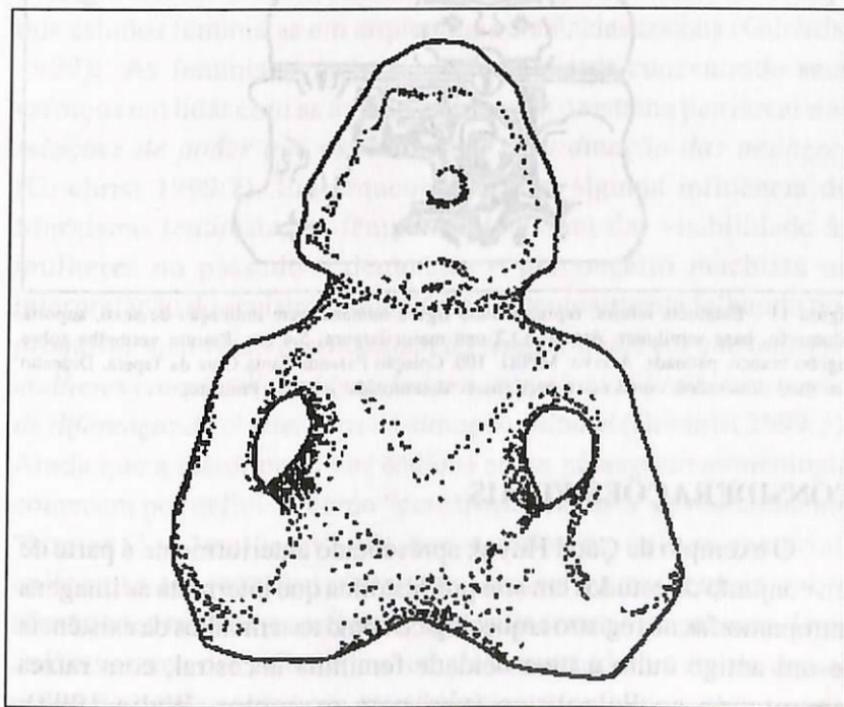


Figura 9 - Estatueta inteira, sem indicação de sexo, suporte falomorfo, base semilunar. Altura: 15,3cm, maior largura: 13,5cm. Peça bastante patinada, com poucos vestígios de engobo branco. Acervo MPEG T 2384. Coleção Fazenda São Marcos. Desenho: Denise Schaan.

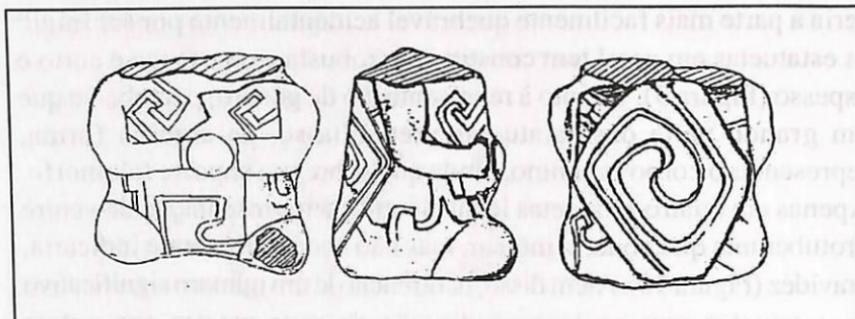


Figura 10 – Corpo de estatueta, fraturada na altura do pescoço, sem indicação de sexo, maciça, base semilunar. Altura: 5cm, maior largura: 5cm. Incisões sobre engobo branco, com representação de serpentes na parte posterior. Acervo MPEG 209. Coleção Fazenda Santa Cruz da Tapera. Desenho (Frente, lado e costas): Julice Pimentel.

