MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

BOLETIM CIÊNCIAS HUMANAS

v. 15 n. 1 janeiro/abril de 2020

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas

v. 15, n. 1
Publicação contínua
janeiro-abril 2020

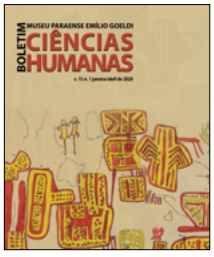


IMAGEM DA CAPA
Reprodução parcial de painel de pinturas da Lapa do Caboclo (vale do Peruaçu). Fonte: acervo do Setor de Arqueologia do Museu de História Natural e Jardim Botânico (MHNJB, 1985).

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS (ISSN 2178-2547)

O Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia foi criado por Emílio Goeldi e o primeiro fascículo surgiu em 1894. O atual Boletim é sucedâneo daquele.

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

EDITORA CIENTÍFICA

Jimena Felipe Beltrão

EDITORES ASSOCIADOS

Ana Vilacy Galúcio - Museu Paraense Emílio Goeldi - Linguística
Claudia López - Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia
Cristiana Barreto - Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo - Arqueologia
Flávia de Castro Alves - Universidade de Brasília - Linguística
Henry Salgado Ruiz - Pontificia Universidad Javeriana - Sociologia
Hein van der Voort - Museu Paraense Emílio Goeldi - Linguística
Jorge Eremites de Oliveira - Universidade Federal de Pelotas - Antropologia
Lúcia Hussak van Velthem - Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia
Márcio Couto - Universidade Federal do Pará - História
Marília Xavier Cury - Universidade de São Paulo - Museologia
Márlia Coelho Ferreira - Museu Paraense Emílio Goeldi -Etnobotânica
Martijn van den Bel - Universiteit Leiden - Arqueologia
Mily Crevels - Universiteit Leiden - Linguística
Priscila Faulhaber Barbosa - Museu de Astronomia e Ciências Afins - Antropologia
Richard Pace - Middle Tennessee State University - Antropologia

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Ângela Domingues - Instituto de Investigação Científica Tropical - Lisboa - Portugal
Bruna Franchetto - Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro - Brasil
Eduardo Brondizio - Indiana University - Bloomington - USA
Eduardo Góes Neves - Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil
Gustavo Politis - Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires - Tandil - Argentina
Janet Marion Chernela - University of Maryland - Maryland - USA
Klaus Zimmermann - Universidade de Bremen - Bremen - Alemanha
Marcos Chor Maio - Casa de Oswaldo Cruz - FIOCRUZ - Rio de Janeiro - Brasil
Maria Filomena Spatti Sândalo - Universidade Estadual de Campinas - Campinas - Brasil
Michael J. Heckenberger - University of Florida - Gainesville - USA
Michael Kraus - Universidade de Bonn - Bonn - Alemanha
Neil Safier - The John Carter Brown Library - Providence - USA
Nora C. England - University of Texas at Austin - Austin - USA
Rui Sérgio S. Murrieta - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil
Tânia Andrade Lima - Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro - Brasil
Walter Neves - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil
William Balée - Tulane University - Louisiana - USA

NÚCLEO EDITORIAL

Normatização - Arlene Lopes, Rafaele Lima e Taise da Cruz Silva
Revisão ortográfica - Rafaele Lima
Editoração, versão eletrônica e capa deste número - Talita do Vale

Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações
Museu Paraense Emílio Goeldi

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas

ISSN 2178-2547

Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi	Cienc. Hum.	Belém	v. 15	n. 1	Publicação contínua | janeiro-abril 2020

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
Museu Paraense Emílio Goeldi
Núcleo Editorial - Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi
Av. Perimetral, 1901
Terra Firme – CEP 66077-830
Belém - PA - Brasil
Telefone: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

ACESSO EM:
http://editora.museu-goeldi.br/humanas
http://www.scielo.br/bgoeldi
http://issuu.com/bgoeldi_ch

SUBMISSÃO DE TRABALHOS:
https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo

AQUISIÇÃO:
Permuta: mgdoc@museu-goeldi.br
Venda: livraria@museu-goeldi.br

INDEXADORES
AIO - Anthropological Index Online
Anthropological Literature
CLASE - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades
DOAJ - Directory of Open Access Journals
IBSS - International Bibliography of the Social Sciences
LATINDEX - Sistema Regional de Información en Línea para
Redalyc - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
SciELO - Scientific Electronic Library Online
SCOPUS

Não é permitida a reprodução parcial ou total de artigos ou notas publicadas, sob nenhuma forma ou técnica, sem a prévia autorização do editor. Ficam isentas as cópias para uso pessoal e interno, desde que não destinadas a fins promocionais ou comerciais. As opiniões e considerações emitidas nos artigos assinados são de inteira responsabilidade dos autores, e não refletem necessariamente a posição dos editores ou da instituição responsável pela publicação.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação CIP

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2020. – Belém: MPEG, 2020. v. 15, n. 1, v. il.
Semestral: 1984-2002
Interrompida: 2003-2004
Quadrimestral a partir do v. 1, 2005.

Títulos Anteriores: Boletim Museu Paraense de História Natural e Ethnographia 1894-98; Boletim Museu Paraense de História Natural e Ethnographia (Museu Goeldi) 1902; Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de História Natural e Ethnographia 1906-1914; Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi de História Natural e Etnografia 1933; Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia 1949-2002; Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Ciências Humanas, em 2005. A partir de 2006, Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas.

ISSN 2178-2547

I. Museu Paraense Emílio Goeldi.

CDD-21ª.ed. 300

© Direitos de Cópia/Copyright 2020 por/by MCTIC/Museu Goeldi

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA, INOVAÇÕES E COMUNICAÇÕES

ARTIGOS
ARTICLES

Pessoas mortas vivendo em museus: os 'objetos-humanos' do Museo Nacional de Antropología, de Madrid
Dead people living in museums: the 'human objects' of the National Museum of Anthropology in Madrid
Renata Montechiare

Bento Rodrigues e a memória que a lama não apagou: o despertar para o patrimônio na (re) construção da identidade no contexto pós-desastre
Bento Rodrigues and the memory that the mud did not erase: the awakening to heritage in the (re)construction of identity in the post-disaster context
André Fabrício Silva | Priscila Faulhaber

Las cuentas de vidrio de la iglesia de San Gabriel Tacuba (México): un puente entre dos mundos
Glass beads from the San Gabriel Tacuba church (México): a bridge between two worlds
Andreia Torres

Ocupaciones humanas del Holoceno tardío y tecnologías de caza en la localidad arqueológica Laguna Azul (meseta de Somuncurá, Río Negro, Argentina)
Late Holocene human occupations and hunting technologies at the Laguna Azul site (Somuncurá plateau, Río Negro, Argentina)
Virginia Lynch | Darío Omar Hermo | Laura Lucía Miotti

Coleções etnográficas e Arqueologia: uma relação pouco explorada
Ethnographic collections and archaeology: an unexplored connection
Meliam Viganó Gaspar | Igor M. Mariano Rodrigues

Do ponto de vista das moças: a circulação de afetos na Festa da Moça Nova dos Ticuna
From the girls' point of view: the circulation of affections in the Ticuna *Festa da Moça Nova*
Edson Tosta Matarezio Filho

O 'Criador' e os 'barcos grandes': imaginando políticas institucionais pesqueiras e ambientais
The '*Criador*' and the '*barcos grandes*': imagining institutional fishing and environmental policies
Lucas Lima dos Santos

Do fazer a arte rupestre: reflexões sobre os modos de composição de figuras e painéis gráficos rupestres de Minas Gerais, Brasil
Making rock art: thoughts on the composition of rock art figures and panels in Minas Gerais, Brazil
Vanessa Linke | Henrique Alcantara | Andrei Isnardis | Rogério Tobias Júnior | Raíssa Baldoni

Ruralidades indígenas na Amazônia colonial
Indigenous ruralities in the colonial Amazon
Rafael Chambouleyron | Karl Heinz Arenz | Vanice Siqueira de Melo

Amazônia em pedaços: discursos sobre a divisão do Pará no jornal Correio do Tocantins
The Amazon in pieces: discourses about the division of Pará in the *Correio do Tocantins newspaper*
Thais Luciana Correa Braga | Alda Cristina Costa

NOTA DE PESQUISA
SHORT COMMUNICATION

O tambor Ka'apor e o percutir de outros povos: estudo introdutório sobre o membranofone em contextos indígenas
The Ka'apor drum and the percussion of other peoples: an introductory study on the membranophone in indigenous contexts
Hugo Maximino Camarinha | Claudia Leonor López Garcés| Raimundo Alves Neto | Valdemir Ka'apor

MEMÓRIA
MEMORY

As virtudes medicinais do tabaco, a 'erva santa', descritas por um missionário europeu no Oriente (c. século XVI)
The medical virtues of tobacco, the 'holy herb', described by a European missionary in the East (c. 16th century)
Ana Carolina de Carvalho Viotti

DEBATE
DEBATE

Amazônia indígena: a floresta como sujeito
Indigenous Amazonia: the forest as a subject
Patrick Pardini

RESENHA
BOOK REVIEW

Fotografias históricas da América Latina
Historical photography from Latin America
Peter Schröder

Quando eles registram, escrevem e publicam: o antropólogo como editor
When they register, write, and publish: the anthropologist as editor
Felipe Vander Velden

TESES E DISSERTAÇÕES
THESES AND DISSERTATIONS

A aplicação da geoquímica e da micromorfologia na detecção de solos antrópicos em assentamentos ceramistas Uru na bacia do rio Araguaia, Goiás, Brasil
A application of geochemistry and micromorphology in the detection of anthropic soils in Uru ceramist settlements in the Araguaia River Basin, Goiás, Brazil
Jordana Batista Barbosa

Artigos

Pessoas mortas vivendo em museus: os 'objetos-humanos' do Museo Nacional de Antropología, de Madrid

Dead people living in museums: the 'human objects' of the National Museum of Anthropology in Madrid

Renata Montechiare

Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais. Brasília, Distrito Federal, Brasil

Resumo: O presente artigo apresenta o caso de *Agustín, el gigante extremeño*, ossada e estátua de um homem que integram a coleção do Museo Nacional de Antropología, de Madrid, desde finais do século XIX, para tratar da presença e da exibição de corpos humanos em museus. Prática relativamente comum em museus e exposições universais na Europa do século XIX, a presença de pessoas mortas em coleções atuais revela contrastes nos modos de interpretação por parte de instituições, conselhos, comitês e público visitante. Os questionamentos sobre ética e pertinência de sua condição como patrimônio cultural são debatidos, em contraposição às celebrações identitárias que também acionam.

Palavras-chave: Patrimônio. Museu. Coleções. Objetos. Corpos humanos.

Abstract: This article presents the case of Agustín, the giant of Extremadura, bones and statue of a man that integrate the Museo Nacional de Antropología de Madrid's collection of the end of the 19th century, to deal with this presence and exhibition in museums. Fairly common practice in museums and universal exhibitions in nineteenth-century Europe, the presence of dead people in current collections reveals contrasts in the modes of interpretation by institutions, councils, committees, and audience. Questions about ethics and relevance of their condition as cultural heritage are debated in opposition to the identity celebrations that also trigger.

Keywords: Heritage. Museum. Collections. Objects. Human bodies.

Montechiare, R. (2020). Pessoas mortas vivendo em museus: os 'objetos-humanos' do Museo Nacional de Antropología de Madrid. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20190056. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0056

Autora para correspondência: Renata Montechiare. Faculdade Latino-America de Ciências Sociais. SAIS Área 2-A, s./n., 1º andar, sala 120. Brasília, DF, Brasil. CEP 70716-900 (rmontechiare@gmail.com).

Recebido em 19/08/2019
Aprovado em 20/01/2020

CC BY

Contemporaneamente, somos cada vez mais surpreendidos por anúncios de renovações e transformações nos clássicos e novos museus de antropologia, especialmente na Europa. O marco dos anos 1980 – quando antropólogos, sociólogos e museólogos, particularmente, renovaram o interesse por estes museus como campo de estudos – parece revelar alguns de seus efeitos. Longe das pesquisas praticadas na virada do século XIX para o XX, tomando os museus como laboratórios, estes pesquisadores dedicam-se às suas atividades regulares e às narrativas expositivas (Clifford, 1988; Gonçalves, 1995). Por sua vez, o público frequentador parece perceber e acompanhar as mudanças encaminhadas.

A presente proposta adentra o debate sobre a exibição de corpos e partes de corpos humanos em museus nos dias de hoje. Prática relativamente comum em museus europeus de antropologia desde o século XIX (Dias, 2004), e também verificada neste período em outros espaços de sociabilidade, como necrotérios e cemitérios (Schwartz, 2001), sua pertinência atual vem sendo questionada contemporaneamente (Lohman & Goodnow, 2006; Kim, 2012; Jenkins, 2011; Montechiare, 2017).

Toma-se, aqui, como estudo de caso um 'objeto' exibido no Museo Nacional de Antropología de Madrid (MNA): a ossada de um homem diagnosticado com acromegalia e conhecido na cidade como 'gigante'. Sua exposição, na Sala de los Orígenes del Museo, integra um conjunto de objetos mórbidos que compõem a reprodução do gabinete de curiosidades do Dr. Velasco, fundador da instituição, em 1875. As interpretações sobre este corpo dentro do espaço expositivo do museu frente aos debates atuais, os mitos que o envolvem e sua recente patrimonialização por sua cidade natal constituem o escopo deste artigo.

Em 2011, uma exposição no Musée du Quai Branly, em Paris, reacendeu os registros históricos sobre exibição de seres humanos na Europa[1]. Na ocasião, discutiu-se sobre pessoas vivas ou mortas terem sido continuamente expostas, especialmente entre 1851 e 1958, em feiras e exposições universais e coloniais (Blanchard et al., 2011). Exibindo o 'exótico' e também o poderio colonial, pareciam interessadas em tipos 'mais selvagens' ou 'mais estranhos', algo como híbridos entre humanos e animais (Blanchard et al., 2011). Revisando a trajetória da disciplina antropológica, é possível considerar que os experimentos museológicos, como as maquetes e até mesmo os chamados 'zoológicos humanos' do mencionado período, tenham instigado a verificação *in loco* das condições, da heterogeneidade e da dissemelhança das populações das então colônias europeias. Esse movimento resultou na coleta de materiais que ainda hoje compõem as coleções de museus de antropologia e de ciências naturais pelo mundo.

Nesse sentido, o século XX passou a contar com normativas regulatórias da guarda, conservação e exibição do que o Conselho Internacional de Museus chama de "materiais sensíveis" (ICOM, 2004, p. 21), as quais foram cada vez mais acionadas, em função da ambiguidade e das controvérsias existentes em torno da exibição de restos mortais humanos, como veremos na sequência.

Como metodologia empregada na produção do presente trabalho, a pesquisa de campo no MNA e as observações lá realizadas foram centrais para identificar as mudanças na instituição e o reposicionamento dos objetos sob diferentes classificações ao longo dos anos. Entre 2010-2011 e 2015-2016, estive presente no referido museu realizando trabalho de campo, convivendo diariamente com funcionários da instituição e acompanhando as atividades do público visitante.

Especificamente entre 2010 e 2011, integrei a equipe do museu como bolsista[2] do Departamento de Difusión, quando realizei pesquisa sobre a coleção de América e dei suporte operacional às atividades

[1] "*Exhibitions: l'invention du sauvage*", Musée du Quai Branly, realizada entre 29 de novembro de 2011 e 3 de junho de 2012.

[2] Por meio do Programa Becas Endesa de Patrimônio Cultural, da Fundación Duques de Soria, Fundación Endesa e Ministerio de Cultura de España.

regulares de recepção de público[3]. Nestas ocasiões, acompanhava as visitas agendadas de grupos escolares, turistas e idosos (grupo específico, organizado e bastante frequente), algumas delas como parte do trabalho de observação do funcionamento destas atividades para avaliação do próprio museu. Em outros momentos, fotografava e apoiava o trabalho de monitores e oficineiros junto ao público. Como a pesquisa sobre a coleção de América enfocava os objetos escolhidos para serem exibidos, passava boa parte do tempo nas galerias e, assim, tive a oportunidade de presenciar e participar de conversas espontâneas com visitantes, orientá-los sobre algum objeto e receber seus comentários.

Já entre 2015 e 2016, o retorno ao campo se deu como pesquisadora de doutorado[4], sendo reintroduzida no museu por meus antigos colegas de trabalho, o que me garantiu acesso privilegiado aos espaços, inclusive em dias que o órgão permanecia fechado ao público. Tornei-me 'a bolsista que voltou' e que agora escrevia sobre o museu. Nesta etapa, a pesquisa se dedicou à documentação e à literatura produzida sobre e pelo museu ao longo de sua história, bem como à participação nos eventos promovidos. Deste modo, estive presente em cursos, palestras, abertura de exposições e visitas especiais, além de ter sido convidada pela direção do museu para entrevistar uma colaboradora de uma das exposições temporárias[5], que, na ocasião, estava em preparação.

O museu recebe visitas escolares de crianças e adolescentes cotidianamente. Durante as últimas duas décadas, desenvolveu programas educativos direcionados ao público escolar, esperando retorno no ano seguinte, com a procura por parte de outros estudantes. Ao chegar, há, entre eles, a expectativa comum: conhecer o famoso 'gigante', exibido na Sala de los Orígenes del Museo (Figura 1). "Agustín Luengo Capilla, 1849-1875 (26 años), 2,35 m, esqueleto humano. Extremadura. Grupo étnico: -. Materiales: hueso"[6]: são estas as informações disponíveis sobre o 'objeto'. Sua história mobiliza a imaginação sobre o ambiente espanhol do século XIX, com a narrativa de que era funcionário de um circo nômade e, em função da raridade de sua condição, recebeu a visita do criador do MNA, com a

Figura 1. Sala de los Orígenes del Museo. Foto: Renata Montechiare (2015).

[3] Além disso, promovi uma oficina de antropologia visual com jovens, que resultou em atividades no museu, saídas a campo pela cidade e uma exposição temporária, denominada "*Jóvenes fotógrafos urbanos*", aberta ao público em maio de 2011.

[4] Por meio de bolsa sanduíche da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

[5] "*Personas que migran, objetos que migran… desde Ecuador*", exposição temporária realizada pelo MNA entre 2 de dezembro de 2015 e 28 de fevereiro de 2016.

[6] FICHA DOMUS, nº de inventário CE5417. Museo Nacional de Antropología de Madrid.

oferta de dinheiro em troca da exibição de seu corpo no museu após sua morte[7].

No primeiro momento em campo, acompanhei o que se tornaria a etapa final de uma gestão de mais de duas décadas à frente do museu. A instituição havia organizado suas coleções, a reserva técnica e as exposições a partir da compreensão do novo cenário pós-redemocratização da Espanha, contando com uma equipe que ingressou a partir do final dos anos 1970 e ascendeu à direção. Neste ambiente, uma das propostas museográficas mais significativas produzidas foi a constituição da Sala de Antropología Física ou '*el gabinete de curiosidades del Dr. Velasco*'[8]. Para esta montagem, foram recuperados acervos de restos mortais humanos e animais das coleções originárias do museu que já não eram exibidos desde as primeiras décadas do século XX, quando a museografia produzida rompeu com as perspectivas evolucionistas, por não coadunarem com a ideologia do regime implantado a partir de 1939, com o fim da Guerra Civil (Romero de Tejada, 1977; Barañano & Cátedra, 2005). Com o retorno destes 'objetos' às vitrines, o resultado mais evidente foi a popularização do museu entre os habitantes de Madrid como o lugar onde se exibe o "esqueleto de um gigante" (Romero de Tejada, 1992; Folgado de Torres, 2013; Sánchez Gómez, 2014; Alonso Pajuelo, 2016). As visitas escolares realizadas regularmente desde os anos 1990 possivelmente ajudaram a reforçar esta ideia.

Já no segundo momento em campo, estive em contato com a nova equipe de direção (ingressada em 2013), que trouxe consigo outras perspectivas para a organização e a interpretação das coleções. A existência da Sala de Antropología Física não foi apenas compreendida como um espaço de grande ressonância (Gonçalves, 2005) entre o público do museu. Foi recuperada e reorganizada, excluindo elementos que pudessem contradizer as perspectivas adotadas a partir de então, sem, no entanto, considerar problemática a exibição de muitas de suas 'peças'[9]. Tive a oportunidade de acompanhar os resultados dos trabalhos para a celebração dos 140 anos do museu que, através da figura de *Agustín, el gigante*, conduziram novas apropriações sobre sua história. Foi apresentado um grande projeto de reprodução da estátua do corpo de Agustín, através de sua impressão em 3D para composição de um novo e pequeno museu em sua cidade natal, localizada 300 quilômetros a sudoeste de Madrid, na Espanha.

As lendas que acompanham a presença da ossada de Agustín no MNA tratam da anomalia humana de modo a suscitar e saciar a curiosidade mórbida, não apenas em sua exibição, mas em sua existência como acervo do museu. O corpo morto, no entanto, dialoga narrativamente com outros 'objetos' da coleção, como as vísceras, os crânios, os esqueletos de símios e as múmias. O cenário do cientificismo do século XIX é reencenado tomando o esqueleto como um 'homem-objeto', contemporaneamente usado para aproximar o público visitante da história da ciência deste período, em especial da antropologia física e da medicina.