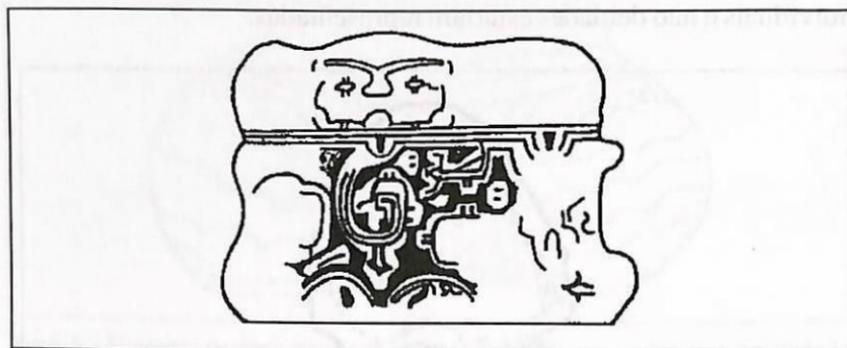


Figura 11 - Estatueta inteira, representando figura humana, sem indicação de sexo, suporte falomorfo, base semilunar. Altura: 12,2 cm, maior largura: 5,4 cm. Pintura vermelha sobre engobo branco, patinada. Acervo: MPEG 100. Coleção Fazenda Santa Cruz da Tapera. Desenho (em duas dimensões, como se a peça fosse “desenrolada”): Julice Pimentel.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O exemplo de Çatal Hüyük apresentado anteriormente é parte de um conjunto de estudos em arte pré-histórica que interpreta as imagens antropomorfas no registro arqueológico como testemunhos da existência de um antigo culto a uma deidade feminina ancestral, com raízes remontando ao Paleolítico (ver, para exemplos, Wylie 1993). Arqueólogos do sexo masculino, na virada do século XIX, estiveram provavelmente impressionados pelas imagens de mulheres nuas que

eles acreditavam tinham sido produzidas por sociedades que usavam largamente procedimentos mágicos para adquirir boa caça e colheita. Ao transpor ao passado seus próprios conceitos sobre sexualidade e reprodução, eles parcialmente obscureceram a realidade dos dados: de que nem todas as imagens eram femininas, de que não mostravam um mesmo padrão, mesmo dentro de uma mesma cultura e, como resultado, não poderiam ser uma única deusa-mãe (Russel 1998). A crença era, na verdade, fortemente influenciada por mitos e lendas como a relacionada à antiga Suméria, que citamos no início desse trabalho.

Outras abordagens mais recentes foram, igualmente, não somente influenciadas pelas especulações primeiras sobre o tema no século XIX, mas devem ser vistas no contexto do feminismo que emergiu nos anos 1960, considerado a “segunda onda” de avanço dos estudos feministas em arqueologia e ciências sociais (Gilchrist 1999). As feministas naquele período teriam concentrado seus esforços em lidar com as explicações sobre o sistema patriarcal e as *relações de poder que estruturam a subordinação das mulheres* (Gilchrist 1999:2). Em arqueologia, com alguma influência do Marxismo feminista, as feministas tentaram dar visibilidade às mulheres no passado e denunciar o preconceito machista na interpretação do registro arqueológico, eventualmente falhando por *promover uma visão essencialista da feminilidade, em que todas as mulheres compartilham identidades e experiências similares, apesar de diferenças de classe, raça ou situação cultural* (Gilchrist 1999:3). Ainda que a maior parte dos estudos sobre gênero em arqueologia comecem por defini-lo como “construção cultural”, eventualmente “homens” e “mulheres” são encontrados na cultura material, aplicando-se, inconscientemente, conceitos ocidentais sobre identidades sexuais na definição de papéis sexuais no passado. Uma análise crítica dessa literatura tem desconstruído o mito da deusa-mãe, não apenas com base na evidência arqueológica, mas a partir de uma posição teórica que argumenta que a cultura material deve ser interpretada a partir de uma perspectiva contextual e histórica.

A proposta de Bailey, qual seja a de interpretar as imagens antropomorfas como indivíduos, vem sendo aceita por outros arqueólogos. Em seu estudo sobre as imagens de Oaxaca, Marcus (1993), por exemplo, vê as imagens como códigos de múltiplos significados, críticas na construção da identidade social. Lesure (1997), analisando as imagens produzidas durante o Formativo Antigo na Costa de Chiapas, México, propõe que as mesmas refletem categorias sociais, estereótipos em um discurso social sobre identidade, e que, por seu caráter dual, o estudo das imagens pode fornecer informação não somente sobre o conteúdo do discurso, mas sobre aquilo que o discurso encobre.