Dadas as variações de pontos de vista sobre o simbolismo que envolve esse corpo, a pesquisa pretendeu perseguir os momentos em que sua presença foi reivindicada: vai da efervescência da medicina legal e da antropologia física e biológica, no contexto de virada do século XIX para o século XX, até a suposta capacidade de agregar identidades locais, tornando-se emblema da Comunidad Autónoma de Extremadura (Espanha), de onde é originário.

O contraste entre os dois momentos em campo possibilitou análises sobre a ressignificação de corpos humanos como 'objetos' a serviço de distintas leituras, e a forma como foram apropriados pelas exposições. Diante do cenário de questionamento das visões hegemônicas

[7] Sobre as lendas da vida de Agustín Luengo e a aquisição de seu corpo por Dr. Velasco, ver Sánchez Gómez (2014), Romero de Tejada (1992), Giménez Roldán (2012) e Folgado de Torres (2013).
[8] Ver Montechiare (2017).
[9] Sobre a posição do museu diante da questão, ver Alonso Pajuelo (2016).

dos museus como espaços privilegiados, detentores de conhecimento (Bennett, 1995), Agustín tornou-se caso de análise sobre seu uso como símbolo na esfera de construção de identidades locais e como emblema da história da ciência no contexto mais amplo europeu, sem, contudo, perder de vista seu caráter material de pessoa morta (Medeiros, 2014).

O TRATAMENTO DE 'PESSOAS' COMO 'OBJETOS'

Os questionamentos a respeito da pertinência da exibição de corpos humanos em museus europeus contemporâneos tiveram eco durante um curso[10] realizado pelo Museo Nacional de Antropología de Madrid. Sua atividade de encerramento consistiu em uma visita guiada pelas salas do museu, na qual o tema surgiu de maneira controversa, dividindo opiniões. Ao percorrermos a Sala de los Orígenes, presenciamos participantes manifestarem-se entre o fascínio produzido pela exposição e as dúvidas sobre os parâmetros éticos contemporâneos orientadores da curadoria.

A referida sala busca reproduzir cenograficamente o gabinete de curiosidades do Dr. Velasco, conforme poderia ter ocorrido em meados do século XIX. Os objetos que a compõem têm origem, portanto, nas primeiras coleções do MNA, e se somam a peças que foram acumuladas em seus 140 anos de história. Organizada de modo a diferenciar-se museograficamente das demais salas do museu, mais contemporâneas, a Sala de los Orígenes apresenta aos visitantes ossadas, tecidos e partes de corpos humanos e animais, além de máscaras mortuárias, bustos, estátuas e moldes originados em modelos humanos[11]. Considerados objetos do acervo do museu, estes são catalogados, acrescidos de identificação patrimonial e passam por longos, periódicos e variados processos de conservação e restauração. Os funcionários argumentavam que os exemplares considerados em 'melhor estado' eram os escolhidos para serem exibidos, prezando por sua 'contextualização', o que significa deter e oferecer ao público informações adequadas a seu respeito (Alonso Pajuelo, 2016).

O resultado obtido apresenta-se como uma sala escura, composta por estantes de madeira e vidro, remetendo ao ambiente científico dos colecionadores, cientistas e médicos europeus do século XIX. O contraste com as demais salas do museu se pressupõe evidente: as salas de Filipinas e Religiones Orientales, localizadas também no andar térreo, África, no segundo andar, e América, no terceiro, partem de museografias contemporâneas, que formatam a exibição por meio de ambiente fartamente iluminado por luz natural e artificial, paredes e suportes de objetos pintados de branco e disposição narrativa por agrupamentos temáticos[12].

Percorrendo esse ambiente cenográfico de um suposto gabinete de curiosidades do século XIX, os participantes do curso visitaram a coleção integrada por *el gigante*. Conheceram, em primeiro lugar, Agustín, sobre o qual todos já ouviram histórias. Junto à sua ossada, os visitantes também puderam conhecer a estátua de seu corpo, produzida ainda em finais do século XIX pelo Dr. Velasco; uma múmia guanche[13], exibida em uma espécie de cama de vidro justo ao lado de Agustín; as dezenas de crânios humanos, alvo de polêmicas trocas científicas entre o fundador do museu e seu colega francês, Paul Broca[14]; além de esqueletos de símios e outras peças representativas dos reinos vegetal e mineral.

[10] Ciclo de palestras realizado em novembro de 2015.

[11] Apenas um 'objeto-humano' é apresentado fora da Sala de los Orígenes: as *tsantsas* (cabeças reduzidas), na Sala de América.

[12] As salas foram reorganizadas e renomeadas a partir do ingresso do novo diretor, em 2013, e passaram a classificar os objetos expostos sob a mesma denominação: 'modo de vida, vida doméstica, vestido, ócio, religião', exceto a Sala de los Orígenes, dada sua especificidade.

[13] Múmia originária das Ilhas Canárias, Espanha.

[14] Pedro González de Velasco foi acusado da exumação ilegal de crânios de um cemitério localizado no País Vasco, onde adquiriu uma propriedade, após autorização local. Seus detratores afirmam que a exploração de Velasco na região resultou no colecionamento de crânios que ainda hoje o MNA exibe, e também na remessa ilegal a Paul Broca, em Paris (Giménez Roldán, 2012; Schiller, 1979).

O efeito produzido pela sala sugere o deslocamento temporal dos visitantes ao ambiente científico do século XIX, em que esses 'materiais' eram a base dos estudos da medicina e antropologia física. Lidar cotidianamente com corpos através de exumações, dissecações e embalsamento era parte do trabalho de pesquisadores como Dr. Velasco. Posteriormente, esses exemplares tornavam-se objeto da curiosidade leiga. As 'peças', então, eram exibidas ao público amplo junto às mais variadas coleções. Amplia-se, assim, o escopo da produção de conhecimento relacionado aos museus, antes restrito a especialistas, e que se torna aberto à sociedade como um todo (Bennett, 2005).

Em uma primeira aproximação ao tema, parece interessante o fato de os 'objetos' dessa sala ganharem apelidos, narrativas e personalidade, como se estivessem vivos, o que aponta para a fluidez da interpretação proposta pelo museu. Funcionários e visitantes mencionavam Agustín e outras 'peças' em um contexto que os classificavam como híbridos entre humanos e não humanos (Latour, 1994), por variarem entre comentários sobre o homem e a que se dedicava antes de sua morte, bem como seu percurso depois de morto, quando tornou-se 'objeto' do acervo do museu. O relacionamento com estes 'objetos' parecia permeado pela liminaridade entre, por um lado, reconhecê-los como materiais de pesquisa e símbolos de um passado da história da ciência e, por outro, deparar-se com o assombro de identificá-los com um humano e até mesmo imaginar-se ocupando seu lugar.

Diante da coleção de múmias, partes de corpos, bustos e outros 'objetos-humanos' na sala, Agustín se sobressaía como personagem. Era o único com nome e sobrenome, com lendas e narrativas apaixonadas sobre sua vida. Ao abordar sua história, o museu deixava à mostra a instabilidade de interpretá-lo como acervo. Em determinadas circunstâncias, os visitantes pareciam dar-se conta por instantes de que o que observavam através das vitrines era algo como eles mesmos: pessoas que um dia caminharam, comeram, dormiram, choraram e sorriram. Estas tornaram-se as primeiras pistas identificadas em campo de que alguma coisa parecia sair do lugar. A proposta de enxergá-lo como peça de museu se desencaixava diante das lendas sobre sua biografia, afinal, tratava-se de uma pessoa morta exibida em uma vitrine. De maneira mais explícita, as crianças demonstravam esse desconforto através do medo, do riso e até de desmaios.

Assim, o material de campo sobre a presença do gigante Agustín no MNA sugere investigar mais a fundo as implicações da exibição destes 'objetos', apontando para sua condição híbrida e instável (Latour, 1994) entre ser ou não considerado 'humano'. Como 'humano', Agustín é visto e reconhecido como detentor de memória, biografia e direitos; como 'peça de museu', demanda tratamento diverso, como manutenção e conservação material de suas partes. Em ambos os casos, a noção de propriedade está presente, pois permanece classificado como acervo do MNA, e ordena argumentos de revisão da exibição pública ou restituição.

Conforme comentado anteriormente, as últimas três décadas foram responsáveis pela pesquisa assídua em museus e coleções antropológicas, resultando em descobertas e revisões éticas pós-coloniais (Dias, 2004; Barañano & Cátedra, 2005; Jenkins, 2011). A categorização como 'material sensível' atribuída pelo Conselho Internacional de Museus (ICOM) aos corpos e às partes de corpos humanos faz parte da regulação e da acomodação destes acervos frente às revisões, haja vista o peso da opinião pública diante de sua exibição em alguns conhecidos casos[15]. As orientações passam pela afirmação da legitimidade da guarda destes patrimônios por instituições dedicadas à pesquisa e à educação, afastados da 'curiosidade mórbida' (Revista Museu, n.d.). Sem delimitar precisamente as margens desta afirmação, o órgão entende que sua exibição deve ser ocasional, sem,

[15] Ver Parkinson (2016) e Antón (2009).

contudo, abrir mão da ética profissional e do respeito à dignidade humana para com a pessoa, o grupo étnico e suas crenças (Revista Museu, n.d.).

Diante dos questionamentos sobre a pertinência da exibição pública de restos mortais, existem acordos e estudos em curso que visam apurar e interceder junto aos governos, instituições e populações nativas expropriadas dos restos mortais de seus antepassados[16]. Tais mediadores atuam em um campo difuso entre problemas relativos à exibição dos corpos e à sua repatriação. A restituição destes 'patrimônios'[17] tornou-se tema polêmico para museus e colecionadores contemporâneos, em função da abertura de precedentes jurídicos em favor das comunidades autóctones[18], o que, na prática, significa rever e reconsiderar boa parte do acervo de importantes museus, especialmente dos países ex-colonizadores.

Analisando casos de reivindicação e restituição de restos mortais perante a legislação norte-americana, J. Barbosa e M. Barbosa (2013) argumentam sobre o caráter contínuo de profanação destes corpos, quando permanentemente conservados e exibidos por instituições, como museus e universidades. Ininterruptamente os descendentes seriam ofendidos pela permanência de seus antepassados como objetos de coleções públicas. Nesse sentido, a controvérsia de seu uso público e visível leva as alegações a perpassarem posicionamentos também políticos, e não apenas jurídicos. Ponderam que, ainda que haja o reconhecimento de desvio de conduta ética do passado por parte dos campos científicos e até mesmo das instituições, o imbróglio permanece com difícil solução:

> Como é possível quantificar os prejuízos e danos morais causados pelas violações e profanações cometidas? É possível e deve-se fazer isso? Sobre quem recairia então essa responsabilidade? Quais deveriam ser os "critérios" e as estratégias em vista de uma reparação pelas perdas experimentadas? (J. Barbosa & M. Barbosa, 2013, p. 72).

Torna-se evidente o incômodo em transpor a fronteira que determina o que é ético e o que não é ao serem utilizados humanos em pesquisas e exposições (Grisotti, 2015)[19].

Contudo, a presença de Agustín no museu traz também a dimensão sobre-humana como um forte dado etnográfico, conforme atestam as experiências dos visitantes, especialmente as mencionadas crianças, em visitas escolares. Desta forma, em uma aproximação aos argumentos que atravessam a experiência de encontrar seres humanos exibidos pela Sala de los Orígenes do MNA, identificamos aspectos que recaem sobre as supostas 'vidas' destes 'objetos'. Mais especificamente, as coleções humanas pareciam compartilhar três 'vidas' diferentes: a 'vida' em vida, quando exerciam plenamente suas funções; a 'vida' depois de morto, repleta de procedimentos e classificações, ao tornarem-se patrimônio de museus; e a 'vida' sobrenatural, esta que supostamente era capaz de exercer algum tipo de estímulo ou efeito sobre o expectador. Agustín, este 'homem-objeto', surpreende pela capacidade de desafiar as interpretações propostas, posicionar-se liminarmente entre as categorias e mediar relações entre morte e vida (Pomian, 1984).

Ao contrário das demais 'peças' exibidas no MNA, *el gigante* está longe de ser anônimo. O curso reacendeu controvérsias sobre seu rastro pelo país nas últimas décadas do século XIX, quando, acredita-se, era exibido

[16] Alguns deles: *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA), nos EUA; *Human Tissue Act*, no Reino Unido; *Guidance for the Care of Human Remains in Museum*, no Reino Unido; *Royal Commission on Aboriginal Peoples*, no Canadá; *Tribal Directory Assessment Tool*, nos EUA.

[17] Um caso brasileiro tornado célebre trata dos pedidos de restituição dos crânios 'botocudos' guardados por museus e universidades alemães. Ver Neher (2017).

[18] Como no conhecido caso do Museu de Roen, na França, sobre a devolução da *toi moko* (cabeça tatuada) Maori, em 2007. Os restos mortais foram finalmente devolvidos à Nova Zelândia, em cerimônia no Musée du Quai Branly, através de uma exposição com 'curadoria nativa' maori em 2012. Ver Vincent (2015).

[19] O Brasil passou recentemente por um longo processo de debates sobre os protocolos éticos para pesquisa com seres humanos em áreas que se utilizam de métodos e técnicas diferentes da biomedicina. Ver Grisotti (2015).

como atração exótica em um circo, devido à sua altura descomunal para o país, na época[20]. Estas narrativas biográficas naturalizam sua atual condição de espetáculo em uma certa continuidade entre o que praticava em vida e a atividade desempenhada ainda hoje por seu corpo morto, presente em uma sala de museu.

Aparentemente, a exibição de sua imagem corrobora a ideia da hierarquia dos sentidos, conforme estudada por Haraway (1989), em que a visualidade do aspecto humano dos objetos constrói o que vem a ser considerado 'real'. Algo como se corpos humanos mortos e alterados em sua estrutura original através de processos científicos demandassem recuperar parte de sua humanidade, garantida pelas técnicas dedicadas a torná-la reconhecível para quem os observa. Não fossem processos como embalsamento e taxidermia, estes exemplares perderiam sua capacidade de comunicar 'humanidade', despindo-se de características que os tornam visivelmente pessoas. Acionar a visão em detrimento dos demais sentidos tornou-se recurso fartamente utilizado pela ciência desde o século XIX, conforme analisado por Haraway (1989), a partir dos métodos de dissecação, embalsamento e mumificação de corpos.

De um outro ponto de vista, Fonseca e Garrido (2016) analisam a perda da condição humana com a retirada de tecidos e pedaços de ossos de corpos mortos em laboratórios de perícia forense, e que, justamente por sua aparência e condição, são destituídos de humanidade, passando a objeto, material de pesquisa e, finalmente, lixo. Durante a pesquisa de campo no MNA, ouvi relatos a respeito da pele de Agustín, cuidadosamente retirada e conservada por Dr. Velasco, que teria revestido o molde de gesso, produzido na ocasião da morte do 'gigante'. Conta-se que, embora a estátua e o esqueleto estejam conservados e expostos, a pele 'se perdeu' ao longo do tempo. Possivelmente, teria sido descartada em uma das diversas reformas sofridas pelo edifício, considerada pouco relevante como acervo da instituição.

Ainda que a visualidade, de acordo com Haraway (1989), ocupe o primeiro plano hierárquico entre os sentidos que confirmam humanidade a estes corpos no contexto científico de finais do século XIX, os dados de campo trouxeram outra perspectiva na atribuição de valor e reconhecimento dos 'objetos' como algo além de patrimônio. Nas observações realizadas no MNA, episódios esporádicos revelaram a instabilidade conceitual dos corpos e partes de corpos humanos expostos na Sala de los Orígenes. Estes apontavam para a sutil e eficaz mudança de percepção dos visitantes a respeito do que viam.

Em algumas ocasiões, em dias mais quentes ou quando ocorria algum problema técnico no ar condicionado da Sala, se elevava a temperatura interna e, logo em seguida, era possível perceber a troca de olhares entre os visitantes do espaço. Algo como se, de um momento a outro, aquelas 'peças de museus' ganhassem outra conotação. O cheiro que os 'objetos' exalavam trazia ao presente sua dimensão material de cadáver. A presença na sala tornava-se indesejada, incômoda e, por vezes, constrangedora. Diante da rápida identificação do problema por parte dos funcionários, a temperatura era reduzida, desaparecendo o odor tão característico de um "cemitério de luxo onde se enterra em pé", como o museu já fora acusado (Giménez Roldán, 2012, p. 252).

Situações como esta, observadas durante a pesquisa de campo, expõem a instabilidade das classificações submetidas às coleções. Como se pudessem fugir a qualquer momento da interpretação proposta, os corpos eram continuamente inscritos em narrativas que assegurassem a irrefutabilidade de sua condição de objeto. O trabalho permanente de adequação da moldura, como

[20] Luis Ángel Sánchez Gómez, pesquisador, em palestra no curso no Museo Nacional de Antropología, de Madrid, em 2015, contesta as fontes de informações sobre Agustín Luengo Capilla anteriores à sua chegada em Madrid, em 1875, documentada pela imprensa local.

nos ensina Miller (2013), é indispensável para afastar as controvérsias, uma vez que, quanto mais inadequada, mais visível e, portanto, mais vulnerável.

Ainda que leigos considerem o cheiro dos mortos como algo característico, quem com eles lida cotidianamente identifica que podem conter variações, sendo parte do conjunto de evidências de impureza tanto dos restos mortais em si, quanto dos lugares onde são depositados (Medeiros, 2014). Evitá-lo, portanto, é essencial para que os 'objetos' se mantenham nesta condição.

No entanto, é justamente a confusão entre ser objeto e ser pessoa morta que dá sentido à sua exibição contemporânea. Se, por um lado, pode ser esperado que restos mortais apresentem odores, insetos, fungos e manifestem seu estado de decomposição orgânica, por outro, as técnicas de manutenção e conservação mantêm o corpo em uma forma aparentemente estável, endossando a classificação atribuída pelo museu.

A pureza e suas classificações foram estudadas por Douglas (1991), que as inscreveu como categorias sob um sistema em que qualquer indicação ambígua tende a ser harmonizada com o conjunto. Uma vez estando os objetos situados em posições bem definidas, segundo a autora, eles integrarão o esquema. Caso contrário, passam a ser rejeitados como "indicações discordantes" (Douglas, 1991, p. 31), se não forem, contudo, adequados à condição de ambíguos e internalizados na relação com seus pares. Como nas coleções humanas do MNA, tudo funciona de modo que estes 'objetos' sejam interpretados como objetos, suprimindo da narrativa o que possa questionar essa condição.

No caso em estudo, a estratégia parece ser revisitar o ambiente científico do século XIX através de uma cenografia que reproduz seus símbolos, revive suas práticas e produz contraste com os dias atuais. Quase despercebidamente, o museu resolve o 'problema' sobre qual destino dar às suas coleções mais antigas, pouco usuais contemporaneamente, e ainda explora o exotismo e a morbidez através dos 'objetos'.

PATRIMONIALIZAÇÃO DE CORPOS HUMANOS

Nos últimos meses da pesquisa de campo, havia uma nova exposição temporária no *hall* central do MNA: a exibição da estátua de Agustín como foco principal. Tradicionalmente, sua estátua fica exposta ao lado do esqueleto na Sala de los Orígenes, mas, desta vez, estava logo na entrada do museu, cercada de pequenos papéis coloridos com desenhos das crianças visitantes. Sua popularidade entre o público escolar é notável.

No entanto, era possível perceber que aquela não era a antiga e conhecida estátua, produzida na década de 1870 pelo Dr. Velasco. Era uma segunda estátua, mais nova, produzida por uma impressora 3D, com seus braços e pernas íntegros (Figura 2). A exposição temporária exibia informações históricas e supostos objetos pessoais de

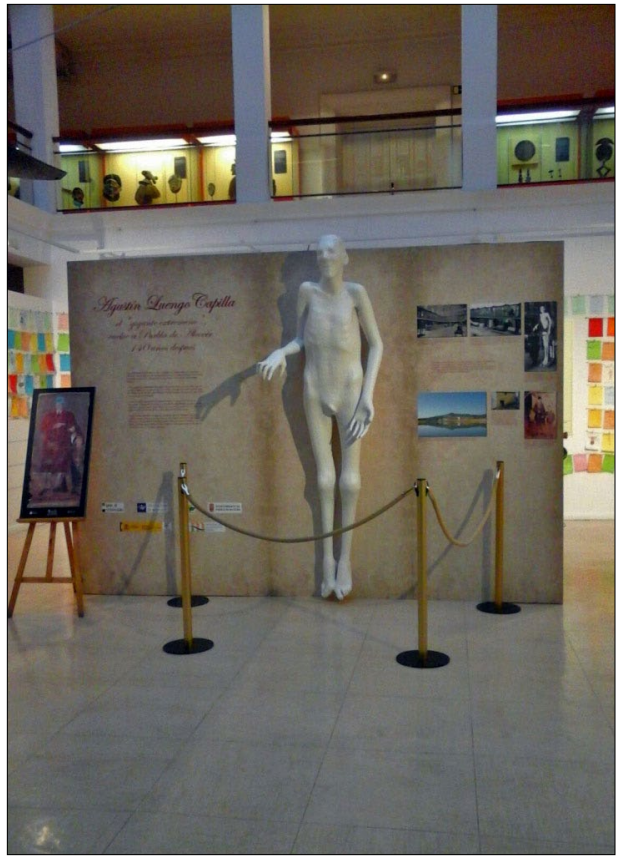


Figura 2. Nova estátua de Agustín no *hall* central do MNA. Foto: Renata Montechiare (2015).