Em trabalho em que discute os dados apresentados por Reichel-Dolmatoff sobre os Cuna e Chocó, DeBoer (1998) traz à discussão outro exemplo etnográfico sobre o uso de imagens em rituais de cura xamanística, sobre os Chachi, habitantes da região noroeste do Equador. Os Chachi utilizavam imagens esculpidas em madeira, assim como usam imagens escavadas de depósitos arqueológicos. DeBoer estudou três pares de imagens que vinham sendo curadas pelos Chachi, e eram usadas em rituais. A origem e antigüidade das imagens eram consideradas fundamentais para a acumulação de poder, diferentemente imbuído em cada uma delas. Os Chachi acreditavam que, quanto mais antiga, mais poderosa a imagem seria. Um dos pares provinha de um sítio arqueológico, um segundo tinha sido feito para representar os Chachi, mas não se assemelhava a eles fisicamente, e o terceiro par era o “bispo” e o “capitão”, autoridades de fora da comunidade. DeBoer (1998: 127) sugere que as imagens *podem ser vistas como um tipo de alteridade sucessional em que as dimensões distantes de tempo e espaço se unem pela dimensão adicionada de distância social na qual o estranho “outro” é tornado familiar*. E ele acrescenta: *por que são os arqueólogos tão dispostos a interpretar as imagens pré-históricas como se elas fossem janelas para o local, o intra-social, e o lugar comum antes do que, como a etnografia sugere, espelhos refletindo o estranho e o exótico?*

Roosevelt (1991) levanta importantes questões sobre a relação entre a disseminação de representações antropomórficas na cerâmica Amazônica durante o último milênio que precedeu o chegada dos europeus, e a transição para a agricultura, contrastando com o período anterior onde representações de animais eram proeminentes. De acordo com ela, imagens de animais devem ter tomado parte em rituais relacionados ao um sistema de subsistência anterior, que baseava-se mais na caça. A autora também reconhece que imagens de animais persistiram na iconografia, mas enfatiza o fato de que as imagens humanas tornaram-se mais comuns e importantes. Roosevelt apresenta um argumento interessante ao observar que a disseminação de imagens antropomórficas esteve ligada a mudanças sociais qualitativas nessas sociedades. No entanto, propomos que não teria sido a adoção da agricultura intensiva enquanto base econômica o motor dessas transformações, mas que as representações humanas se tornaram importantes em um contexto de aprofundamento das desigualdades sociais e de gênero.

Diversos antropólogos têm enfatizado a importância da construção do corpo (Turner 1980) na formação da identidade social (Vidal 1992, Viveiros de Castro 1987) e na afirmação de relações hierárquicas dentro da sociedade (Heckenberger 1999). Deve-se salientar que imagens antropomorfas aparecem na Amazônia em contextos que são considerados como altamente hierárquicos, mas em que a elite não é necessariamente sustentada primariamente pelo posse de riqueza, mas pela incorporação de poder através de genealogia, com a criação e reforço desse poder através de freqüentes rituais (Heckenberger 1996, 2000).

Além disso, os enterramentos e monumentos a ele relacionados, como ocorre na fase Marajoara, falam não apenas sobre a emergência de desigualdade social, comparando-se a períodos anteriores, mas à institucionalização da desigualdade social, possivelmente através da permanência do poder dentro de certas linhagens. Antes de defender a existência de significados similares para o fenômeno de crescimento numérico das imagens humanas na cultura material de sociedades complexas amazônicas, sugerimos que significados culturais particulares

devem ser procurados nesse contexto de proeminência de individualidades e linhagens na negociação de poder.

Arqueólogos têm classificado as imagens de acordo com as várias características físicas dos conjuntos, com especial atenção para a representação de características sexuais. Em geral, as imagens são classificadas segundo três gêneros: masculino, feminino e assexuada. Esse sistema de classificação, como podemos perceber, toma como dada a existência de dois sexos, aos quais uma terceira categoria - assexuada - se opõe. Ainda que seja provável que mesmo nas sociedades iletradas duas categorias maiores - masculino e feminino - tenham organizado os gêneros em contextos sociais, essa distinção não deveria ser usada como básica e primeira para a definição de gênero. Mesmo se a maioria dos membros de uma dada sociedade estão organizados de acordo com papéis econômicos específicos em função de categorias definidas por dicotomias de gênero, outras diferenças estabelecidas em função de idade e funções especializadas aparecem e não estão necessariamente organizadas com base no sexo biológico. Por exemplo, em muitas sociedades, crianças são tratadas como seres que não são masculinos nem femininos e só adquirem identidade de gênero e papéis sociais através de rituais de passagem. Isso ocorre não somente em sociedades indígenas, mas tem sido estudado também em sociedades pré-industriais (ver Ariès 1986). Mulheres mais velhas, em algumas culturas, são autorizadas a participar em rituais que seriam, via de regra, masculinos, e vedados a mulheres em idade reprodutiva (McDowell 1984; Joyce 1992). O xamã, pode ser argumentado, não possui uma identidade de gênero, mas uma identidade sagrada. Como resultado, pessoas que não estão envolvidas em tarefas reprodutivas e produtivas, não precisam necessariamente estar relacionadas a uma categoria de gênero na sociedade. Gênero não divide as pessoas em duas categorias homogêneas e distintas. *Divisões de gênero interrelacionam-se e intermesclam-se em situações sociais concretas com outras divisões sociais étnicas, raciais, de classe, de idade, sexualidade, etc* (Yuval-Davis 1993: 630). Além disso, mudam durante o ciclo vital (op.cit.).

Temos enfatizado as muitas dimensões em que o conjunto de estatuetas da cerâmica Marajoara deveriam ser interpretadas: como objetos ativos na negociação de poder e identidades de gênero; como refletindo a existência de desigualdade de gênero e desigualdade social; como sendo individualmente diferentes e poderem ter sido desigualmente associadas com enterramentos e contextos domésticos; e como ferramentas em rituais. O estado de preservação dos conjuntos de estatuetas sugere que as mesmas podem ter sido quebradas e descartadas após o uso, como o estudo apresentado por Reichel-Dolmatoff demonstra, mas também sugere que algumas delas podem ter sido curadas, em analogia com os dados etnográficos coletados por DeBoer, por exemplo. Sua presença mal-documentada como refúgio em tesos-cemitério que teriam também sido utilizados para habitação não se constitui em informação confiável sobre seu contexto de utilização. O fato de algumas terem sido incorporadas a enterramentos não exclui seu uso em outros momentos da vida social e ritual. A impressionante diferença entre estatuetas (tamanhos, decoração, formas) sugere várias dimensões de gênero que não nos permite essencializar homem e mulher como categorias distintas e homogêneas. Além disso, o fato de que características sexuais femininas são representadas em objetos fálicos mostra que gênero na cultura Marajoara não pode ser visto de acordo com conceitos ocidentais. Entre os índios Desana, por exemplo, objetos fálicos são usados em importantes cerimônias: alguns são definidos como homens, outros como mulheres (Reichel-Dolmatoff 1971, citado por Alland 1988:30).

Uma vez que acreditamos que os contextos de deposição dos objetos arqueológicos são essenciais para a interpretação de seu significado em uma dada cultura, penso que não é possível ir além na análise das estatuetas antropomorfas Marajoara com os dados disponíveis até o momento. Entretanto, aqui foram levantadas algumas questões que consideramos críticas para a pesquisa arqueológica, tanto de uma perspectivaêmica como ética. E nos referimos à abordagemêmica no sentido de que o contexto deve ser priorizado na investigação

de artefatos e feições arqueológicas. As estatuetas Marajoara não necessariamente precisam ser vistas como instrumentos de negociação de poder entre os gêneros, ainda que um importante componente de gênero devesse estar presente. Pinturas corporais e o tratamento do corpo humano que se percebe nas estatuetas indica que individualidades, posições sociais, diferentes visões cosmológicas estariam representadas e que um discurso, que se pretendia hegemônico, negociava significados e tornava concretos, no plano material, aspirações, crenças e jogo político.