Agustín, seu chapéu, bengala, botas e cartazes do circo do qual teria feito parte. A província de Badajoz, na Comunidad Autónoma de Extremadura, havia encomendado a confecção da nova estátua com destino à cidade natal do 'gigante', Puebla de Alcocer.

Tratava-se do anúncio público do museu que seria inaugurado em sua homenagem naquela cidade. Durante os meses que antecederam o projeto de confecção da nova imagem de Agustín, Puebla de Alcocer ganhou uma sala provisória para abrigar os registros de seu conterrâneo ilustre. Completados 140 anos de sua morte, o projeto museológico aproximava-se mais da perspectiva 'educativa' do museu moderno (Bennett, 2005) do que das feiras do século XIX. O que estava em questão, apesar do ícone que a estátua evidenciava, não era mais o corpo exótico de Agustín, mas sua fama como personagem de um importante museu de Madrid.

Além das botas em exibição temporária, havia um exemplar em bronze disposto na Sala de los Orígenes junto à antiga estátua. Tratava-se de uma doação do novo museu ao antigo, como um vínculo que os mantém conectados, em função daquela presença. Conta-se no MNA que as botas foram um presente do Rei Alfonso XII a Agustín, na ocasião de sua chegada a Madrid, em 1875, quando o teria recebido na corte, interessado no alvoroço que sua altura causava. Solidário à convalescença do 'gigante', o Rei teria autorizado a confecção dos sapatos adaptados ao seu tamanho. A exposição apresenta, inclusive, uma fotografia atribuída ao Rei, com Agustín e sua mãe, embora existam controvérsias sobre o homem fotografado ser, de fato, o Rei, assim como questionam-se os demais pertences e a veracidade das informações sobre a vida de Agustín antes de sua chegada a Madrid (Sánchez Gómez, 2014).

Entretanto, as críticas históricas parecem pouco interessar aos moradores da Comunidad Autónoma da Extremadura, pois, além do projeto do museu, tomaram suas botas como troféu de reconhecimento às personalidades do ano no país, nascidas naquela localidade. O *Prémio Gigante Extremeño* é concedido a pessoas e instituições em destaque no ano desde 2012[21].

Passado mais de um século, Agustín ganha *status* de patrimônio em sua comunidade de origem. Sua trajetória, seu corpo e as lendas que o cercam mantêm aceso o interesse em sua história ainda nos dias de hoje. Não fosse significativo o fato de o Museo Nacional de Antropología, de Madrid, ser conhecido na cidade por exibir o corpo de um gigante, publicações recentes sobre este homem (Giménez Roldán, 2012; Folgado de Torres, 2013) demonstram que, ainda que controversa, a exibição de pessoas mortas em museus está longe de ter seu fim decretado.

Nesse caso, parece haver um tipo de reciprocidade: Agustín faz do MNA um museu pitoresco e famoso na cidade, e o MNA faz de Agustín um patrimônio cultural respeitado por seus conterrâneos. Por mais críticas às violações de direitos humanos e ruptura de protocolos éticos contemporâneos que este caso possa suscitar, os visitantes do MNA permanecem perguntando por Agustín tão logo chegam ao museu. Este dado induz a novas inquietações sobre com quem os museus contemporâneos pretendem dialogar, e em que sentido orientam suas narrativas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho pretendeu levantar as peculiaridades da destinação de coleções de restos humanos depositados em museus e universidades, fruto de metodologias científicas de um passado recente. Patrimônios detêm características especiais que fazem com que não sejam passíveis de supressão sem questionamentos. Nesse sentido, os museus têm em suas mãos a responsabilidade de dotar de sentidos contemporâneos acervos de tempos em que as

[21] Os premiados podem ser conhecidos no *site* do projeto "El Gigante Extremeño" (2015).

instituições se inscreviam em contextos variados e muitas vezes contraditórios às expectativas atuais. Abordá-los, portanto, requer reconstruir narrativas e pressupõe lidar com discursos em disputa, que se organizam em torno de representações, autenticidade e memórias, individual e coletiva (Gonçalves, 2002).

Verificamos, em Madrid, um caso particular que ajuda a pensar sobre os desafios da classificação de coleções humanas em museus. De um lado, instituições e seus acervos com obrigações de manutenção, conservação e exibição de seus objetos. Sejam eles humanos ou não. De outro, pessoas mortas e seus descendentes que reivindicam inumação adequada, de acordo com suas crenças e direitos. No meio de tudo isso, uma pequena vila de moradores que, ao contrário, entende que o lugar do corpo de Agustín é mesmo o museu, onde torna-se ilustre e representativo de toda uma comunidade.

Constatamos que as reproduções de gabinetes de curiosidades, como a proposta pelo Museo Nacional de Antropología, de Madrid, se organizam visualmente de modo a dar a perceber ao visitante seu propósito cenográfico, de ambientação dos primórdios da disciplina antropológica. Sua persistência como recurso museográfico dialoga pedagogicamente com a história dos museus e da ciência, além de produzir contraste visual e conceitual com as demais salas de exposição e com a antropologia contemporânea.

No entanto, aparentemente, os que interagem com 'objetos' como Agustín e seus companheiros de exibição, em algumas circunstâncias, os reconhecem como 'ex-pessoas', e daí as reações curiosas que eles provocam. Estes 'objetos' requerem uma série de elaborações por parte dos funcionários que com eles lidam cotidianamente. Trata-se de operações permanentes de trânsito entre humano e não humano, no duplo sentido do 'homem-objeto'. Nesse percurso entre acionar uma ou outra classificação, surgem acusações diversas que atravessam os museus, seus planos e sua legitimidade de permanecer exibindo suas coleções.

O uso simbólico do corpo de '*Agustín, el gigante*' pelo MNA, reformando a exposição permanente para dar sentido contemporâneo à ressonância produzida (Gonçalves, 2005), contrasta com as polêmicas solicitações de repatriação de restos mortais por parte de descendentes e representantes dos locais de origem. Entendendo que os patrimônios se inscrevem nas controvérsias e na atribuição de sentidos particulares aos objetos, o caso em Madrid nos instiga a pensar sobre as particularidades vivenciadas pelos museus. Detentores de coleções humanas são alvos frequentes de críticas sobre seus acervos em exibição ou não, e deparam-se com casos em que é justo o fato de estar em um museu na capital do país que faz com que a memória de um 'objeto' seja digna de ser enaltecida. Mais: torna-se emblema de toda uma região. Tudo indica que, ao contrário do que muitas vezes parece, os museus permanecem influentes e cumprem importante papel na sociedade.

AGRADECIMENTOS

Renata Montechiare foi bolsista do Departamento de Difusão do MNA através do Programa Becas Endesa de Património Cultural (2010/2011) e bolsista CAPES por meio de doutorado sanduíche (2015/2016), ambas na Espanha.

REFERÊNCIAS

Alonso Pajuelo, P. (2016). La exposición de restos humanos en museos: el caso de las *tsantsas* (cabezas reducidas). *Anales del Museo Nacional de Antropología*, (18), 109-141.

Antón, J. (2009, agosto 18). Alphonse Arcelin, el 'libertador' del Negro de Banyoles. *El País*, Necrológicas. Recuperado de https://elpais.com/diario/2009/08/18/necrologicas/1250546401_850215.html

Barañano, A., & Cátedra, M. (2005). La representación del poder y el poder de la representación: la política cultural en los museos de Antropología y la creación del Museo del Traje. *Revista Política y Sociedad, 42*(3), 227-250.

Barbosa, J. M. A. & Barbosa, M. A. (2013). As coleções arqueológicas e museológicas face às reivindicações internacionais: recuperação de objetos rituais, restituição e reinumação de restos mortais. *Direito, Estado e Sociedade,* (43), 65-92.

Bennett, T. (1995). *The birth of the museum: history, theory, politics*. London: Routledge.

Bennett, T. (2005). Civic laboratories: museums, cultural objecthood and the governance of the social. *Cultural Studies, 19*(5), 521-547. doi: https://doi.org/10.1080/09502380500365416

Blanchard, P., Boëtsch, G., & Snoep, N. J. (2011). *Exhibitions*: *l'invention du sauvage*. Paris: Actes Sud.

Clifford, J. (1988). On collecting art and culture. In J. Clifford, *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art* (pp. 215-251). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Conselho Internacional de Museus (ICOM). (2004). *Código Deontológico do ICOM para Museus*. [21ª Assembleia Geral]. Seul. Recuperado de http://icom-portugal.org/multimedia/C%C3%B3digoICOM_PT %202009.pdf

Dias, N. (2004). *La mesure des sens: les anthropologues et le corps humain au XIXe siècle*. Paris: Aubier.

Douglas, M. (1991). *Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70.

El Gigante Extremeño (2015). Premios. Recuperado de https://agustinluengocapilla.com/premios/

Folgado de Torres, L. C. (2013). *El hombre que compraba gigantes: la historia más alucinante duerme en un museo*. Madrid: Áltera.

Fonseca, C., & Garrido, R. (2016). Lixo, restos humanos e genética forense: o caso de um laboratório de polícia no Rio de Janeiro. In C. Rial (Org.), *O poder do lixo: abordagens antropológicas dos resíduos sólidos* (pp. 399-420). Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.

Giménez Roldán, S. (2012). *El doctor Velasco: leyenda y realidade en el Madrid decimonónico*. Madrid: Editorial Creación.

Gonçalves, J. R. S. (1995). O templo e o fórum: reflexões sobre museus, antropologia e cultura. In M. Chuva (Org.), *A invenção do patrimônio: continuidade e ruptura na constituição de uma política oficial de preservação no Brasil* (pp. 55-66). Rio de Janeiro: MinC.

Gonçalves, J. R. S. (2002). Monumentalidade e cotidiano: os patrimônios culturais como gênero de discurso. In L. L. Oliveira (Org.), *Cidade: história e desafios* (pp. 108-123). Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas.

Gonçalves, J. R. S. (2005). Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos, 11*(23), 15-36. doi: https://doi.org/10.1590/S0104-71832005000100002

Grisotti, M. (2015). A ética em pesquisa com seres humanos: desafios e novas questões. *Revista Brasileira de Sociologia, 3*(5), 157-175. doi: https://doi.org/10.20336/rbs.98

Haraway, D. (1989). Teddy Bear Patriarchy: taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-36. In *Primate visions: gender, race, and nature in the world of modern science*. New York, London: Routledge.

Jenkins, T. (2011). *Contesting human remains in museum collections: the crisis of cultural authrority*. New York: Routledge.

Kim, J. H. (2012). Exposição de corpos humanos: o uso de cadáveres como entretenimento e mercadoria. *Mana, 18*(2), 309-348. doi: https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000200004

Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Lohman, J., & Goodnow, K. (Eds.). (2006). *Human remains and museum practice*. Paris: Unesco.

Medeiros, F. (2014). Visão e o cheiro dos mortos: uma experiência etnográfica no Instituto Médico-Legal. *Cadernos de Campo,* (23), 77-89.

Miller, D. (2013). *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar.

Montechiare, R. (2017). *Museus em transformação: antropologia e descolonização nos museus de Madrid e Barcelona* (Tese de doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Neher, C. (2017, março 7). Crânios de indígenas brasileiros, controverso legado colonial alemão. *DW Notícias*. Recuperado de http://www.dw.com/pt-br/cr%C3%A2nios-de-ind%C3%ADgenas-brasileiros-controverso-legado-colonial-alem%C3%A3o/a-37827083

Parkinson, J. (2016, janeiro 11). Sarah Baartman: a chocante história da africana que virou atração de circo. *BBC News Brasil*. Recuperado de https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160110_mulher_circo_africa_lab

Pomian, K. (1984). Colecção. In *Enciclopédia Einaudi* (Memória-História, Vol. 1) (pp. 51-86). Porto: Imprensa Nacional.

Revista Museu (n.d.). *1986/ICOM - Código de Ética Profissional*. Recuperado de https://www.revistamuseu.com.br/site/br/legislacao/museologia/4890-1986-icom-codigo-de-etica-profissional.html

Romero de Tejada, P. (1977). La antropología española y el Museo Nacional de Etnología (1875-1974). In M. Rivera (Coord.), *Antropología de España y America* (pp. 295-322). Madrid: Editorial Dosbe.

Romero de Tejada, P. (1992). *Um templo a la ciência: historia del Museo Nacional de Etnologia*. Madrid: Ministério de Cultura.

Sánchez Gómez, L. Á. (2014). El Museo Antropológico del Doctor Velasco (anatomía de una obsesión). *Anales del Museo Nacional de Antropología,* (16), 265-297.

Schiller, F. (1979). *Paul Broca: founder of french anthropology, explorer of the brain*. Berkeley: University of California Press.

Schwartz, V. R. (2001). O espectador cinematográfico antes do aparato do cinema: o gosto do público pela realidade na Paris fim de século. In L. Charney & V. R. Schwartz (Orgs.), *O cinema e a invenção da vida moderna* (pp. 411-440). São Paulo: Cosac & Naif.

Vincent, N. (2015). *Paris, Maori: o museu e seus outros – curadoria nativa no Quai Branly*. Rio de Janeiro: Editora Garamond.

Bento Rodrigues e a memória que a lama não apagou: o despertar para o patrimônio na (re)construção da identidade no contexto pós-desastre

Bento Rodrigues and the memory that the mud did not erase: the awakening to heritage in the (re)construction of identity in the post-disaster context

André Fabrício Silva[I] | Priscila Faulhaber[II]

[I]Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

[II]Museu de Astronomia e Ciências Afins. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Resumo: O presente artigo tem por objetivo debruçar-se, a partir do desastre ocorrido em 2015 no subdistrito de Bento Rodrigues, na cidade de Mariana, em Minas Gerais, em como a ideia de patrimônio é usada para construir, reconstruir e negociar as identidades, os valores e os significados sociais e culturais no contexto pós-desastre. Sob uma perspectiva que se baseia no entrecruzamento de emoções patrimoniais, usos do patrimônio, nostalgia do patrimônio e lugares de memória, busca-se apreender de que maneira essas noções se configuram nas ações de luta por reparação que se estabeleceram a partir do desastre. Consideramos esses elementos constituintes fundamentais para compreender como a comunidade de Bento Rodrigues se mobilizou a partir de um entendimento de patrimônio despertado pela perda do território e concebido como mecanismo de reivindicação de direito à memória.

Palavras-chave: Bento Rodrigues. Patrimônio. Memória e identidade. Desastre.

Abstract: This work aims to examine, from the disaster that occurred in 2015 in Bento Rodrigues, in the city of Mariana-MG, how the idea of heritage is used to construct, reconstruct, and negotiate identities, values, social and cultural meanings in the post-disaster context. From a perspective of intersection of heritage emotions, uses of heritage, nostalgia of heritage and places of memory, the purpose is to apprehend in what way these notions are configured in the actions of struggle for remediation that established from the disaster. We consider all these elements as fundamental components for the knowledgee of how the community of Bento Rodrigues mobilized from an understanding of heritage awakened by the loss of territory and conceived as a mechanism for claiming the right to memory.

Keywords: Bento Rodrigues. Heritage. Memory and identity. Disaster.

Silva, A. F., & Faulhaber, P. (2020). Bento Rodrigues e a memória que a lama não apagou: o despertar para o patrimônio na (re)construção da identidade no contexto pós-desastre. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20200126. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0126.

Autor para correspondência: André Fabricio Silva. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Av. Pasteur, 296 – Urca. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. CEP 22290-240 (andrefabricio.ufop@gmail.com).

Recebido em 05/11/2019
Aprovado em 20/01/2020

CC BY

INTRODUÇÃO

Um amplo debate tem se estabelecido sobre o conceito de atingidos no Brasil. É uma categoria em disputa, cuja noção central, conforme aponta Vainer (2008), é determinada pelo processo de reconhecimento de um grupo social específico, família ou indivíduo, como atingido por empreendimentos cujo reconhecimento legal estabelece algum tipo de ressarcimento ou indenização, reabilitação ou reparação (Vainer, 2008). Tal categoria surge em meio ao grande número de barragens construídas no Brasil a partir da década de 1950, para atender à crescente demanda de produção de energia elétrica, culminando na construção de diversas usinas hidrelétricas no território brasileiro (Silva & Silva, 2011).

Esse empreendimento visa à apropriação e à reprodução dos espaços sob a lógica desenvolvimentista e exploratória dos recursos naturais, não levando em conta as populações que habitam esses espaços e as relações de afetividades materiais e imateriais que envolvem toda a prática da territorialização. Nessa dinâmica, a população atingida pode ser entendida pela mesma concepção de identidade coletiva, a de atingidos por barragens, que se caracteriza pela perda de terras para o empreendimento, cujo resultado é o deslocamento do espaço de sociabilidade estabelecido (M. Santos, 2015).

Embora essa categoria esteja ligada à concepção, à implantação e à operação de projetos hidrelétricos, ela representa uma categoria social em disputa. Para Vainer (2008), a noção de atingido varia no tempo e no espaço, conforme o contexto político e cultural. Nesse sentido, ampliamos a noção de atingido para compreendê-lo não só a partir do impacto da remoção 'planejada', mas também a partir da lógica do desastre envolvendo barragens. Pensado como um dos 'estados possíveis do real', o desastre é definido como um ". . . acontecimento que desorganiza a ordem social, cultural, econômica e política de uma coletividade, a ponto de que esta não é capaz de reorganizar-se de forma espontânea e autônoma" (Taddei, 2016).

As pessoas comumente denominadas de atingidas, dentro do espectro da tragédia, enfrentam uma situação limite de abandono do território, sendo obrigadas a abdicarem de suas terras, de seus costumes e de suas tradições. São forçadas não somente a se adaptarem a uma nova realidade e a um novo lugar, mas também a reconstruírem seus laços familiares e sociais em um novo território. De acordo com Haesbaert (2004), o território seria um lugar dotado de territorialidade marcada por um caráter de apropriação sobre determinado local. Nesse sentido, o território é visto como simbólico e com valor de uso como espaço de trocas de afetos. Haesbaert (2004) afirma, pois, que o território envolve sempre ao mesmo tempo uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de 'controle simbólico' sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação) e uma dimensão mais concreta de caráter político-disciplinar: a apropriação e a ordenação do espaço como forma de domínio e de disciplinarização dos indivíduos (Haesbaert, 2004).

Diante das acepções apresentadas, pretendemos tratar de um rompimento de barragem específico, que gerou o deslocamento de praticamente 600 pessoas do seu território, gerando impacto significativo na vida desses indivíduos, destruindo o tecido social e provocando, assim, a perda dos seus referentes de identidade. Destacamos como o desastre despertou uma vivência do patrimônio perdido nos atingidos, evidenciando que os usos e as apropriações do patrimônio demonstram uma tentativa de reconectar uma identidade destruída, estabelecida por meio da memória coletiva e individual.

A tragédia aqui elencada ocorreu no ano de 2015 na cidade de Mariana, Minas Gerais, mais especificamente no subdistrito de Bento Rodrigues, localizado a 35 km da cidade. No dia 5 de novembro, por volta das 16 h e 20 min, a barragem do Fundão, da mineradora Samarco Mineração S.A. – um empreendimento conjunto das maiores empresas de mineração do mundo, a brasileira

Vale S.A. e a anglo-australiana BHP Billiton –, sofreu uma ruptura e entrou em colapso. Com isto, cerca de 34 milhões de m^3 de rejeitos de minério desceram a encosta em direção a Bento Rodrigues (Brito, 2016). O enorme volume de rejeitos destruiu completamente o subdistrito de Bento Rodrigues, afetando também os distritos vizinhos de Paracutu de Baixo, Gesteira, Barra Longa e algumas comunidades no distrito de Camargos. Os rejeitos seguiram contaminando os rios Doce, Gualaxo do Norte e do Carmo, chegando até o litoral do Espírito Santo. A maior tragédia ambiental do Brasil deixou 35 cidades de Minas Gerais em situação de emergência ou em calamidade pública, afetando quatro municípios no estado do Espírito Santo.

O subdistrito de Bento Rodrigues, também conhecido como comunidade de Bento Rodrigues, devido à sua proximidade com a barragem, foi o primeiro a receber o impacto da onda de rejeitos. A violência da enxurrada foi tão forte que a pequena comunidade desapareceu soterrada pela lama. E com ela, parte de sua história.

Com mais de 300 anos de existência, Bento Rodrigues foi um importante centro de mineração durante o século XVIII, fazendo parte da conhecida rota da Estrada Real[1]. A comunidade abrigava igrejas centenárias com um importante acervo de arte sacra, ruínas arqueológicas, uma rica paisagem natural e toda a imaterialidade figurada na rotina do dia a dia, na dinâmica das relações dos moradores com o espaço, nas tradições locais, nos saberes tradicionais, na tessitura que delimita o *ethos* do que é ser morador de Bento Rodrigues. A vivência de gerações de famílias e o núcleo existencial de pessoas foram os fatores que tornaram a comunidade de Bento Rodrigues um espaço de memória pulsante.

A lama ocasionou a perda de memórias e identidades. As marcas delimitadas pela tragédia colocaram esses moradores no patamar de atingidos pelo rompimento da barragem e representaram algumas ressignificações na relação destes com o patrimônio perdido, que, agora, se reconstitui por meio de uma memória afetiva, na busca por recompor aquilo que se foi e na tentativa de manter vivas as identidades ligadas ao espaço que já não existe (Figura 1).

Haesbaert (2004) afirma que, em todo processo de "desterritorialização desenraizadora", ocorre um processo inverso de "reterritorialização", espacialmente descontínuo e de maneira complexa (Haesbaert, 2004, p. 1). Nessa lógica, o processo é delimitado por uma realocação de determinada população para um novo lugar, de diferentes condições sociais e econômicas. Pensando na prática de "desterritorialização" dos moradores da comunidade de Bento Rodrigues, o seu processo de "reterritorialização" se deu na cidade de Mariana, a princípio, com as famílias espalhadas pelos hotéis da cidade e posteriormente alocadas em casas alugadas, pagas pela empresa responsável pelo desastre. Esse processo de "reterritorialização" é marcado por uma ruptura da identidade dos atingidos, desenvolvido

Figura 1. Bento Rodrigues após a passagem dos rejeitos. Foto: Guilherme Weimann/MAB (2017). Fonte: Viana (2017).

[1] A Estrada Real é a maior rota turística do país. São mais de 1.630 quilômetros de extensão, passando por Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. A sua história surge em meados do século XVII, quando a Coroa Portuguesa decidiu oficializar os caminhos para o trânsito de ouro e de diamantes de Minas Gerais até os portos do Rio de Janeiro. As trilhas que foram concedidas pela realeza ganharam o nome de Estrada Real (Instituto Estrada Real, n.d.).

por meio das subjetividades, tanto individuais quanto coletivas, que estão relacionadas aos grupos sociais ligados ao território, estabelecido por uma relação de vizinhança que se perdeu. Em meio a isso, a população de Bento Rodrigues se viu em um território que não diz respeito à sua identidade, como podemos visualizar na fala do atingido Antônio: "Mesmo mudando de casa não nos adaptamos e continuamos procurando nossa identidade, nos ajustando aos padrões" (A Sirene: para não esquecer, 2017, p. 8). No processo de adaptação, ainda lidaram com os diversos preconceitos por parte de alguns moradores da cidade de Mariana[2] (Figura 2).

A mudança de território trouxe a necessidade, para os atingidos de Bento Rodrigues, de reconfigurarem a maneira como se comunicavam. Na nova luta que se iniciava pela busca dos direitos garantidos ao atingidos, era necessário pensar como reconstruir suas vidas e, nessa dinâmica, manter vivas as memórias identitárias do território destruído. Nesse contexto, foi criado, em janeiro de 2016, três meses após a tragédia, o jornal A Sirene, uma parceria entre os atingidos, a Arquidiocese de Mariana e o Instituto de Ciências Sociais e Aplicadas da Universidade Federal de Ouro Preto (ICSA/UFOP). O jornal foi construído com o intuito de reforçar a autonomia dos atingidos, na mesma medida em que procurou empoderar os mesmos nas suas reivindicações. Conforme consta no editorial da primeira edição do periódico, A Sirene é um jornal feito pelos atingidos e para os atingidos, servindo como ferramenta de apoio para que se preservem as suas memórias e que, a partir deste recurso, se possa reconstruir o elo de identidade rompido no processo de desterritorialização (A Sirene: para não esquecer, 2016, p. 2).

Nesta perspectiva, o presente artigo tem por objetivo debruçar-se – a partir da análise das falas dos

Figura 2. Desabrigados. Vítimas da tragédia em um ginásio da cidade de Mariana. Foto: Daniel Marenco (2015). Fonte: Tinoco & Sanches (2015).

[2] Inúmeros são os relatos que demonstram o preconceito sofrido pelos atingidos na cidade de Mariana. A matéria do jornal Estadão destaca que as crianças eram comumente chamadas de 'pé de lama' na escola, enquanto seus pais eram vistos como 'aproveitadores' porque dependiam da mineração para viver (Ribeiro & Fernandes, 2016).

atingidos presentes no jornal A Sirene – sobre como a ideia de patrimônio é usada para construir, reconstruir e negociar as identidades, os valores e os significados sociais e culturais no contexto pós-desastre. O estudo busca, ainda, compreender de que maneira os atingidos medeiam os velhos significados sobre o que representa ser um morador de Bento Rodrigues e entender o 'poder do lugar' no sentido de evocar a emoção ligada ao patrimônio em que a memória e a ideia de pertencimento contribuem para repensar o passado, ao mesmo tempo em que trazem uma expectativa de futuro enraizado nesse passado.

USOS E SENTIDOS DO PATRIMÔNIO NA MANUTENÇÃO DA IDENTIDADE

Os patrimônios, conforme destaca Gonçalves (2015), nas suas mais variadas formas de categorias, constituem-se como expressão e representação das identidades de grupos e segmentos sociais. A arquitetura, os modos de fazer, as festas, as produções artesanais, as expressões musicais, as paisagens são identificados como "patrimônio cultural" a partir do seu reconhecimento por um grupo, afirmando as identidades. Nessa perspectiva, "Defender, preservar e lutar pelo reconhecimento público desse patrimônio, significa lutar pela própria existência e permanência social e cultural do grupo." (Gonçalves, 2015, p. 213).

Ao nos debruçarmos sobre a fala dos atingidos, notamos como ponto central as observações apresentadas por Gonçalves (2015). Elas expressam uma relação com o patrimônio que define suas identidades. A luta pelo reconhecimento do patrimônio destruído pela lama significa buscar o reconhecimento de suas próprias existências e histórias. A defesa do patrimônio diz respeito à defesa de suas identidades, mantidas pela memória do espaço e pela luta envolvida na celebração de eventos que ocorriam no território destruído. O despertar para essa identidade e para esse patrimônio, em certa medida, foi causado pela sensação de perda após o desastre. Isso é ressaltado pelos atingidos Antônio Dalua, Genival Pascoal e Lucimar Muniz, ao destacarem que "É curioso como o rompimento da barragem nos trouxe certos entendimentos, e com eles passamos a valorizar ainda mais o que sempre nos pertenceu, mas não dávamos o devido valor." (Dalua et al., 2017, p. 6). Gonçalves (2015) chama de "consciência de identidade" o processo pelo qual, a partir desse sentimento de perda, os atingidos passaram a se organizar para defender sua cultura e a manutenção do território de Bento Rodrigues, para que ali pudessem ainda estabelecer uma relação de afetividade.

Os atingidos passam a "repovoar o patrimônio", a partir do momento em que buscam falar sobre ele, reintroduzindo os seus protagonismos (Meneses, 2017, p. 41). O patrimônio é, então, compreendido dentro de um processo cultural que envolve atos de recordações trabalhadas a fim de serem criadas maneiras para melhor entender e se engajar no presente (Smith, 2006). Nessa ordem, os locais e os ritos são ferramentas culturais determinantes para a afirmação das identidades. A perda desses referenciais sugere um vazio quanto ao lugar do sujeito no mundo.

Essa percepção pode ser observada na relação que os atingidos mantinham com o padroeiro do subdistrito, São Bento. No primeiro ano após o rompimento da barragem, a realização da festa em homenagem ao padroeiro foi marcada pelo vazio de se realizar a cerimônia em um território cujos atingidos não se sentem pertencentes. A atingida Monica dos Santos destaca esse sentimento:

> Por termos perdido todas as nossas referências, principalmente a nossa Capela, a imagem de São Bento e tudo mais, pedimos a Deus coragem para prosseguir e celebramos com muita fé em uma capela emprestada, tomamos as ruas que não eram as nossas com uma imagem doada por irmãos de outra comunidade. (M. Santos, 2016, p. 13).

A fala da atingida traz à luz um problema que é pensar como esses moradores, ligados a uma tradição religiosa, irão estabelecer os ritos religiosos, sendo que todas as referências foram perdidas: as imagens dos santos, as igrejas, os percursos. Realizar esse rito com aquilo que

lhes foi emprestado, que não diz respeito à comunidade, em uma rua que não é deles, desperta, nos atingidos, um senso de pertencimento ao território que se desdobra no sentimento de levar esses ritos para as ruínas de Bento Rodrigues. Embora a comunidade de Bento Rodrigues esteja sob ruínas, ainda é o espaço ao qual os atingidos se sentem pertencentes e, por isso, a aura dos ritos religiosos mantém-se ligada à identidade da comunidade, se realizados no local de origem dessas celebrações.

Tal sentimento fez com que os moradores se engajassem na luta para que as festas religiosas fossem realizadas nos mesmos espaços em que ocorriam antes da tragédia. Dessa forma, no ano de 2016, além da festa realizada em Mariana, os atingidos também fizeram, no dia 30 de julho, a festa de São Bento no território de Bento Rodrigues, com procissão, celebração, queima de fogos e hasteamento da bandeira do padroeiro (Figura 3). Na fala da atingida Lucimar Muniz, "A festa de São Bento, celebrada em Bento Rodrigues, foi um momento importante na nossa luta pelo direito à propriedade." (L. Muniz, 2016, p. 13).

O relato feito pela atingida Lucimar Muniz destaca a relação que os atingidos mantêm com o território perdido. Manter os rituais no espaço destruído é uma maneira de demonstrar que aquele território, apesar de destruído, ainda pertence aos atingidos. Dessa maneira, desde o rompimento da barragem, a festa do padroeiro é realizada sobre as ruínas. A fala da atingida Simária Quintão reforça como os usos do patrimônio para a manutenção da memória serve como mecanismo de resistência para que a história do território destruído não se perca, justamente pela relação que os moradores mantêm com o local:

Figura 3. Procissão segue pelas ruínas de Bento Rodrigues para celebrar o dia de São Bento. Fonte: Camargos (2017).

> Não queremos que este lugar morra. A gente vai ter um Bento Rodrigues lá, mas o Bento Rodrigues não vai nascer do nada, ele já existia e existe. Somos uma comunidade antiga e queremos manter as nossas tradições, as nossas festas aqui. Nunca perdemos este lugar. Aqui é a nossa história de vida, nós nascemos e fomos criados neste lugar. (Arquidiocese de Mariana, 2018).

Smith (2006), ao tratar dos usos do patrimônio, demonstra que o patrimônio pode ser entendido como uma importante ferramenta política e cultural na definição e na legitimação da identidade por parte de determinado grupo. Brett (1996 citado em Smith, 2006) argumenta que indivíduos e comunidades são forçados a se articular e recuperar o sentido do passado, afirmando e/ou renegociando o senso de *habitus*. O uso do patrimônio é essencial nesse processo, principalmente quando se trata de um patrimônio perdido, mas que ainda se configura como representação única da identidade de determinado grupo, como é o caso dos atingidos de Bento Rodrigues. Destarte, não só a ocupação do espaço destruído para manter os ritos religiosos se torna uma ferramenta de recuperação do sentido desse passado que se perdeu, mas também envolve outras ligações afetivas com o espaço determinado pela noção de territorialidade que o patrimônio ocupa.

Como a área atingida pela lama é agora administrada pela Samarco, a luta entre os moradores para terem o direito de manter a sua relação com o espaço é constante. Assim como a própria realização da festa de São Bento, os atingidos buscam também consagrar outros ritos com o território, como o do sepultamento. O falecimento do primeiro atingido após o desastre levantou o debate e as exigências por parte dos atingidos de terem o direito de sepultar os moradores no espaço no qual viveram toda

sua vida. Para a atingida Lucimar Muniz, "A festa de São Bento e o sepultamento no território de Bento Rodrigues são formas de continuar uma tradição e de mostrar a quem pertence aquele chão e o que deve ser feito dele." (L. Muniz, 2016, p. 13).

As ruínas de Bento Rodrigues se converteram em 'lugares de memória'. A memória é revivida e ritualizada na tentativa de trazer à vida lembranças cujo meio de acesso se estabelece pela ritualização de uma memória/história, que investe o 'lugar de memória' de uma "aura simbólica" (Nora, 1993), que, como foi destacado, não se realiza em outro território, se não nas própria ruínas do subdistrito destruído.

Conforme indica Halbwachs (1990), no retorno aos lugares no qual estivemos anteriormente, aquilo que percebemos contribui para a reconstrução de um quadro de memória. O que apreendemos dessa lembrança a partir da ritualização com esses 'lugares de memória' é a adaptação de nossas percepções atuais a uma memória passada. No caso de Bento Rodrigues, esse 'lugar' está completamente destruído. Nessa lógica, parece que a reconstituição de um quadro de lembrança se estabelece na reconstrução de uma identidade que se perdeu na destruição dos objetos materiais e imateriais, que servem como aparato de gatilho de uma memória que reforça as identidades. As antigas lembranças, ao se adaptarem às percepções atuais, configuram uma forma de manterem vivas as lembranças vividas que foram destruídas.

As lembranças vão se constituindo a partir da relação que os moradores estabeleciam com o patrimônio nas suas mais diversas categorias. Para Marinalva Salgado, aquelas emergem diante da relação afetiva com a natureza:

> A gente tinha vários pés. Era acerola, limão doce, jabuticaba, pitanga. . . . Eu adorava subir no pé de jabuticaba, porque gostoso é subir no pé e panhar a fruta. Agora, a gente tem que comprar, mas não tem o mesmo sabor. (citado em Dores et al., 2018).

As lembranças surgem destacando os aspectos materiais da comunidade:

> Tínhamos diversos muros de pedra seca no entorno da Igreja de São Bento, que seguiam por suas ruas, becos e fundos de quintais. São muros que fizeram parte da história de muitas gerações. Estavam ali sempre firmes, até que a lama passou . . . (citado em Dalua et al., 2017, p. 13).

Cada elemento de lembrança individual ajuda a reconstruir uma memória coletiva. A reconstrução opera a partir de dados ou noções comuns que se encontram no espírito[3] dos atingidos. As memórias passam de um indivíduo para o outro, de maneira recíproca, sendo possível essa troca porque são membros de uma mesma comunidade, fazendo com que essas lembranças possam ser, ao mesmo tempo, reconhecidas e reconstruídas (Halbwachs, 1990). Nas memórias, outras lembranças e personagens vão se inserindo:

> A galinhada e o feijão português. Feijão vermelho não leva porco, só carne de boi e linguiça. Minha irmã Terezinha que fazia, mas foi Maria que ensinou. Teve uma vez numa virada de ano diferente. Mesa na rua: dona Ducha traz o macarrão, dona Cema traz o que puder trazer. Cada um traz prato de casa. (Quintão, 2016, p. 8).

Aquilo que foi destruído pela lama é patrimonializado pelos atingidos, na medida em que os grupos passam a conferir aos objetos reais, ou idealizados, um estatuto particular que os coloca como representativos de suas identidades, tornando-se, assim, elementos operacionais na construção de uma identidade no tempo, estabelecendo, de igual maneira, essa distinção com o 'outro' (Davallon, 2012), configurado como aqueles moradores da cidade de Mariana. Conforme destaca Candau (2011, p. 161), ". . . as representações do patrimônio como bens compartilhados no interior de um grupo particular e como expressão de comunidade específica conduz, muito facilmente, a tentativas de naturalização da cultura, num esforço de enraizamento

[3] 'Espírito' aqui é entendido no sentido metafísico para se referir à consciência ou à personalidade.

na 'terra natal'". A conservação de vestígios, relíquias, testemunhos, impressões, serve como reservatório para alimentar as histórias que se constroem a respeito do passado e dá essa "ilusão de continuidade" (Candau, 2011, p. 159), a qual se estabelece mesmo no território deslocado em que se encontram os atingidos pela lama.

EMOÇÕES PATRIMONIAIS: ATOS DE RECORDAÇÃO COMO MECANISMO DE RESISTÊNCIA

No processo de reconstituição da memória, na relação estabelecida com o patrimônio destruído, é possível perceber um fenômeno que Fabre (2013, p. 21) conceitua como "emoções patrimoniais". Uma emoção que sempre toma conta, perturba, transborda nas estruturas do pensamento e da ação patrimonial. Para Heinich (2013), a emoção parece quase que inseparável da experiência patrimonial. Percebemos que a emoção nos atingidos se torna mais evidente quando essa experiência patrimonial é estabelecida de maneira direta com as ruínas da comunidade de Bento Rodrigues.

A emoção fez com que os atingidos exigissem a participação nos processos de escavações arqueológicas realizados sobre a lama que soterrou o subdistrito. Nesse processo de descoberta, as emoções são constantemente avivadas. Por exemplo, pequenos bancos que estavam soterrados trazem, de maneira instantânea, a emoção despertada pela experiência patrimonial, como o caso experimentado pela atingida Maria, que se emocionou ao encontrar um banco onde costumava se sentar desde criança: "Era o que minha mãe mais queria achar: os bancos de pedra. Foi emocionante! Uma outra vez escavamos no lugar que eles estavam, mas foi em vão. A cada pedra que achávamos que eram os bancos, ela chorava. Foi lindo." (M. Santos, 2017b, p. 7).

As emoções se manifestam não somente na descoberta dos objetos em si, mas na própria experiência de estar sobre as ruínas da comunidade de Bento Rodrigues. Devido à não ruptura dos laços afetivos com o território, o espaço ainda permanece como ativador das emoções, estando situado na relação estabelecida pelos atingidos com as memórias coletivas da comunidade. Parte dessa memória fez com que o casal Marquinhos Muniz e Marinalda Muniz realizassem, no ano de 2017, a comemoração de suas Bodas de Prata na mesma igreja onde se casaram, há 25 anos (Figura 4). Nos seus discursos sobre a celebração, afloram as emoções despertadas pela relação com o objeto patrimonial: "Vivemos a emoção de celebrar as bodas na simplicidade do nosso povoado Bento Rodrigues. Foi nas ruínas da Igreja São Bento, celebração realizada pelo Padre Armando Godinho, e ao lado dos nossos parentes e dos verdadeiros amigos . . ." (M. Muniz et al., 2018, p. 9). Nas palavras de Marquinhos,

> Aquele lugar, principalmente a Igreja, pra gente é muito valioso. Foi ali que começamos a aprender as coisas. Depois do rompimento da barragem, eu pensei: "perdi a Igreja, esse espaço"; mas hoje em dia eu penso que é muito importante ter celebrado ali, nas ruínas mesmo, no Bento. (citado em M. Muniz et al., 2018, p. 9).

Uma das categorias de emoções patrimoniais está relacionada com o valor de presença das pessoas e a partir dela, no contato com determinados objetos. A sensação de presença traz a emoção que vem do sentimento de insubstituibilidade do objeto na conexão com as pessoas que mantêm uma relação de afetividade com

Figura 4. Marquinhos Muniz e Marinalda Ruiz juntos aos convidados na comemoração das bodas de prata realizada nas ruínas da Igreja de São Bento. Foto: Lucas de Godoy (2018). Fonte: M. Muniz et al. (2018, p. 8).

este (Heinich, 2013). Essa presença se faz constante na relação que os atingidos mantêm com as ruínas de Bento Rodrigues, porque é somente a partir desta conexão que eles se sentem ligados a uma identidade única que os define enquanto membros da comunidade.

A categoria de emoção patrimonial, a partir da relação de presença com o objeto – no caso, as ruínas de Bento Rodrigues –, traz à luz as motivações para a criação do grupo denominado 'Loucos por Bentos'. O grupo surge como tentativa por parte dos atingidos de ressignificarem o espaço destruído, ao mesmo tempo em que reforça os laços de afetividades com o local. Nessa lógica, o objetivo do grupo seria se reunir aos fins de semana para acampar nas ruínas de Bento Rodrigues e lá reviver um pouco de sua história, buscando realizar as comemorações que antes faziam parte do cotidiano de cada morador. O depoimento da atingida Maria Quintão destaca a importância desse grupo e o quanto as emoções afloram a partir do contato com o patrimônio identitário dos atingidos:

> Sempre que possível, vamos pra lá [Bento] tentando resgatar não as coisas materiais, mas as nossas vidas. Combinamos as nossas ações e sempre nos reunimos nos finais de semana. Das casas que a lama desarrumou, já arrumamos duas. Colocamos portas e janelas naquilo que se tornou o nosso refúgio. A festa de São Bento, de Nossa Senhora das Mercês, o Réveillon, o Carnaval, a Semana Santa, a nossa festa junina, são atos que conseguimos realizar e que nos fizeram nos sentir em casa. Lá, extravasamos o sentimento que fica guardado dentro de nós. Temos, desde o início, o intuito de lutar pela manutenção de nossas tradições e pela recuperação de nossas memórias, que, mesmo soterradas pela lama, são nossas. E também queremos mostrar para o mundo o quanto amamos aquele lugar, onde nascemos e passamos a maior parte das nossas vidas, e que não estamos dispostos a abrir mão dele. Estamos apenas resistindo porque essa luta nos fortalece. Juntos, o nosso grupo "Loucos pelo Bento" pretende vencer com a ajuda de Deus, pois a nossa fé é o que nos dá força. (citado em Pascoal et al., 2017, p. 5).

A fala da atingida Maria Quintão demonstra a importância das emoções patrimoniais na luta para a preservação não só das tradições, mas do próprio espaço, porque é a partir dele que os atingidos mantêm uma relação viva com a memória da comunidade. Embora a emoção patrimonial, quando manifestada, seja entendida naturalmente de maneira positiva, ela também possui um caráter negativo, segundo Heinich (2013). Para a autora, essas emoções são essencialmente defensivas: são aquelas que visam manter vivos determinados objetos passíveis de destruição. Essas ações emocionais pressionam por uma ação, principalmente quando existe um culpado que pode ser designado como o motivador da destruição desses objetos patrimoniais (Heinich, 2013). A mistura de lamentações e acusações é o princípio de mobilizações, no sentido de proteger determinado bem de sua completa destruição.