O ponto de vista ético, por seu turno, implica em respeitar o objeto de estudo e sua independência em face dos desejos pessoais do pesquisador: *não existe um diálogo bom e aberto se uma parte simplesmente impõe suas idéias prévias, categorias e entendimentos sobre o outro. Pré-concepções são apenas confirmadas. Não é bom se o interpretante não reconhece a independência do interpretado, sua resistência a controle e definição. Uma boa conversa é talvez aquela que nunca termina: existe sempre mais a descobrir*" (Shanks and Hodder 1995:6).

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPq pela concessão das Bolsas DCR (1997-1999) e GDE (1999-2001) que possibilitaram a realização desse trabalho; à Prof. Dra. Nicole Constable, do Departamento de Antropologia da Universidade de Pittsburgh, pela discussão do texto e indicações bibliográficas, à Curadora da Reserva Técnica Arqueológica do Museu Paraense Emílio Goeldi, Vera Guapindaia, e à técnica Regina Farias pelas facilidades de acesso às coleções de cerâmica Marajoara; ao bolsista de Iniciação Científica do CNPq Carlos Augusto P. Barbosa pelo auxílio no levantamento de dados relativo às estatuetas Marajoara; a Julice Pimentel, minha bolsista de Iniciação Científica/ CNPq, pela cedência de alguns de seus desenhos (Pimentel 1998) para ilustrar essa publicação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILLAR, N. (org). 2000. *Mostra do descobrimento: arqueologia*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo; Associação Brasil 500 anos de Artes Visuais.
- ALLAND JR., A. 1988. Phallic symbolism and reproductive expropriation: sexual politics in cross cultural perspective. In: RANDOLPH, R. et al. (eds). *Dialectics and gender: anthropological approaches*. London, Westview Press.
- ARIÈS, P. 1986. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- BAILEY, D.W. 1994. Reading prehistoric figurines as individuals. *World Archaeol.* 25(3): (321-331).
- BARSTOW, A. 1978. The uses of archaeology for women's history: James Mellaart's Work on the Neolithic Goddess at Çatal Hüyük. *Feminist Stud.*, 4(3): 7-17.
- BEAUDRY et al. 1991. Artifacts and active voices: material culture as social discourse. In: RANDALL & PAYNTER (eds.). *The archaeology of inequality*. Oxford, Basil Blackwell, p. 150-190.
- BOAS, F. 1947. *El arte primitivo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- BÖRÖCZ, J. & VERDERY, K. 1994. Gender and nation. Introduction. *East European polit. soc.* 8(2):223-224.
- CONKEY, M.E. 1989. The structural analysis of Paleolithic art. In: LAMBERG-KARLOVSKY (ed.). *Archaeological thought in America*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CONKEY, M. & HASTORF, C. 1993. *The uses of style in archaeology*. New York, Cambridge.
- DEBOER, W. 1998. Figuring figurines. The case of the Chachi, Ecuador. In: OYUELA-CAYEDO, A & RAYMOND, J. (eds). *Recent advances in the archaeology of the northern Andes*. Los Angeles, University of California. (Monograph 39).
- EHRENBERG, M. 1989. *Women in prehistory*. London, University of Oklahoma Press.
- FERREIRA PENNA, D.S. 1877. Apontamentos sobre os cerâmios do Pará. *Arg. Mus. Nac.* 2: 46-71.
- FLEMING, A. 1969. The Myth of the Mother-Goddess. *World Archaeol.* 1(77-89).
- FOSTER, K. 1999. *The city of rainbows. A tale from ancient Sumer*. Philadelphia, University Museum.
- FOUCAULT, M. 1998. *Microfísica do poder*. Rio, Graal.

- GEERTZ, C. 1983. *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. New York, Basic Books.
- GILCHRIST, R. 1999. *Gender and archaeology*. London, Routledge.
- HANDSMAN, R.G. 1991. Whose art was found at Lepenski Vir? Gender relations and power in archaeology. In: GERO, J. & CONKEY, M. (eds.). *Engendering archaeology: women and prehistory*. Oxford, Blackwell.
- HECKENBERGER, M.J. 1996. *War and piece in the shadow of empire: sociopolitical change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia. Ca. AD 1400-2000*. Universidade de Pittsburgh, Tese de Doutorado.
- HECKENBERGER, M.J. 1999. The enigma of the great cities: body and state in Amazonia. In: NOVAES, A. (org.). *A outra margem do ocidente (Brasil 500 anos: experiência e destino)*. São Paulo, Companhia das Letras.
- HECKENBERGER, M.J. 2000. Agricultural intensification and social complexity in South America: a view from the tropical lowlands. CONGRESSO DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA AMERICANA, 65. Philadelphia, apr.
- HODDER, I. 1993. Style as historical quality. In: CONKEY & HASTORF (eds.). *The uses of style in archaeology*. New York, Cambridge University Press.
- HODDER, I. 1995. *Theory and practice in archaeology*. London, Routledge.
- HODDER, I. 1997. Commentary: The gender screen. In: MOORE, J. & SCOTT, E. (eds.). *Invisible people and process. Writing gender and childhood into European archaeology*. New York, Leicester University Press.
- HODDER, I. et al. 1997. *Interpreting archaeology. Finding meaning in the past*. London, Routledge.
- JOYCE, R.A. 1992. Images of gender and labor organization in classic Maya society. In: CLAASSEN, C. (ed.). *Exploring gender through archaeology. Selected Papers from the 1991 Boone Conference*. Madison, Prehistory Press. (Monographs in World Archaeology, 11).
- LESURE, R. 1997. Figurines and social identities in early sedentary societies of coastal Chiapas, Mexico, 1550-800 b.C. In: CLAASSEN & JOYCE (eds.). *Women in prehistory*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- MAGALIS, J.E. 1975. *A seriation of some painted anthropomorphic urns*. Illinois, Universidade de Illinois. Tese de doutorado.
- MCDOWELL, N. 1984. Complementarity: The relationship between female and male in the East Sepik Village of Bun, Papua New Guinea. In: O'BRIEN, D. & TIFFANY, S. (eds.). *Rethinking women's roles. Perspectives from the Pacific*. Berkeley, University of California Press.

- MEGGERS, B. 1971. *Amazonia, a ilusão de um Paraíso*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MEGGERS, B. & EVANS, C. 1957. Archaeological investigations at the mouth of the Amazon. *Bull. Bur. Amer. Ethnol.* Washington, 167.
- MELLAART, J. 1967. *Çatal Hüyük, a Neolithic town in Anatolia*. London, Thames and Hudson.
- MÜLLER, R.P. 1993. *Os Asurini do Xingu: História e arte*. Campinas, Unicamp.
- MUNN, N. 1962. Walbiri graphic signs: an analysis. *American Anthropologist*, 64 (972-984).
- MUNN, N. 1966. Visual categories: an approach to the study of representational systems. *Ame. Anthropol.*, 68: 936-950.
- NETTO, L. 1885. Investigações sobre a arqueologia brasileira. *Arq. Mus. Nac.* 6:257-554.
- O'BRIEN, D. 1984. Women never hunt: The portrayal of women in Melanesian ethnography. In: O'BRIEN, D. & TIFFANY, S. (eds.). *Rethinking women's roles. Perspectives from the Pacific*. Berkeley, University of California Press.
- OTTEN, C. 1971. *Anthropology and art. Readings in cross-cultural aesthetics*. New York, Natural History Press.
- PALMATARY, H.C. 1950. The pottery of Marajo Island, Brazil. *Trans. Ame. Philos. Soc.* Philadelphia, 39 (3).
- PIMENTEL, J. 1998. *Representações Antropomórficas na Cerâmica Marajoara*. Relatório Apresentado ao Programa de Iniciação Científica do MPEG – PIBIC. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi. manuscrito.
- PORRO, A. 1987. O antigo comércio indígena na Amazônia. *Leitura*, São Paulo, 5(56): 2-3, jan.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1961. Anthropomorphic figurines from Colombia, their magic and art. In: LOTHROP, S. (ed.) *Essays in precolumbian art and archaeology*. Cambridge, Harvard University Press, p. 229-41.
- RIBEIRO, B. 1987. A linguagem simbólica da cultura material. Introdução. In: RIBEIRO, B. (org.). *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis, Vozes. v. 3.
- ROOSEVELT, A.C. 1988. Interpreting certain female images in prehistoric art. In: MILLER, V. (ed.). *The role of gender in precolumbian art and architecture*. University Press of America.
- ROOSEVELT, A.C. 1991. *Moundbuilders of the Amazon. Geophysical survey on Marajo Island, Brazil*. New York, Academic Press.