A ideia negativa da emoção patrimonial na defesa do patrimônio expressa uma destacada articulação dos atingidos de Bento Rodrigues na proteção daquilo que restou da comunidade. Isso porque, no ano de 2016, a mineradora Samarco afirmou ser necessária a construção de um dique para evitar o carreamento de rejeitos de mineração da barragem do Fundão, bem como outros problemas durante o período chuvoso[4]. A justificativa é a de que, com o dique, os impactos dos rejeitos que ainda se mantiveram na barragem do Fundão seriam reduzidos. Porém, a construção desse dique promoveria o alagamento de parte das ruínas de Bento Rodrigues, o que gerou o descontentamento dos atingidos, que se mobilizaram para evitar que, mais uma vez, parte de suas memórias fosse soterrada. Para os atingidos, o alagamento das ruínas seria uma forma de apagar não somente a sua memória, mas também a própria memória da tragédia. A mobilização se estabeleceu no sentido de perceber outras dinâmicas de proteção do patrimônio, no caso em específico, de recorrer à proteção oficial a fim de

[4] Segundo a Samarco, a construção do dique S4 integraria o ". . . sistema emergencial de retenção de sedimentos composto pelos diques S1, S2 e S3, além das barragens Eixo 1 de Fundão e Nova Santarém. Ele será feito por um alteamento com pedras construído, em recuo já existente, um pouco abaixo de Bento Rodrigues, e ampliará a chamada área de clareação dos rejeitos. Isso evitará, na avaliação da mineradora, que a poluição volte a atingir o rio Gualaxo e, consequentemente, o rio Doce." (Vale, 2016).

evitar o alagamento. O tombamento do subdistrito surgiu como a única maneira de evitar a destruição completa de seus territórios, o que engajou os atingidos a realizarem um abaixo-assinado para que o local fosse tombado no âmbito municipal. Eles, assim, tomam consciência da importância do tombamento e da representatividade do espaço para não se esquecerem da tragédia.

> Essas ruas que sobraram serviram de rota para quem teve de correr e não ser levado pela lama. Essas casas que sobraram serviram de abrigo para passarmos a última noite. Elas são essenciais para manutenção da nossa memória como comunidade, pois também contam o fato ocorrido no dia do rompimento. (A. Santos, 2017b, p. 19).

Para Genival Pascoal,

> O tombamento vai fazer com que tudo aquilo que a gente viveu um dia não seja apagado de nossa memória. Sabemos das dificuldades que vamos enfrentar para conseguir o tombamento, mas depois que conseguir, vai ser melhor porque não vamos precisar ficar com aquela preocupação da empresa destruir tudo aquilo que sobrou (citado em Paranhos & Pascoal, 2017, p. 25).

A mobilização ocasionou a realização de audiência pública, ocorrida no dia 19 de abril de 2016, na qual o Conselho Municipal do Patrimônio Cultural de Mariana (COMPAT), após ouvir os moradores de Bento Rodrigues, confirmou que daria início ao processo de tombamento das comunidades atingidas pela barragem do Fundão (Assessoria de Impressa da Prefeitura de Mariana, 2016). O processo se estendeu por longos meses, sem que fosse obtido nenhum resultado efetivo. Somente no ano de 2018, o tombamento estadual da Capela de Nossa Senhora das Mercês foi aprovado pela Deliberação CONEP 19/2018, de 17 de outubro de 2018, e inscrito nos Livros do Tombo II – de Belas Artes – e III – Histórico, das Obras de Arte Históricas e dos Documentos Paleográficos ou Bibliográficos (Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, n.d.).

Em relação ao tombamento municipal, nada foi efetivado, estando ainda em processo de avaliação devido à complexidade que envolve o tombamento de um distrito inteiro, o que requer muita discussão (Nassif, 2018). Porém, essa mobilização levantou outra questão no que diz respeito ao que será feito das ruínas de Bento Rodrigues. Os atingidos serão reassentados em um novo espaço, no que hoje é chamado de 'Novo Bento'. Mas as novas propriedades não tiram o direito que os atingidos possuem sobre as antigas áreas, as quais hoje são apenas ruínas. Ou seja, eles próprios é que devem decidir qual será o destino dado a essas áreas.

Nesse debate, entra em discussão a necessidade de se preservar a memória do distrito e do próprio rompimento da barragem, que levou à completa destruição do local. As discussões que se estabeleceram desde a mobilização para o tombamento da comunidade indicam que o local deveria se tornar um centro de memória ou museu de território (Rodrigues, 2016). Nada foi concretizado quanto ao destino que será dado às ruínas. A mobilização fez com que somente parte do distrito fosse inundada pelo dique S4, preservando as ruínas, única forma de contato dos atingidos com os objetos cuja emoção patrimonial despertada reforçou a luta pela preservação desse espaço.

O 'NOVO BENTO": TEMPO, MEMÓRIA E APROXIMAÇÕES COM O PASSADO

No processo de deslocamento causado pelo rompimento da barragem, em meio à reparação da tragédia, os atingidos tomaram consciência de que seriam reassentados em uma outra localidade, cujo espaço, como foi dito, é denominado de 'Novo Bento'. Diante dessa ideia do 'novo', o que se destaca é como eles lidam temporalmente com o passado na dinâmica que envolve pensar de que maneira será estruturado esse futuro. Nessa lógica, o passado, nos apoiando em Koselleck (2006), é pensado como 'espaço de experiência' que reforça a identidade dos atingidos, e é acionado possibilitando a percepção de que, nesse 'horizonte de expectativa', o futuro, a vivência no 'Novo Bento', seria marcado por uma experiência pretérita que surge como aquela que deve ser resgatada. Koselleck (2006), ao procurar definir as categorias meta-históricas, considera

a experiência como sendo os acontecimentos do passado que são incorporados e podem ser lembrados no presente. O passado, nesse sentido, é transmitido a cada geração, e desenvolve, nos indivíduos, determinados comportamentos que presentificam o passado. Nesse processo, as memórias (re)vividas pelos atingidos nas permanências são marcadas por um sentimento de que o presente enquanto experiência temporal não é experimentado, tendo em vista que não consideram como seu o espaço que agora ocupam, restando somente esse 'espaço de experiência', que se configura na proteção da cultura da comunidade, em que o patrimônio emerge como ferramenta identitária dos atingidos.

O passado é experimentado a todo momento e surge como o lugar que deve ser restaurado no 'Novo Bento'. Essas experiências são expressas nos sentimentos dos moradores quando revelam a expectativa quanto ao novo espaço: "Não há nada que substitua a nossa vida em nossa origem. Tudo o que queremos é trazer um pouco de nossa história para podermos viver o pouco dela que ainda resta em nossa mente (Genival)" (citado em A. Santos & Pascoal, 2017, p. 9). Para a atingida Hiata Meiriane Salgado, que estava com seis meses de gravidez no dia da tragédia, surgia o desejo de transmitir aos filhos as memórias com o intuito de manter a identidade da comunidade naqueles que não viveram nesse território: "Quero passar para os meus filhos as boas experiências que tivemos no antigo Bento, porque quando o novo Bento sair eles vão estar bem grandinhos, para que as histórias que nós vivemos no Bento não morram." (citado em M. Santos, 2017a, p. 13).

Imerso na reconstrução do passado, o presente surge como um tempo suspenso, figurando um movimento de rememoração desse passado, cuja expectativa é a do retorno daquilo que foi vivenciado. Esse retorno se configura como a própria relação de vizinhança que era estabelecida entre os atingidos, conforme destaca Mauro Marcos da Silva: "A gente não quer um Bento lindo e maravilhoso, a gente quer um Bento mais parecido com o antigo e principalmente manter a relação de vizinhança." (citado em Carvalho, 2018, p. 4). Outro atingido manifesta a mesma vontade apresentada por Mauro Marcos: "A maioria tem o mesmo objetivo: viver num cantinho, sossegado, na rocinha lá, com os mesmos vizinhos, todo mundo unido, do mesmo jeito." (citado em Atingidos do Bento, 2016, p. 9).

Estabelecer a relação de vizinhança, na concepção dos atingidos, possibilitará a manutenção das relações de afetividades, reabilitando o tecido social da comunidade. Esse pensamento fez com que os atingidos recusassem o projeto urbanístico do 'Novo Bento' apresentado pela Fundação Renova[5], por não respeitar as disposições das casas, das igrejas, das escolas e das praças, tal qual eram no antigo subdistrito. O projeto não levava em consideração os anseios dos atingidos, que exigiram a participação na sua elaboração. Segundo o atingido Antonio Geraldo dos Santos,

> . . . na elaboração e execução desse projeto é fundamental a nossa participação. Somos nós que iremos frequentar as praças e não podemos deixar o arquiteto fazer tudo do seu jeito, muito menos permitir que alguém defina o modelo de nossas casas sem antes nos consultar. E a dificuldade não se restringe às casas e ruas, mas também ao modo de vida das comunidades. Laços terão que ser refeitos num lugar totalmente diferente e não há técnico que consiga refazer uma comunidade com a nossa identidade sem entender o contexto em que vivíamos. Somente os atingidos são capazes de trazer esses elementos de volta [ênfase adicionada] (A. Santos, 2017a, p. 8).

A partir desse movimento, o novo projeto apresentado, com a participação dos atingidos, foi elaborado no sentido de manter as mesmas relações de vizinhanças estabelecidas no antigo Bento[6]. A própria escolha do terreno onde será construído o 'Novo Bento' se deu

[5] A Fundação Renova é a entidade responsável pela mobilização para a reparação dos danos causados pelo rompimento da barragem de Fundão, em Mariana, Minas Gerais. Trata-se de uma organização sem fins lucrativos, resultado de um compromisso jurídico chamado Termo de Transação e Ajustamento de Conduta (TTAC). Ele define o escopo da atuação da Fundação Renova, que são os 42 programas que se desdobram nos muitos projetos que estão sendo implementados nos 670 quilômetros de área impactada ao longo do rio Doce e de seus afluentes (Fundação Renova, n.d.a).

[6] Ver Fundação Renova (n.d.b).

mediante a participação dos atingidos. Ela revela a vontade destes de se manterem conectados com aquilo que sobrou do antigo Bento, no desejo de utilizar os mesmos espaços como forma de manter vivas suas identidades. O terreno foi escolhido pelo atingido Zezinho Café, por se encontrar na rota que leva ao antigo terreno de Bento Rodrigues. Embora outros dois terrenos tenham sido sugeridos, o escolhido por Zezinho Café foi aprovado por 95% dos atingidos[7]. O terreno conhecido como Lavoura fica a 9 km do antigo Bento. Para os atingidos, a proximidade é uma forma de manter os laços de afetividade, uma maneira de vivenciar os espaços vinculados à identidade determinada pela relação com os referentes patrimoniais, como destaca um dos atingidos: "Pelo menos lá (no sentido do Bento) dá pra gente continuar a ir nos lugares que a gente ia antes." (Atingidos por Bento, 2016, p. 8).

A manutenção dessa relação com o antigo território é um importante processo para a adaptação no 'Novo Bento'. Além disso, sua escolha reflete a consciência dos atingidos acerca das diferentes dinâmicas do que é morar na cidade e do que é morar no campo. Por isso, o reassentamento perto da cidade de Mariana nunca foi do interesse dos atingidos, local onde hoje se encontram 'desterritorializados', por terem consciência de que o 'Novo Bento' não seria mais um distrito, e sim um bairro: "Se fizesse pro lado de cá (da sede de Mariana), não ia ser mais um distrito, ia ser um bairro. E a gente não queria ser bairro de Mariana." (Atingidos por Bento, 2016, p. 8).

O dilema que se coloca, a partir do cenário pós-desastre, é como se dará a ocupação desse novo espaço e de que maneira serão estabelecidas as novas construções históricas nesse novo território. As narrativas dos atingidos expressam um desejo de retorno a partir do constante contato com os bens patrimoniais destruídos pela lama. Mas de que maneira esses bens se apresentarão nesse 'Novo Bento'?

Riegl (1984) destaca que os bens patrimoniais podem apresentar diferentes valores de memória, como: o valor de antiguidade, que marca a passagem do tempo; o valor de comemoração, que expressa um desejo de continuidade na retomada de um passado; e o bem de valor histórico, que atua como prova de um passado do qual fez parte. Embora os atingidos lutem para que se mantenham as mesmas relações afetivas no 'Novo Bento', esses novos bens patrimoniais que surgirão com este espaço encontrar-se-ão vazios de valores, porque a construção coletiva do passado se baseia na referência estabelecida com o 'velho' Bento, e não com o 'novo'.

As identidades dos atingidos encontram-se enraizadas nas ruínas do antigo Bento. As ruínas, por si só, têm a natureza de retorno a um passado perdido e funcionam como ferramenta que possibilita a imersão no passado ligado a ela, bem como o entendimento desse passado. As ruínas de Bento Rodrigues são o registro histórico de outros tempos que se perderam e que não voltarão mais a existir. Cumpre o seu papel de testemunho e de narrar parte da história da tragédia e dos seus desdobramentos que se seguirão no 'Novo Bento'. Como lugar de memória, carrega em si uma carga simbólica do patrimônio da comunidade de Bento Rodrigues, capaz de proporcionar uma 'volta' ao passado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo foi levado a cabo a partir do entrecruzamento das noções de emoções patrimoniais, usos do patrimônio, nostalgia do patrimônio e lugares de memória, presentes nas ações dos atingidos, mediante à luta por reparação que se estabeleceu a partir da tragédia. Consideramos estes elementos como constituintes fundamentais para a compreensão de como os atingidos de Bento Rodrigues se mobilizaram a partir de um entendimento de patrimônio despertado pela perda do território, servindo como mecanismo de reivindicação de direito à memória.

[7] Ver Fundação Renova (n.d.c).

Lugar para a memória, as ruínas de Bento Rodrigues expõem os registros da vida e da trajetória social e histórica dos atingidos, incididos sob a luz do patrimônio na reconfiguração do tempo e sentidos na ressignificação de suas identidades. A ligação com as ruínas desperta variadas formas de emoções patrimoniais, ora atreladas ao aspecto da autenticidade que se concentra na continuidade do vínculo entre o estado atual do patrimônio destruído na relação com a sua origem; ora com a emoção da presença, na dinâmica da proximidade estabelecida entre os atingidos junto aos bens patrimoniais; ora em relação com a beleza, ligada ao valor estético que o território destruído ainda representa (Heinich, 2013). Todos esses sentimentos são amplificados pela emoção frente às ruínas, que se liga aos lugares de memória, reforçando a presença do passado.

Após mais de quatro anos da tragédia, a construção do 'Novo Bento' ainda é uma incógnita para os atingidos. Eles ainda permanecem 'desterritorializados' e em meio às disputas em torno da manutenção da memória ligada ao espaço patrimonial destruído, mas que ainda permanece vivo na sua intangibilidade, nos discursos e nas práticas que se ressignificam e se valorizam por meio da sociabilidade e da sensibilidade no contato com os bens patrimoniais identitários (Smith, 2006). O rompimento da barragem causou inúmeras perdas que levarão anos para serem reparadas; algumas delas jamais serão restituídas. A grande dúvida que se coloca é sobre como serão estabelecidas as relações afetivas, de identidade, que os atingidos identificam nesse passado, mas que se reconfigura no presente, e podem gerar outras formas de socialização no futuro.

É necessário, nesse processo de reassentamento, o estabelecimento de uma política de patrimônio que reconstrua a memória coletiva dos atingidos pelo rompimento da barragem, no intuito de visibilizar, referenciar e dar significado a esse grupo que constantemente luta pelo direito ao passado, na manutenção das identidades. Tal perspectiva coloca-se da mesma maneira com os usos que se pretende dar às ruínas do antigo Bento Rodrigues, pois o dever de memória é uma forma de reparação diante do desastre decorrente de ações relacionadas ao meio ambiente. Deve-se reforçar o não esquecimento, colocando os atingidos como os principais agentes na busca deste reconhecimento.

REFERÊNCIAS

Arquidiocese de Mariana. (2018, julho 30). *Atingidos celebram a festa de São Bento em Bento Rodrigues*. Recuperado de http://saosebastiaopn.com.br/noticia/atingidos-celebram-a-festa-de-sao-bento-em-bento-rodrigues/

Assessoria de Impressa da Prefeitura de Mariana. (2016, abril 20). Conselho do Patrimônio de Mariana decide pelo tombamento de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo. *Hoje em Dia*. Recuperado de https://www.hojeemdia.com.br/horizontes/conselho-do-patrim%C3%B4nio-de-mariana-decide-pelo-tombamento-de-bento-rodrigues-e-paracatu-de-baixo-1.378031/

A Sirene: para não esquecer. (2016, fevereiro). Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/sirene_final_diogo_bx

A Sirene: para não esquecer. (2017, fevereiro). Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_fevereiro_issuu

Atingidos por Bento. (2016, junho). A lavoura perto do Bento. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_ed3_junho_issuu

Brett, D. (1996). *The construction of heritage*. Cork: Cork University Press.

Brito, P. (2016, setembro). Paisagem relíquia formada por acidente de causas antrópicas: o caso de Bento Rodrigues. In *Colóquio Ibero-Americano Paisagem Cultural, Patrimônio e Projeto.* Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Camargos, D. (2017, novembro 2). Loucos por Bento Rodrigues: dois anos após o desastre de Mariana, ex-moradores ainda frequentam as ruínas arrasadas pela lama e se negam a trocar os destroços por novas casas. *Revista Piauí*. Recuperado de https://piaui.folha.uol.com.br/loucos-por-bento-rodrigues/

Candau, J. (2011). *Memória e identidade* (M. L. Ferreira, Trans.). São Paulo: Contexto.

Carvalho, J. (2018, julho). A angústia da espera. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornallampiao/docs/lampi_o_32

Dalua, A., Pascoal, G., & Muniz, L. (2017, janeiro). Muros antigos de Bento. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_ed_10_janeiro_issuu

Davallon, J. (2012). Comment se fabrique lepatrimoine: deux régimes de patrimonialisation. In C. Khaznadar (Coord.), *Le patrimoine, oui, mais quel patrimoine?* (pp. 41-58). Paris: Maison Desculturesdu Monde.

Dores, M., Quintão, M. G., Salgado, M., Quintão, M., Santos, S. N., & Santos, W. E. (2018, janeiro). Nossas histórias debaixo dos pés de frutas. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/asirene_ed22_janeiro_issuu

Fabre, D. (2013). Le patrimoineporté par l'émotion. In D. Fabre (Ed.), *Émotions patrimoniales* (pp. 13-100). Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Fundação Renova. (n.d.a). *A Fundação*. Recuperado de https://www.fundacaorenova.org/a-fundacao/

Fundação Renova. (n.d.b). *Reconstrução de Bento Rodrigues: Projeto Urbanístico*. Recuperado de https://www.fundacaorenova.org/wp-content/uploads/2017/04/complemento-4_projeto-urbanistico-de-bento-rodrigues.pdf

Fundação Renova. (n.d.c). *Histórias no Caminho da Reparação – Zezinho Café*. Recuperado de https://www.caminhodareparacao.org/historias-no-caminho-da-reparacao-zezinho-cafe/

Gonçalves, J. R. S. (2015). O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos, 28*(55), 211-228. doi: http://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862015000100012

Haesbaert, R. (2004, setembro). Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. In *Seminário Nacional sobre Múltiplas Territorialidades*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Halbwachs, M. (1990). A memória coletiva (L. L. Schaffter, Trans.). (2 ed.). São Paulo: Revistas dos Tribunais.

Heinich, N. (2013). Esquisse d'une typologie des émotions patrimoniales. In D. Fabre (Ed.), *Émotions patrimoniales* (pp. 195-212). Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. (n.d.). *Capela de Nossa Senhora das Mercês*. Recuperado de http://www.iepha.mg.gov.br/index.php/programas-e-acoes/patrimonio-cultural-protegido/bens-tombados/details/1/145/bens-tombados-capela-de-nossa-senhora-das-mercês

Instituto Estrada Real. (n.d.). História. Recuperado de http://www.institutoestradareal.com.br/estradareal

Koselleck, R. (2006). *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (W. P. Maas & C. A. Pereira, Trans., C. Benjamin, Rev. ed.). Rio de Janeiro: Contraponto.

Meneses, U. T. B. (2017). Repovoar o patrimônio ambiental urbano. *Revista do Patrimônio e Histórico e Artístico Nacional*, (36), 39-52. Recuperado de http://portal.iphan.gov.br/publicacoes/lista?categoria=23&busca

Muniz, L. (2016, agosto). Acolhida, esperança e resistência. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/asirene_ed5_agosto_issuu

Muniz, M. R. S., Muniz, M. A. S., Muniz, M. M., & Santos, M. (2018, janeiro). Por amor ao Bento: onde tudo começou. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/asirene_ed22_janeiro_issuu

Nassif, L. (2018, novembro 6). Moradores decidirão futuro de distritos atingidos pela lama em Mariana. *O Jornal de Todos os Brasis*. Recuperado de https://jornalggn.com.br/movimentos-sociais/moradores-decidirao-futuro-de-distritos-atingidos-pela-lama-em-mariana/

Nora, P. (1993). Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, (10), 7-28.