- ROSALDO, M. & ATKINSON, J. 1975. Man the hunter and the woman: metaphors for the sexes in Ilongot Magical Spells. In: WILLIS, R. (ed.). *The interpretation of symbolism*. New York, John Wiley and Sons, p.43-55.
- RUSSEL, P. 1998. The Palaeolithic Mother-Goddess: Fact or fiction? In: HAYS-GILPIN, K. & WHITLEY, D. (eds.). *Reader in gender archaeology*. London, Routledge.
- SCHAAN, D.P. 1997. *A Linguagem iconográfica da cerâmica Marajoara. Um estudo da arte pré-histórica da Ilha de Marajó (400-1350 AD)*. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- SCHAAN, D.P. 1999a. Cultura Marajoara: história e iconografia. In: *ARTE da Terra, Arte Rupestre e Cerâmica*. v.1. Belém, Sebrae/Museu Paraense Emílio Goeldi.
- SCHAAN, D.P. 1999b. *Hidrovia do Marajó. Programa de salvamento arqueológico nas áreas de retificação dos rios Anajás e Atuaú*. Relatório de Pesquisa. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- SCHAAN, D.P. 2000. Recent investigations on Marajoara Culture, Marajó Island, Brazil. *Antiquity* 74: 469-70.
- SHANKS, M. & HODDER, I. 1997. Processual, postprocessual and interpretive archaeologies. In: HODDER, I. et al (eds.). *Interpreting archaeology. Finding meanings in the past*. London, Routledge.
- SHAPIRO, J. 1988. Gender totemism. In: RANDOLPH, R. & DIAZ, M. *Dialectics and gender: Anthropological approaches*. London, Westview Press.
- STRATHERN, M. Domesticity and the denigration of women. In: O'BRIEN, D. & TIFFANY, S. (eds.). *Rethinking Women's Roles. Perspectives from the Pacific*. Berkeley, University of California Press.
- TURNER, T. 1980. The social skin. In: CHEFAS, J. & LEWIN, R. (eds.). *Not work alone*. Londres, Temple Smith.
- UCKO, P.J. 1968. *Anthropomorphic figurines of predynastic Egypt and neolithic Crete*. London, Andrew Szmidla.
- VELTHEM, L.H. van. 1998. A pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados Wayana. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- VIDAL, L. 1992. *Grafismo indígena: estudos de antropologia e estética*. São Paulo, FAPESP.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1987. A fabricação do corpo na sociedade Xinguana. In: OLIVEIRA FILHO (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero.

- WOBST, H. 1977. Stylistic Behavior and information exchange. In: CLELAND, C. *For the Director: Research Essays in Honor of James B. Griffin*. Michigan, Museum of Anthropology, p.317-342. (Anthropological Paper 61).
- WYLIE, A. 1993. *A Gendered Past. A Critical Bibliography of Gender in Archaeology*. University of Michigan, Museum of Anthropology. (Technical Report 25).
- YUVAL-DAVIS, N. 1993. Gender and Nation. *Ethnic Racial Stud.* 16(4): 621-632.
- ZVELEBIL, M. 1986. Mesolithic societies and the transition to farming: problems of time, scale and organization. In: ZVELEBIL, M. *Hunters in transition: Mesolithic societies of temperate Eurasia and their transition to farming*. Cambridge, Cambridge University Press.

Recebido em: 22.11.00

Aprovado em: 16.05.01