Paranhos, C., & Pascoal, G. (2017, fevereiro). Tombamento parado na Prefeitura há 9 meses. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_fevereiro_issuu

Pascoal, G., Muniz, F. R. M., Quintão, M., & D'Ângelo Júnior, M. (2017, julho). Direitos rompidos. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_ed._16_julho_issuu

Quintão, S. (2016, março). Sabores da memória. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/asirene2sm

Ribeiro, B., & Fernandes, M. (2016, outubro 29). Desabrigados pela lama enfrentam preconceito e desconfiança em Mariana. *Estadão*. Recuperado de https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,desabrigados-pela-lama-enfrentam-preconceito-e-desconfianca-em-mariana,10000085277

Riegl, A. (1984). *Le culte moderne des monuments: son essence et sa genèse* (D. Wieczorek, Trans.). Paris: Seuil.

Rodrigues, L. (2016, maio 5). Distritos vão virar museu para que a tragédia de Mariana não seja esquecida. *Agência Brasil*. Recuperado de http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-05/distritos-vao-virar-museu-para-que-tragedia-de-mariana-nao-seja-esquecida

Santos, M. (2015). O conceito de atingido por barragens-direitos humanos e cidadania. *Revista Direito e Práxis, 6*(11), 113-140. doi: https://doi.org/10.12957/dep.2015.12698

Santos, M. (2016, agosto). Acolhida, esperança e resistência. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/asirene_ed5_agosto_issuu

Santos, M. (2017a, fevereiro). Mães da esperança. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_fevereiro_issuu

Santos, M. (2017b, janeiro). Memória e espaço. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_ed_10_janeiro_issuu

Santos, A. G. (2017a, março). De atingido para atingido: reconstrução. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_mar__o_ed12_issuu

Santos, A. G. (2017b, fevereiro). As ruas que sobraram. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_fevereiro_issuu

Santos, A. G., & Pascoal, G. (2017, fevereiro). Intimidade provisória. *A Sirene: para não esquecer*. Recuperado de https://issuu.com/jornalasirene/docs/a_sirene_fevereiro_issuu

Silva, V. P., & Silva, R. G. S. (2011). Os atingidos por Barragens: reflexões e discussões teóricas e os atingidos do assentamento Olhos D'água em Uberlândia-MG. *Sociedade e Natureza, 23*(3), 397-408.

Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Routledge: Oxford.

Taddei, R. (2016, março 10). Os desastres em uma perspectiva antropológica. *Com Ciência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*. Recuperado de http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&edicao=121&id=1469

Tinoco, D., & Sanches, M. (2015, novembro 6). 'Parecia que o mundo estava acabando' diz sobrevivente em MG. *O Globo*. Recuperado de https://oglobo.globo.com/brasil/parecia-que-mundo-estava-acabando-diz-sobrevivente-em-mg-1-17979495

Vainer, C. B. (2008). Conceito de "atingido": uma revisão do debate. In F. D. Rothman (Ed.), *Vidas alagadas: conflitos socioambientais, licenciamento e barragens* (pp. 39-63). Viçosa, MG: UFV.

Vale, J. H. (2016, setembro 21). Governo libera construção de novo dique da Samarco em Bento Rodrigues, Mariana. *Jornal Estado de Minas Gerais*. Recuperado de https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2016/09/21/interna_gerais,806338/governo-libera-construcao-de-novo-dique-da-samarco-em-mariana.shtml

Viana, A. (2017, novembro 5). Rio doce: a lama oculta. *OutrasPalavras*. Recuperado de https://outraspalavras.net/mercadovsdemocracia/rio-doce-a-tragedia-oculta/

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

A. F. Silva contribuiu com conceituação, investigação, metodologia e escrita (rascunho original e revisão e edição) e P. Faulhaber atuou na liderança das tarefas de conceituação, investigação e escrita (revisão e edição), bem como contribuiu na metodologia e na supervisão.

Las cuentas de vidrio de la iglesia de San Gabriel Tacuba (México): un puente entre dos mundos

Glass beads from the San Gabriel Tacuba church (México): a bridge between two worlds

Andreia Torres

CHAM - Centro de Humanidades (FCSH, Universidade Nova de Lisboa. Universidade dos Açores).

Lisboa e Ponta Delgada, Portugal

Resumen: Este trabajo reflexiona sobre el lugar que ocuparon los abalorios en las relaciones entre europeos, africanos y americanos durante la conquista y colonización de la Nueva España. Se destaca su repercusión particular para las comunidades nativas del Valle de México, que no habían visto el vidrio artificial antes de la conquista, para indagar en su significado en el proceso de incorporación del 'exótico europeo' en América. Así se pretende romper con una visión unidireccional de esos fenómenos, subrayando la agencia indígena pero igualmente el impacto de sus cuerpos con cuentas en la subsecuente valoración europea de esos adornos. Para el efecto, se escogió la colección arqueológica recuperada en la iglesia de San Gabriel de Tacuba (México) que traduce una realidad compleja donde los abalorios permitieron transitar entre el mundo de los vivos y el de los muertos, de la cultura prehispánica a la virreinal, o de las representaciones europeas medievales a las modernas.

Palabras-clave: Nueva España. Abalorios. Agencia social. Exótico. Vidrio.

Abstract: This work reflects on beads in relationships between Europeans, Africans, and American natives during the conquest and colonization of the New World, most notably the specific impact on the local communities of the Mexico Valley who had not seen artificial glass until the Spanish conquest, and investigates its meaning as an incorporation of the 'European exotic' in the Americas. This is an effort to break with a mono-directional view of these phenomena, highlighting indigenous agency, while simultaneously showing the impact of their bodies decorated with beads in later European assessment of these ornaments. To do so, we selectedthe archaeological collection from San Gabriel de Tacuba (Mexico), which presents a complex context in which beads allowed movement between the world of the living and the dead, between pre-Hispanic and viceroyalty culture, or between medieval and modern representations of Europeans.

Keywords: New Spain. Glass beads. Social agency. Exotic. Glass.

Torres, A. (2020). Las cuentas de vidrio de la iglesia de San Gabriel Tacuba (México): un puente entre dos mundos. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20190113. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0113

Autora de correspondência: Andreia Torres. Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores. Av. de Berna, 26 C. Lisboa, Portugal. 1096-061 (andreiamtorres@gmail.com).

Recebido em 23/09/2019
Aprovado em 09/01/2020

CC BY

INTRODUCCIÓN

Las obras en el metro de la Ciudad de México en la década de 1980 fueron acompañadas por la División de Salvamento Arqueológico del INAH[1], particularmente el "Proyecto Metro Línea Siete". Durante la segunda etapa, centrada en el atrio de la iglesia de San Gabriel del convento de San Francisco, se recogieron algunas cuentas de vidrio del siglo XVI. Su estudio permite acceder al aspecto de los primeros ejemplares que se llevaron a América, a las personas que los portaron y a los usos que se hicieron de ellas, elementos que trataremos de descifrar.

En este caso, las cuentas se vincularon a prácticas funerarias y a complejos sistemas de creencias que caracterizaron la convivencia entre personas nacidas en mundos diferentes, durante las primeras décadas de la conquista. La realidad que vislumbraban todas ellas era también muy distinta a la que habían percibido hasta entonces, repleta de seres y objetos inimaginables con los que pasaron a convivir de cerca. En ese entorno, españoles, africanos[2] e indígenas protagonizaron diálogos que cambiarían substancialmente la apariencia y el intelecto de cada uno.

Algunas de esas mudanzas germinaron y/o se expresaron en el campo artefactual, como vienen poniendo de manifiesto los trabajos de Lagrou (1998, 2007, 2009) o de Barcelos Neto (2008) en Brasil. Sobre el tema, se sostiene que la cultura material se asocia a la construcción de la corporalidad del individuo y que la introducción de los abalorios en América repercutió en las comunidades indígenas para formar nuevos cuerpos amerindios. Del mimos modo, las experiencias vividas por los europeos en lo que consideraban ser un 'Nuevo Mundo' y la percepción de sus habitantes con esos objetos influyó en la valoración que pasaron a hacer de tales piezas y consecuentemente en su propia corporeidad.

Para los aborígenes, esos adornos novedosos tenían un enorme potencial simbólico, en la medida en que su incorporación posibilitaba acceder a las agencias de la alteridad que participan en la complexión del individuo. La transformación de esos productos extranjeros en elementos constitutivos de la identidad de ciertos grupos o de algunos sectores poblacionales supuso complejos procesos de incorporación, algunos de los cuales se operaron mediante factores estéticos[3]. A veces se reconocían similitudes con otras piezas empleadas hasta entonces pero, en otros casos se ampliaba el espectro de significancia de los congéneres prehispánicos cuando las cuentas castellanas suscitaban nuevas asociaciones alegóricas. Estas dinámicas, proporcionadas por el aspecto del objeto o por los cambios en las prácticas cotidianas provocadas por la presencia europea y africana, facilitaban imaginar nuevos simbolismos, usos o estratégicas de diferenciación dentro de su entorno social y en su relación con los 'otros' extranjeros.

La captación del potencial semántico de estos materiales revelaría la agencia social de las comunidades autóctonas, ignorada por un discurso académico que considera la incorporación de los objetos europeos de

[1] En México, la arqueología constituye una competencia exclusiva del Estado, estando prohibida cualquier actividad empresarial. Los trabajos arqueológicos o la conservación y divulgación de ese patrimonio se encuentran bajo la tutela del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Este organismo cuenta con varios departamentos dedicados específicamente a esta área de intervención, entre los cuales se encuentra Salvamento Arqueológico, más enfocado en realizar acompañamiento de obras. Su creación se vinculó a los primeros grandes emprendimientos públicos en la Ciudad de México, durante los años 30 del siglo pasado, precisamente asociados a la creación de infraestructuras para el transporte subterráneo.

[2] Al respeto merece la pena recordar que en la conquista española de México participaron europeos pero también africanos, así esclavos como libertos, con lo cual no se puede ignorar la participación de personas de étnias africanas o nacidos en europa en entornos culturales negros.

[3] Curiosamente esa es la tesis sostenida por la antropóloga Lagrou (2013) al enfocar su atención precisamente sobre el papel de la chaquira en el mito y ritual kaxinawa contemporáneo. Eso demuestra el enorme potencial de seguir indagando sobre el significado atribuido en el pasado y en el presente a estos objetos considerados de menor importancia en los estudios sobre la cultura material realizados en el ámbito de la antropología y arqueología.

manera pacífica y como evidencia de su supremacía tecnológica. A sabiendas de que se trataba de un género extranjero, la opción de incorporar ese valor y transformarlo en su beneficio, demostraría la intencionalidad indígena de "domesticar lo exótico" (Said, 2009), concepto ampliamente utilizado para referirse a la adopción de productos "orientales" en Europa y que sorprendentemente no ha sido explorado en el ámbito de la perspectiva indígena sobre los objetos europeos.

Paralelamente a esta visión, que sugiere que las cuentas de vidrio se pudieran considerar como un objeto propio del colonizador, se plantea la posibilidad de que los indígenas las asociaran también con las formas de adorno corporal propias de aquellas personas con origen en entornos socioculturales africanos o de ascendencia africana. No está demás recodar que diferentes etnias de África llevaban siglos utilizando alhajas de vidrio importadas o producidas/recicladas por sus artesanos y lo más probable es que siguieran vistiéndose con ellas allá adonde fueran, trasmitiendo ese gusto a sus descendientes. Por ese motivo, existen grandes probabilidades de que esos individuos participaran en el uso y/o circulación de estos géneros entre las comunidades autóctonas del Valle de México.

El protagonismo indígena se manifiesta igualmente en la demanda de cierto tipo y color de cuentas, en las opciones de uso y procesos técnicos con los que fabricaron nuevas piezas con esos adornos, obedeciendo a una lógica estrictamente indígena que no cabe en el concepto de hibridismo tradicional sino que revela el surgimiento de algo enteramente nuevo, en la línea de lo que ha sostenido anteriormente Gutiérrez Estévez (2014) al reflexionar sobre el sentido del sincretismo entre las diferentes culturas amerindias.

Por otra parte se encontraban los españoles, quienes venían empleando los abalorios desde época pre-romana casi de manera ininterrumpida hasta ese momento, como lo reflejan los diversos trabajos arqueológicos realizados por toda la península. Los usos y significados atribuidos en esos lugares no permanecieron fijados en el tiempo sino que evolucionaron con la experiencia cotidiana. Lo que ahora se sostiene es que, a partir de la expansión el concepto que los 'españoles' tenían de tales objetos se transformó ante la mirada de los nativos americanos y de sus cuerpos con cuentas. Así se generó un discurso que las asoció a quincallería sin valor y que demuestra el poder de las agencias de la alteridad también sobre la constitución de la persona del colonizador. Estas fuerzas e ideas estuvieron activas a la par que se imponía progresivamente una moda de ropas bordadas y joyas de abalorios hechos por los principales maestros vidrieros. Esos materiales funcionaron como marcador social de las élites peninsulares y americanas sin provocar contradicciones con el alegato anterior, haciendo ropas y todo tipo de objetos de artes decorativos de gran valor mediante la aplicación de 'baratijas'.

Por todo lo anterior se sostiene que las mismas cuentas tuvieron en la Nueva España una doble función: sirvieron para crear corporalidades diferentes que identificaban el individuo con su entorno socio-cultural a la par generaban afinidades cuando se compartían modelos. Al aplicarse de manera diferenciada y sobre objetos distintos, sus cuerpos se percibían también desiguales. En ocasiones el espectador alternó ese enfoque lejano, que le permitía ver el contexto, para centrar su mirada en las particularidades de los elementos constitutivos del objeto, mediante el cual percibía aspectos aparentemente compartidos. En esos casos, la morfología de las cuentas estableció puentes entre diferentes culturas para acercarlas (Martins Torres, 2017a) y no es viable seguir atribuyendo esos adornos exclusivamente a indígenas. Nuestro análisis se centrará en las ideas señaladas para reflexionar sobre el sentido de las cuentas con las que se sepultó una persona en el s. XVI junto al templo franciscano de Tacuba, identificando la filiación de los sentimientos religiosos que estuvieron en la base de la elección de esas piezas y los mecanismos de las fuerzas de la alteridad que despertaron. Por el camino, se aclaran algunos aspectos estrictamente arqueológicos, relacionados con la historia del sitio y la interpretación de los hallazgos, por donde decidimos empezar.

LA IGLESIA DE SAN GABRIEL ARCÁNGEL

La iglesia de San Gabriel Arcángel constituye una de las fundaciones iniciales de los franciscanos en Nueva España. Los primeros en llegar en 1523 fueron los flamencos Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Aora, en una misión creada por el rey Carlos V que se amplió a 13 de mayo de 1524, al arribar 12 frailes enviados por el Papa Clemente VII. Se dirigieron todos desde Tlaxcala a México, donde les recibió Hernán Cortés con grandes exequias, en junio de 1524. El conquistador les concedió entonces un solar donde se haría la primera iglesia y monasterio del Virreinato que sufrió varias reedificaciones. Muriel (1978) sostiene que la primitiva iglesia pudo construirse antes de la llegada de los franciscanos y tener un aspecto rudimentario apenas preparado para recibir a los frailes y realizar ahí el primer capítulo al que asistieron españoles e indígenas. El local elegido se situó estratégicamente junto a las casas de Cortés (Figura 1), donde había existido el altar a *Huitzilopochtli*, en el Templo Mayor, entre las designadas calles Acequia y Tacuba[4].

Ese edificio no debe confundirse con la iglesia de San Gabriel, ubicada en el barrio del mismo nombre. Pérez-Rocha (1982, 1995, 1997) investigó sobre la villa de Tacuba

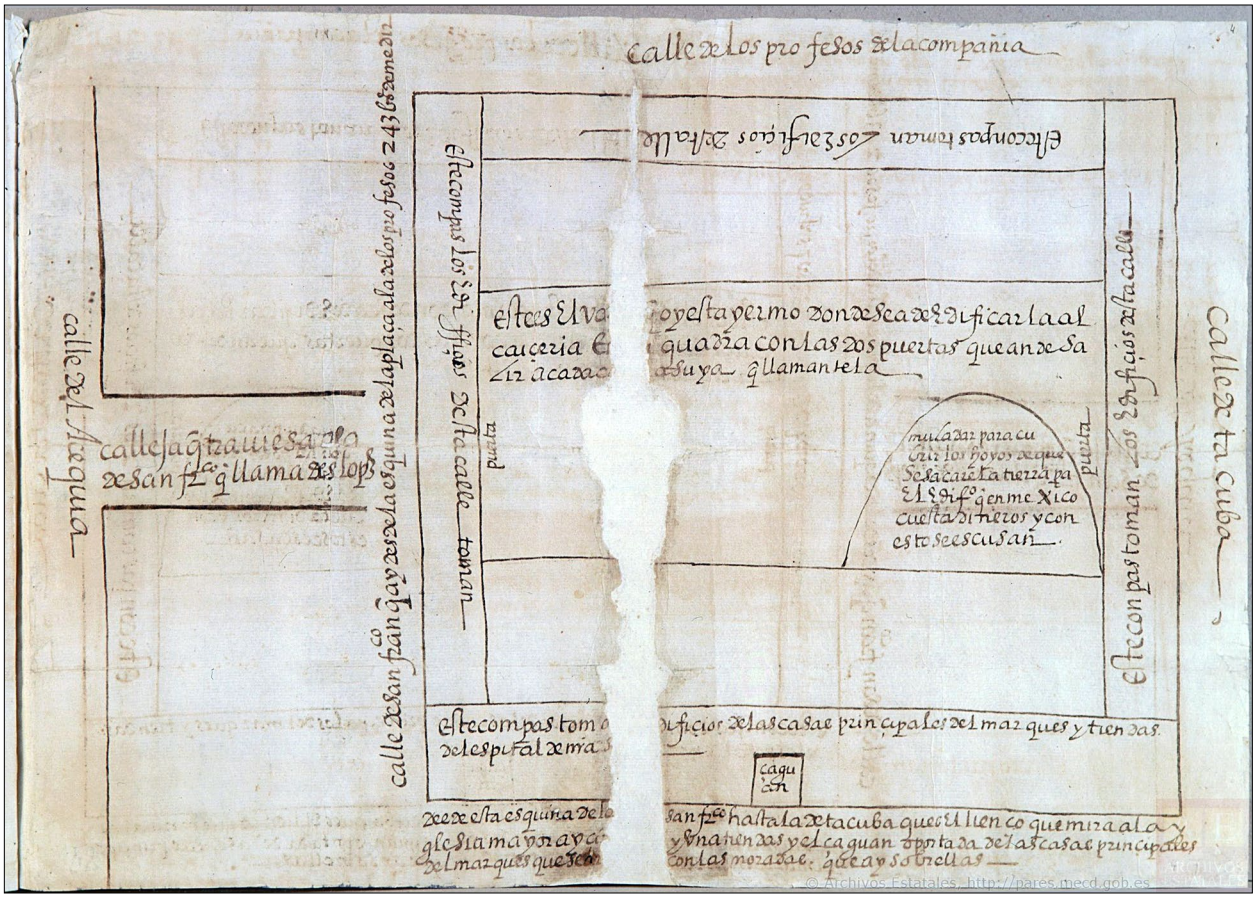


Figura 1. Delineación esquemática de la manzana o cuadra de casas perteneciente a Pedro Cortés, IV marqués del Valle, en la plaza mayor de México, colindante con las calles Profesos [*sic*., Profesas] de la Compañía al norte, Tacuba al este y San Francisco [actual Isabel la Católica] al oeste. Autor desconocido (1603). *Descripción de la quadra del s[eñor marqués del Valle en México.* Mapas y Planos-México. (52). Archivo General de Indias, España]. Fuente: Cortés (1603).

[4] Anônimo (1603).

en época virreinal pero la documentación disponible sobre el referido templo es de fechas más tardías (Pérez-Rocha, 1988). En un artículo escrito en colaboración con Serrano Espinosa intentaron reconstituir la historia de la fundación y evolución de la parroquia (Serrano Espinosa & Pérez-Rocha, 1988) pero existen fuertes lagunas sobre los primeros años de la instalación franciscana. Asimismo hay algunos aspectos a destacar si se pretende entender la fase de transición política, social y religiosa que ocurrió con la instalación de los españoles y a partir de la cual se interpretan las cuentas de vidrio recuperadas en el lugar.

El "Códice Franciscano" (García Icazbalceta, 1889) es una de las fuentes más relevantes para el estudio de los primeros años de la colonización de Tacuba pero se desconoce la fecha en la que el cura de esa parroquia redactó el texto anexado después a las demás informaciones producidas por sus compañeros. El documento se envió a España en 1570, por lo que su información alude a una realidad ligeramente anterior. La llegada de europeos a *Tlacopan* supuso considerables cambios políticos, económicos y sociales que afectaron a los indígenas aunque los líderes autóctonos lograron que las autoridades coloniales reconocieran su señorío, manteniendo la posición de cabecera de la región y recibiendo el título de ciudad. A pesar de todo, los límites de la jurisdicción prehispánica se redujeron, delimitados por las orillas occidentales del Lago de México hasta la cumbre de la Sierra de las Cruces (González Gómez, 2004, pp. 90-91; Pérez-Rocha, 1982, p. 31, 1996, p. 152). A partir de entonces se instalaron ahí diversas haciendas de trigo o vid, y espacios de recreo para la élite novohispana a lo largo de todo el camino hacia México, como describen los franciscanos Antonio de Ciudad Real (1551-1617) y Alonso de San Juan (s. XVI (?)-s. XVI (?)) (Ciudad Real & San Juan, 1873, p. 228).

Para promover la evangelización de los indígenas y atender a los cristianos recién llegados se fundó la iglesia de San Gabriel. Los trabajos arqueológicos dirigidos por Rubén Manzanilla indican que el edificio se erigió en el mismo local donde antes se situaba el recinto ceremonial prehispánico, una opción que parece corresponder a una estrategia deliberada, que ya se había implementado en el centro de México-Tenochtitlan. En efecto, en el "Códice Franciscano" consta una "Relación particular y descripción de toda la provincia del Santo Evangelio, que es de la Orden de Sant [*sic*.] Francisco en la Nueva España", en la que se tejen consideraciones acerca del arzobispado de México y la adopción de dicho método que consistía en que "adonde hubo particular memoria y adoración en los demonios, la hubiese ahora de Jesus Cristo [*sic*.] nuestro Redemptor [*sic*.], y veneración de sus santos" (García Icazbalceta, 1889, p. 7).

Serrano Espinosa y Pérez-Rocha (1998, pp. 47-48) sugieren que la explanada correspondería a la plaza citada por Cortés y que Bernal Díaz del Castillo (ca. 1495-1524) menciona como "los patios de Tacuba". Probablemente es eso lo que se representa en la copia de un mapa antiguo, compilado en un expediente de delimitación de tierras de la primera mitad del siglo XVIII (Figura 2)[5]. En ese documento, el pueblo de Tacuba se señala aún con el nombre prehispánico de *Tlacopan*, simbolizado en el diseño de una estructura de doble talud, con una puerta en forma de arco en la parte inferior[6]. Ese ícono es el mismo que corona el Cerro de Amola, junto a unas cruces, por lo que ambos aludirían al mismo tipo arquitectónico o a un espacio con la misma función. Sus características son muy distintas de las que se emplearon para dibujar la iglesia de *Juchitepeq* [Xuchitepec], con un campanario, la fachada y una pared porticada.

[5] En una nota del catálogo digital del Archivo de Indias se aclara que el original en que se basó esta copia es anterior a 1611 pero, si se considera que en esa fecha aún no habían empezado la construcción del templo franciscano, se podría afirmar que su elaboración tuvo que ocurrir mucho antes. Su creación se puede ubicar, como muy tarde, en la segunda mitad del siglo XVI, cuando se fundó la Iglesia de San Gabriel.

[6] La estructura arquitectónica que simboliza *Tlacopan* fue diseñada de tal manera que la línea que delimita la parte superior del edificio sirvió para tachar un nombre. Al ampliar el imagen nos parece que la palabra original sería *Yltepec* pero no es posible asegurarlo.

La fecha de su fundación permanece sin determinar. Fernández García (2002, pp. 20-24) sostiene que en 1556 ya existía una iglesia de planta basilical pero la mayoría de los autores atribuye su inauguración al 6 de octubre de 1566, cuando se consagró la sacristía (Bueno Bravo, 2014, pp. 313-314; Chavero, 1902, p. 524; Kubler, 1968, p. 577). Según averiguamos, existen indicios de que eso ocurrió con anterioridad o que se prestaron servicios religiosos previamente a la inauguración de la iglesia. El argumento principal se encuentra en un documento citado por González Gómez (2004, p. 174) en el que se menciona a un "español" de nombre Sebastián de Aparicio, constructor de carreteras y transportista. En 1562 se casó con una joven indígena, que murió al año siguiente, pero el local elegido para el casamiento y su sepultura fue la iglesia de San Gabriel Tacuba, prueba de que los franciscanos ya habían empezado su labor de evangelización en la zona y oficiaban los sacramentos en el templo, lo que en teoría solo ocurría después de su consagración.

Los datos disponibles sobre la fundación del convento son igualmente confusos. El edificio ya existía en 1570 y por entonces:

> Moran en el monesterio [*sic*.] de Tlacuba [*sic*.] cuatro frailes, los tres sacerdotes y el uno lego. De los sacerdotes sólo el guardián predica á los indios, y es confesor de ellos y de españoles. El segundo solamente es confesor de los españoles, porque no sabe la lengua. El tercero es confesor de solos los indios. Los vecinos de Tlacuba [*sic*.] serán al pie de cinco mill [*sic*.], en la cabecera y en los subjetos [*sic*.], que son quince poblezuelos ó aldeas. Los encomenderos deste [*sic*.] pueblo son Juan de Andrada, que está allá en España, y Pedro Cano y Gonzalo Cano. (García Icazbalceta, 1889, p. 9).

Ante la necesidad de alojar a los religiosos, el convento empezó a habitarse antes mismo de que se concluyeran las obras que, según Diego Cortés Chimalpopoca, cacique de Tacuba, solo terminaron en 1573 (Díaz Flores, 2002, pp. 102, 104). Esa labor contó con el apoyo del cacique Juan Cortés (Díaz Flores, 2002, p. 103) y, por el relato de dos frailes que acompañaron la visita del comisario fray Alonso Ponce, al pasar por ahí a

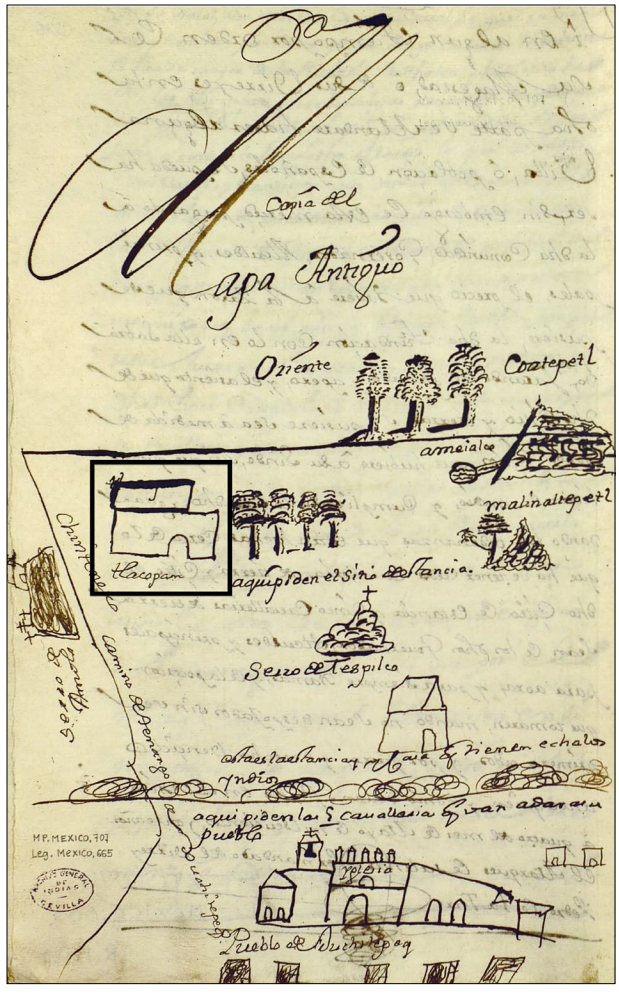


Figura 2. Localización de la plataforma sobre la que se construyó la iglesia de San Gabriel de Tacuba (Tlacopan). Autor desconocido (siglo XVIII (?)). *Copia del mapa antiguo del pueblo de Santo Domingo de Xuchitepec y sus términos em la provincia de Chalco.* Mapas y Planos-México (707), Archivo General de Indias, España. El diseño se anexó a un expediente sobre ventas y composiciones de tierras, formado en el siglo XVIII y se desconoce la cronología del diseño original en la que se basó el autor. Fuente: "Expedientes sobre ventas" (1713-1754).

29 enero de 1585, el convento ya estaba compuesto por iglesia, claustro, dormitorios y una huerta, aunque seguían viviendo ahí únicamente cuatro religiosos (Ciudad Real & San Juan, 1873, pp. 228-229).

La comunidad no habría logrado ejercer una fuerte preeminencia en la zona y el edificio siquiera aparece representado en la cartografía de la época como símbolo

de la ciudad, al contrario de lo que sucede respecto a otras localidades señaladas en el mapa del desagüe de la laguna de México (Figura 3). La falta de frailes hizo imprescindible la colaboración de indígenas en todo tipo de tareas en el convento, especialmente en los trabajos de mantenimiento diario y en la huerta. Por eso, a 18 de enero de 1588 se ordenó que el repartidor de Tacuba le concediera ocho nativos para que trabajaran ahí por el tiempo de cuatro meses[7]. Ellos convivieron de cerca con los religiosos y el rastro de sus vidas en ese local quedó necesariamente plasmado en el registro material rescatado durante la excavación arqueológica, junto al de los 'españoles' que frecuentaron la iglesia.

Más allá de la fecha exacta en que se construyó el templo, los franciscanos hicieron duras críticas al modelo de colonización adoptado en la zona, sin capacidad para influir en ello. Los europeos expropiaron las fértiles tierras indígenas para instalar ahí sus haciendas e implementar nuevos cultivos, repercutiendo en el tradicional sistema agrícola y en su modelo económico (Pérez-Rocha, 1996).

Figura 3. Localización del pueblo de Tacuba. Enrico Martínez (1608, junio, 20). Descripción de la comarca de Mexico i obra del desagve de la Lagvna. Mapas y Planos-Mexico (54), Archivo General de Indias, España. En el diseño de dicho pueblo no se señala el templo franciscano, como sucede en otros casos. Fuente: Castilla (1707).

[7] Jurisdicción de México (1599).

De tal manera la presencia europea fue avasalladora, que los franciscanos llegaron a afirmar:

> . . . y ahora es Tlacuba [*sic*.] todo nada y cosa perdida y sin cabeza, por haber desposeído á los indios que eran señores, de sus señoríos, y porque los españoles de México se les han entrado en aquel pueblo y tomando sus tierras á los naturales de él, que no les han dejado por aquella parte de hacia México cosa ninguna ni palmo de tierra hasta las paredes de junto del monesterio [*sic*.], para hacer sus huertas y casas de recreación y labranzas que por allí tienen. (García Icazbalceta, 1889, p. 9).

Las poblaciones autóctonas se vieron despojadas de prácticamente todas sus propiedades y, durante la primera mitad de esa centuria, realizaron varias demandas para reclamar sus derechos. El caso más conocido es el pleito contra el gobernador Tejada por apropiación de unas fincas (Reyna, 1995, p. 73; Ruiz Medrano, 1991, pp. 245-258), aunque los conflictos se perpetuaron durante el siglo posterior, condicionando las relaciones entre indígenas y europeos que frecuentaban el convento de Tacuba.

LA EXCAVACIÓN

Las primeras excavaciones ocurrieron entre octubre de 1981 y enero de 1982, cuando se localizaron 20 entierros primarios y un osario en el costado norte del edificio, junto a la entrada, datados de época virreinal y del siglo XIX. Los cuerpos se encontraban en *decubitus* dorsal extendido y con los brazos cruzados sobre el pecho o el vientre, siguiendo la pauta del ritual católico. Aunque la orientación de los mismos no fuera uniforme, todos miraban hacia la entrada del templo.

En diciembre de 1982 tuvieron lugar trabajos puntuales, junto al costado norte del ábside de la iglesia, donde se encontraron tres enterramientos primarios y secundarios que obedecían a las características anteriores. En esa ocasión se alcanzaron niveles prehispánicos, determinándose que las estructuras de la iglesia y convento de San Francisco se habían implementado sobre una plaza prehispánica, asociada al recinto ceremonial de *Tlacopan*. Se siguió explorando el potencial arqueológico del sitio durante la campaña dirigida por Rubén Manzanilla, en 1984 y 1985, cuando las obras del túnel de conexión entre la línea siete y dos del metro afectaron la estabilidad del edificio y hubo necesidad de intervenir en el atrio de la iglesia.

Durante la primera etapa de esta segunda fase, designada excavación extensiva 8, las labores se localizaron en la esquina suroeste del convento de San Francisco. Bajo el piso actual del atrio se encontraron diez entierros directos de los siglos XVI y XVII (Manzanilla López, 1985, p. 60)[8]. Cinco de ellos eran sepulturas individuales y otros cinco de tipo colectivo: tres de dos personas y dos de tres, que sumaron un total de 17 individuos excavados. El conjunto analizado representaba rituales funerarios algo heterogéneos: la posición del cuerpo varió entre *decubitus* dorsal y lateral, siempre orientado de oeste a este, aunque la posición de la cabeza, manos y pies variaba mucho (Manzanilla López, 1985, pp. 55-56).

Los enterramientos no presentaban ningún tipo de ajuar funerario, con excepción de la fosa n. 30, donde se sepultaron tres personas del sexo biológico masculino (30A, 30B y 30C), de corta edad (Figura 4). A pesar de yacer juntos, solo el individuo C presentaba alhajas, una de ellas realizada con cuentas de vidrio, una diferencia importante relativamente a los demás infantes y al resto de personas enterradas en esa zona del templo. Es precisamente esa variable que se trata de percibir con base en el significado de esos elementos.

EL ENTERRAMIENTO 30C

El individuo denominado 30C es un niño de seis años que fue enterrado junto a dos infantes, de cuatro y ocho años. Su cuerpo se encontraba depositado en *decubitus* lateral (derecho), con el esqueleto orientado de oeste a este. El cráneo, alineado de norte-sur, miraba hacia el sur, mientras

[8] Solamente los entierros 38, 40 y 41, que son los más recientes, pudieron haber ocurrido en fechas posteriores puesto que no se conservó la secuencia estratigráfica original que correspondería al período entre finales del siglo XVII y el siglo XIX.

que sus miembros estaban extendidos, con excepción del brazo izquierdo que tenía flexionado. Manzanilla López (1985, p. 62) señala que esta práctica corresponde a una variante del ritual cristiano que predominó a lo largo del siglo XVI en México, normalmente en *decubitus* dorsal. Lo mismo se verificó en las excavaciones de Tepito y en Chapingo (Estado de México), donde se documentaron entierros "mexicas" en *decubitus* lateral y que "parecen indicar que en el Siglo XVI, algunos indígenas del Altiplano no habían asimilado aún las costumbres funerarias cristianas ó [*sic*.] bién [*sic*.], que estas se adoptaron parcialmente" (Manzanilla López, 1985, p. 62).

La contextualización arqueológica permite ahondar mejor en estas cuestiones. La fosa n. 30 se situaba en una intrusión de la capa XI, compuesta por piedras y un fragmento de tezontle con restos de estuco, que asentaban sobre una base apisonada (apisonado #1). En esa superficie se identificaron los negativos de varias estacas de 7 cm de diámetro y longitud indeterminada, alineadas horizontalmente en sentido norte-sur (Figura 5). En el mismo nivel estratigráfico se detectó aún la fosa n. 33, donde se inhumaron otros tres niños, sugiriendo una relación entre los dos bloques de enterramientos y que no pasó mucho tiempo entre sus muertes. Por otra parte, la ausencia de personas adultas en este nivel de la excavación requiere pensar en una explicación enfocada en este sector de la población que Rubén Manzanilla López (1985, p. 62) atribuye a una epidemia que afectó a los individuos más jóvenes del barrio de Tacuba. No obstante, no se localizaron indicios de ello en las fuentes escritas ni se hicieron estudios sobre los restos osteológicos que lo comprueben.

Figura 4. Reproducción de la foto "Vista general del entierro 30", con los individuos A, B y C (de izquierda a derecha), de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba (Ciudad de México). Fuente: Manzanilla López (1985, foto 13).

Figura 5. Reproducción de la foto del "Negativo de estaca situado bajo el piso 2" de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba (Ciudad de México). Fuente: Manzanilla López (1985, foto 10).

La capa XI estaba perfectamente sellada con lo cual las inhumaciones de la fosa n. 30 y n. 33 ocurrieron entre la construcción de los pisos n. 1 y n. 2, que delimitaban este nivel arqueológico por arriba, marcando *el terminus ante quem*, y el abandono del piso n. 3, que apareció inmediatamente debajo y señala el *terminus post quem*. El arqueólogo determinó que el nivel IX corresponde a un relleno que preparó el terreno para la construcción de los pisos n. 1 y n. 2. Esos pavimentos presentaban una superficie rugosa de color rosado, eventualmente de cal y arena. El primero tenía una pendiente este-oeste y el segundo norte-sur, de tal modo que eran convergentes, posiblemente para nivelar el suelo sobre el que se construyó la iglesia de Tacuba, a mediados del siglo XVI (Manzanilla López, 1985, p. 49). Aunque ambos pisos tenían características prehispánicas, la presencia de materiales de cerámica vidriada de manufactura indígena con influencia europea en las capas arqueológicas inferiores (capas XII y XIII) los ubica claramente en época virreinal (Manzanilla López, 1985, p. 50).

Los niveles debajo de los apisonados n. 1 y n. 2 se relacionan con una fase de transición material con elementos de tradición indígena mezclados con otros de origen europeo. Este escenario artefactual, que antecedió la formación de la capa IX, es característico de la primera etapa de la presencia española, que la sitúan entre 1517 y 1521. Por otra parte, las semejanzas formales entre los pavimentos prehispánicos y los primeros pisos producidos en época virreinal sugieren que se empleó mano de obra indígena en los trabajos de preparación del terreno y edificación del templo, tal como sucedió en el convento franciscano de la Calle Tacuba (México). Esas personas recurrirían a sus conocimientos tradicionales para dar forma a edificios con características nuevas, lo que se traduciría en dificultades técnicas que justifican los problemas estructurales que afrontaron muchas de esas primeras construcciones franciscanas[9].

Por debajo del nivel XII y XIII se situó el piso n. 3 que correspondía ya a una explanada o plaza prehispánica (Figura 6). Su textura de arena compactada con aglutinante ostentaba una superficie rugosa, igual a la que se había detectado en excavaciones anteriores en la zona del atrio (Manzanilla López, 1985, p. 51).

Los datos aportados admiten una clasificación cronológica bastante segura de los enterramientos señalados entre 1550 y 1570. Ellos corresponden a las sepulturas más antiguas detectadas junto al convento de San Francisco, apenas superadas por la fosa n. 2, que se encuadra en el período inmediatamente posterior a la conquista de México Tenochtitlán (1519-1521), aproximadamente entre 1525-1550.

El arqueólogo avanza con la posibilidad de que las inhumaciones colectivas ocurrieran durante la construcción del primitivo templo basilical de Tacuba,

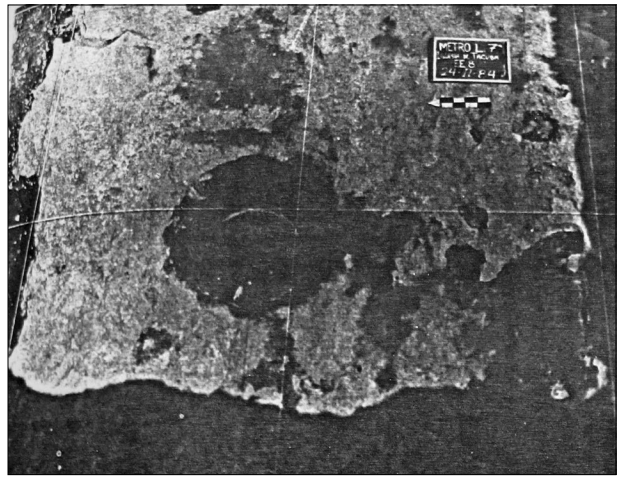


Figura 6. Reproducción de la foto del "Piso 3" de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba (Ciudad de México). Fuente: Manzanilla López (1985, foto 11).

[9] Sobre el empleo de la mano de obra indígena en la construcción del convento de la Calle Tacuba véase el informe compilado a lo largo del año de 1562 "Convento de la Encarnación" (1564). Al parecer, la necesidad de agilizar el alzamiento del convento de la Calle Tacuba, donde la falta de especialistas españoles les llevó a acudir al empleo de mano de obra indígena. Asimismo, el edificio empezó a deteriorarse al poco tiempo y los daños serían de tal orden que los frailes se vieran obligados a abandonarlo. Ante la enorme preocupación que eso suscitó entre los feligreses y las autoridades, en 1562 se generó un complejo proceso legal mediante el cual se recogieron diferentes testigos que confirmaban los motivos por los que los religiosos habían tomado tal decisión y se solicitaba su reedificación.

inaugurado en 1566 (Manzanilla López, 1985, p. 60). Una breve revisión historiográfica acerca de la fundación de este templo ha permitido confirmar esta tesis y apurar un poco más la cronología propuesta. La presencia del enterramiento n. 2 y de las fosas n. 30 y n. 33 en niveles arqueológicos anteriores a la construcción de los pisos n. 1 y n. 2, indica que las sepulturas ocurrieron antes del inicio de las obras de edificación, propiamente dicha, de la iglesia de San Gabriel Arcángel. Aunque no se sabe exactamente cuando empezaron, si los datos recopilados por Fernández García (2002, p. 20) son correctos y en 1556 ya se podía distinguir la iglesia, los enterramientos serán necesariamente anteriores a esa fecha. Esta podría retrasarse incluso unos años más si se confirma que la iglesia representada en el mapa de Popotla ya aparecía en la versión de 1552 y que efectivamente el diseño alude al templo de San Gabriel (Figura 7), como sugiere Bueno Bravo (2014). En todo caso, eso ratifica que la llegada de los franciscanos a Tacuba es anterior a la inauguración del templo en 1566, y que ellos iniciaran sus labores religiosas antes de concluir la obra, como apunta la fuente citada anteriormente.

Las consideraciones realizadas requieren una nueva mirada sobre la interpretación de la estructura perecedera que asentaba sobre estacas y de la cual se encontraron los negativos en la capa XI. Aunque el informe no refiera su naturaleza o función, ni tampoco las fotografías compiladas concedan una visión de conjunto que permita conocer mejor sus vestigios, avanzamos con algunas hipótesis. Lo más probable es que la referida estructura se asocie a las fosas n. 30 y n. 33 identificadas en ese nivel. Sin que Tacuba contara aparentemente con una iglesia católica y un campo santo, habría que señalar las sepulturas católicas que se iban produciendo, lo cual se pudo hacer mediante una delimitación y/o protección del espacio sepulcral que dejaría su huella en el registro arqueológico.

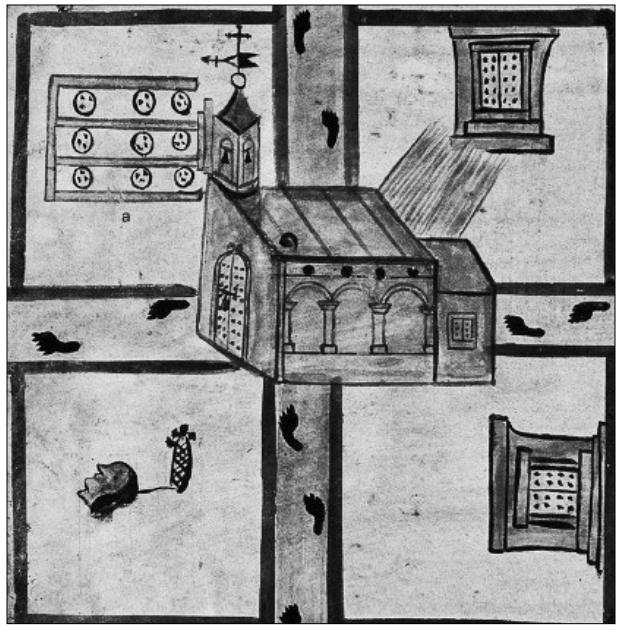


Figura 7. Reproducción del detalle del "Mapa de Popotla" con la representación de lo que pudo ser la iglesia de San Gabriel (ca. 1552-1701). Fuente: Bueno Bravo (2014, p. 310).

Otra posibilidad es que esas estacas se relacionaran con un primitivo templo construido en materiales perecederos mientras se construía la iglesia definitiva. En ese sentido cabe recordar que la iglesia jesuita de Tacuba, edificada en los años 70 del siglo XVI, tenía el techo de paja (Bueno Bravo, 2014)[10]. Por otra parte, Muriel (1978, p. 7) sugiere que la necesidad urgente de recibir a la primera comitiva de religiosos franciscanos en México llevó a que se hiciera, "con toda rapidez. . . . una sencilla construcción [de] nulo valor arquitectónico y de existencia tan efímera", posiblemente edificada con materiales perecederos.

Tampoco se puede descartar que la estructura se relacionara con la importancia social de las personas sepultadas cuyo rango exigiría elementos de distinción, o eventualmente por la práctica de ciertos rituales que tuvieron lugar en las inmediaciones durante o después del enterramiento de los jóvenes.

[10] Fuente citada por el autor: México (n.d.).

De los individuos excavados en las fosas n. 30 y n. 33, la particularidad del 30C es que se decoró su cuerpo con complementos. Estos consistían en tres cascabeles de cobre que se recuperaron en la parte inferior de las tibias y que pudieron conformar el adornos de unas tobilleras con sonajero: una sobre el tobillo derecho y dos sobre el izquierdo (Figura 8). Según Manzanilla López (1985, p. 59) este modelo aparece en el Altiplano desde el año 950 d.C. hasta 1550, en excavaciones como Calixtlahuaca, Teotihuacán y Tenochtitlán (Manzanilla López, 1985, p. 58). Las complementaba una alhaja de cuentas de vidrio, seguramente un collar o pectoral. De ese ejemplar se recuperaron once cuentas de vidrio depositadas originalmente sobre las cervicales, después ensartadas para registrarlas fotográficamente (Figura 9).

Figura 8. Reproducción de la foto de las cascabeles de cobre asociadas al individuo C, del entierro 30 de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba (Ciudad de México). Fuente: Manzanilla López (1985, foto 15)[11].

Figura 9. Reproducción de la foto de las cuentas de vidrio asociadas al individuo C, del entierro 30 de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba (Ciudad de México). Fuente: Manzanilla López (1985, foto 14).

[11] Según Manzanilla López (1985, p. 59) este modelo aparece en el Altiplano desde el año 950 d.C. hasta 1550, en excavaciones como Calixtlahuaca, Teotihuacán y Tenochtitlán.

Se entiende que la disposición de los abalorios en la fotografía del informe corresponderá a su configuración original *in situ* pero no existen más datos acerca de ello y en la fotografía de la fosa n. 30 (véase Figura 4) no se distinguen los adornos del individuo C. Todos los materiales fueron inventariados con el número de Catalogo de Salvamento Arqueológico (CATSA) 18918 11/11, sin marcación individual pero, para poder destacar las particularidades de algunas piezas, se optó por atribuir un número distinto a cada una de las cuentas. Actualmente la colección está custodiada por el Depósito de la División de Salvamento Arqueológico del INAH, la antigua Alhóndiga de México[12].

CARACTERIZACIÓN DE LA COLECCIÓN DE CUENTAS DE VIDRIO

Las once cuentas de vidrio que conformaron el posible collar o pectoral que llevaba el infante son de dos tipos: el primero está representado por tres abalorios 'Nueva Cádiz', uno de ellos actualmente fragmentado en dos piezas, y el segundo por ocho abalorios 'chevron' (Tabla 1).

Los ejemplares del primer tipo señalado varían entre la forma cilíndrica de sección cuadrada y lados perfectamente planos (*Nueva Cadiz Plain*), (Figura 10: n. inv. CATSA 18918 1/11), y la forma cilíndrica de sección cuadrada ligeramente retorcida (Figura 11: n. inv. CATSA

Tabla 1. Cuentas de vidrio proyecto metro línea 7 - tramo 1. * Para clasificar la estructura se ha utilizado la metodología propuesta por DeCorse et al. (2003): 'simple' cuando la cuenta está formada por una capa de vidrio y no tiene ningún tipo de decoración, 'compuesta' cuando presenta dos o más capas de vidrio sin decoración, 'compleja' cuando el ejemplar tiene una capa de vidrio y presenta decoración, y 'compósito' cuando además de estar formado por dos o más capas tiene también algún tipo de decoración.

N. Inventario	CATSA 18918 1/11	CATSA 18918 2/11	CATSA 18918 3/11	CATSA 18918 4/11 - 11/11
Técnica	estirado	estirado	estirado	estirado
Estructura*	compuesta	compuesta	compuesta	compuesta
Forma	cilíndrica con paredes planas	cilíndrica ligeramente torcida/ helicoidal	cilíndrica torcida/ helicoidal	ovoidal facetado, con extremidades truncadas
Color	capa muy delgada azul- capa delgada blanca – capa más espesa, azul muy oscuro	capa delgada azul- capa delgada blanca – capa más espesa, azul muy oscuro	capa muy delgada azul turquesa – capa delgada blanca – capa más espesa, azul oscuro	blanco-rojo-blanco-azul-blanco-rojo-blanco
Diafanidad	traslúcido y opaco	traslúcido y opaco	traslúcido y opaco	opaco
Medidas: largo x altura x orificio (cm)	4,2 x 0,5 x 0,2	4,2 x 0,4 x 0,15	4,9 x 0,5 x 0,2	0,7 x 0,5 x 0,1
Localización	Iglesia de Tacuba, Excavación Extensión 8, Cuadros D4 y E4	Iglesia de Tacuba, Excavación Extensión 8 Cuadros D4 y E4	Iglesia de Tacuba, Excavación Extensión 8 Cuadros D4 y E4	Iglesia de Tacuba, Excavación Extensión 8 Cuadros D4 y E4
Contexto	Sepultura 30	Sepultura 30	Sepultura 30	Sepultura 30
Cronología	1550-1570 (¿)	1550-1570 (¿)	1550-1570 (¿)	1550-1570 (¿)
Origen	europea ¿	europea ¿	europea ¿	europea ¿
Observaciones	Fragmentada	Las dos capas exteriores muy desgastadas junto a las extremidades, señal de uso o desgaste intencional.		Conjunto compuesto por 8 piezas similares

[12] Agradezco al INAH, y en particular al arqueólogo Carlos Salas Contreras, por facilitarme el acceso a la colección y autorizar que procediera a su estudio.

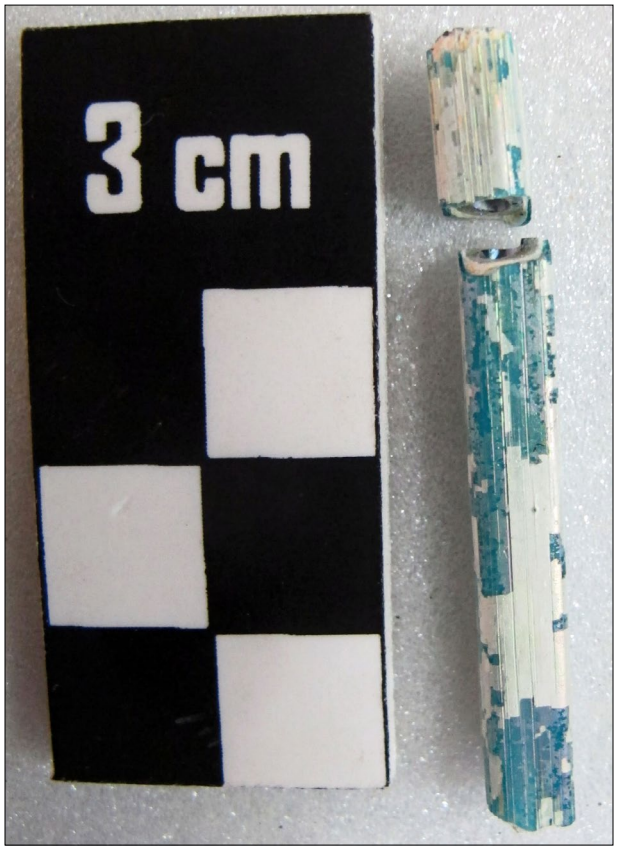


Figura 10. Cuenta Nueva Cádiz de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba. Colección Salvamento Arqueológico (n. inv. CATSA 18918 1/11). Foto: Andreia Torres (2011).

Figura 11. Cuenta Nueva Cádiz de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba. Colección Salvamento Arqueológico (n. inv. CATSA 18918 2/11). Foto: Andreia Torres (2011).

18918 2/11), hasta el modelo cilíndrico de sección cuadrada y helicoidal (*Nueva Cadiz Twisted*), (Figura 12: n. inv. CATSA 18918 3/11). Las tres cuentas presentan un orificio transversal circular y están compuestas por tres capas sucesivas de vidrio de color azul, blanco y azul, siendo la del interior la más espesa y oscura. Se tratan de ejemplares bastante ligeros que emiten un sonido metálico al chocar, aspecto que los diferencia de las piezas del mismo modelo encontradas en territorio portugués (Lisboa) (Martins Torres, 2007). Los primeros fueron elaborados con una fórmula de vidrio sódico-cálcica con abundancia de sílice, característica común a varios ejemplares recuperados en contextos arqueológicos novohispanos (Salas Contreras & López Ignacio, 2011).

El segundo tipo, designado de 'chevron', estrella o padrenuestro, presenta una forma ovoide de sección prismática, con orificio transversal circular (Figura 13: n. inv. CATSA 18918 4/11 a 11/11). Al igual que el modelo anterior, las ocho cuentas están compuestas por sucesivas capas de vidrio de color distinto, formando siete niveles en tonos de azul, blanco y rojo. Los extremos presentan un desgaste intencional que le confiere una forma achaflanada y hace visible los diferentes colores en forma de estrella. El número de puntas es irregular, así como el facetado, predominantemente en número de doce. Algunas de las piezas tienen una forma también bastante irregular, con sección triangular o cuadrangular, que pone de manifiesto el poco cuidado del artífice en la ejecución

Figura 12. Cuenta Nueva Cádiz de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba. Colección Salvamento Arqueológico (n. inv. CATSA 18918 3/11). Foto: Andreia Torres (2011).

de la pieza y, sobre todo, en el acabado. Eso se podría relacionar con una producción hecha por profesionales poco especializados que fueron incapaces de ejecutar piezas de pequeñas dimensiones con la precisión habitual, o eventualmente con una manufactura de bajo coste que iba direccionada a un público menos exigente o de bajos recursos económicos.

Las cuentas 'Nueva Cádiz' y 'chevron' se produjeron mediante la técnica de vidrio estirado (*drawn bead*). Para hacer el tubo, el artesano necesitaba dos barras de hierro, colocadas una en cada extremo de la masa de vidrio caliente (Figura 14). A esta masa disforme se le confería inicialmente

Figura 13. Cuentas chevron de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba. Colección Salvamento Arqueológico (n. inv. CATSA 18918 4/11 a CATSA 18918 11/11). Foto: Andreia Torres (2011).

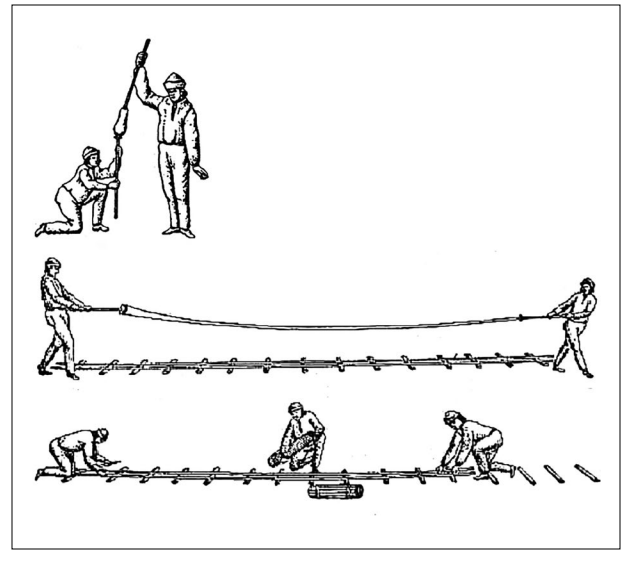


Figura 14. Diseño de las varias etapas de preparación de tubos de vidrio para la realización de cuentas: 1) dos artesano sujetan una varilla de hierro con la que modelan el vidrio incandescente. 2) estiramiento del tubo 3) el tubo ya refrigerado es cortado en trozos más pequeños que luego son agrupados. Fuente: Angus-Butterworth (1958).

una forma de embudo para crear una burbuja de aire que constituiría después el orificio de la cuenta. Después se estiraba progresivamente hasta alcanzar una forma tubular alargada, igualando progresivamente el diámetro de las extremidades del tubo. Por fin, se retiraban los elementos de hierro y se obtenía un largo tubo de vidrio que podría alcanzar hasta 90 cm de largo, medida a partir de la cual se volvería quebradizo. Posteriormente se cortaba la barra de vidrio en tubos menores, llamados 'diamantes'. Estos se cortaban, con una especie de guillotina, en pequeñas unidades que se designaban 'margaritazas' y llevaban al fuego, dentro de un cilindro de hierro con carbón y arcilla, para perder las rugosidades.

Para obtener ejemplares con varias capas de distinto color, se envolvía una segunda barra de vidrio semimodelada alrededor de la primera para unirlas y crear una cuenta policroma. El efecto bicolor se alcanzaba también mediante la utilización de otra técnica que consiste en introducir, en el interior de la burbuja de vidrio de un determinado color, un crisol de vidrio de tono distinto. Este se adhiere a lo que van a ser las paredes del orificio central de la cuenta, y al estirar la burbuja por el exterior, se consigue un tubo similar a los anteriores. Obtenidos los cilindros, se cortaban en pequeñas piezas que eran posteriormente sometidas al proceso de acabado descrito, técnica que se preservó en Venecia hasta al menos mediados del siglo XIX (Figuier, 1873-1877(¿), pp. 134-135). Los ejemplares así obtenidos no eran todos del mismo tamaño y perfección, requiriendo su clasificación antes de la venta. Esto refuerza la idea de que las cuentas de estilo 'Nueva Cádiz' recuperadas eran de calidad superior a las de tipo 'chevron', bastante pequeñas e irregulares cuando comparadas con los congéneres que circularon en la época. Su estado de conservación es bastante bueno, aunque el vidrio presente la opacidad característica del paso del tiempo en condiciones de deposición que no serían las mejores para asegurar su preservación.

INTERPRETACIÓN Y DISCUSIÓN

Las características del enterramiento 30C del convento de San Francisco de Tacuba y su contextualización estratigráfica sugieren que el hallazgo se sitúa cronológicamente entre 1521 y 1556, colocándonos ante uno de los primeros individuos sepultados con adornos de abalorios en la Ciudad de México. Aunque no se presenten estudios osteológicos que determinen con exactitud las causas de su muerte, la existencia de dos fosas comunes donde se enterraron tres jóvenes en cada una, plantean algunas posibilidades.

La primera nos remite a un probable escenario epidémico que ya fue sugerido por el arqueólogo responsable. La segunda sería la ocurrencia de un desastre natural como el que relató Juan de Torquemada (1557-1624). En 1582, estando viviendo en el convento de Tacuba, antes de ordenarse sacerdote, sintió un enorme terremoto en la ciudad "que pensaron los moradores y vecinos ser tragados de la tierra" (Torquemada, 1975, IV, p. 407). Eventualmente, ese suceso provocó algunas muertes que podrán corresponder a ciertos enterramientos más tardíos detectados a lo largo de las diferentes intervenciones arqueológicas en ese templo. Finalmente, la tercera posibilidad planteada es que esas fosas se vincularan a rituales prehispánicos que celebraban la conversión al catolicismo o la construcción del nuevo templo de acuerdo a rituales ancestrales. Aunque en principio sus protagonistas fueran indígenas, recientes hallazgos arqueológicos demuestran que las comunidades autóctonas realizaron rituales y sacrificios con extranjeros. Eso sucedió en Zultépec, después rebautizado como Tecoaque (Estado de Tlaxcala), donde la comunidad acolhua sacrificó a los miembros de una caravana que venía desde Villa Rica de la Vera Cruz (1519-1520). Entre ellos se encontraban europeos, indígenas aliados de los españoles y también negros, mulatos y mestizos que demuestran la incorporación temprana de población de origen africano a la sociedad novohispana (Martínez Vargas & Jarquín Pacheco, 2013). En el límite, la realización de la referida fosa pudo representar una apropiación pagana de un espacio que se proclamaba católico. Tampoco se puede descartar que el individuo 30C fuera extranjero (africano o europeo) y que su experiencia americana o la de las personas que lo sepultaron asimilaran ciertos aspectos rituales y materiales autóctonos. No obstante,

existen varios indicios que nos permiten sostener que el joven pertenecía a las élites autóctonas o, como mucho, era mestizo.

Por entonces, el barrio de Tacuba estaba habitado esencialmente por indígenas a quienes los franciscanos trataban de evangelizar y atender en sus necesidades religiosas cotidianas, como enterrar a sus muertos según los preceptos de la nueva religión y así garantizar la salvación de sus almas. Aunque probablemente ya había empezado el proceso de expropiación de tierras a los indígenas, la presencia española sería claramente minoritaria en esos años y las familias preferirían sepultar a sus parientes en templos de mayor prestigio, sobre todo porque por entonces apenas habían empezado los obras para erigir la iglesia de San Gabriel Arcángel. La reducida penetración de españoles sugiere que la población negra tampoco sería muy abundante, aunque el tipo de cuentas en cuestión ha sido encontrado en contextos americanos asociados a poblaciones de origen africano, particularmente en Brasil (Morais, 2003; Tavares, 2006). Cabe también advertir que, si bien las comunidades africanas en América usaran cascabeles con un significado espiritual (Yentsch, 1994), la forma del objeto recuperado en la excavación se corresponde claramente con un modelo de origen prehispánico. Así, aunque ellas también lograran hacer collares de abalorios que recuerdan a la estructura de un rosario y pudieran influir en algunos de los usos indígenas, nos parece poco probable que el enterramiento 30C se asociara, al menos de manera predominante, a una influencia africana.

La forma como el sujeto fue enterrado lo sitúa en un período de transición del ritual prehispánico al católico, indicando que no había sido aún perfectamente asimilado y que su sepultura pudo atender también a las prescripciones de las creencias autóctonas, como ya señaló Rubén Manzanilla López (1985). Sobre esas prácticas 'compósitas' en Tacuba no se localizó más información pero se intuyen mediante la observación de representaciones iconográficas y hallazgos arqueológicos más antiguos donde se detectó el mismo patrón material, que ahora aparece mezclado con elementos cristianos.

La idea señalada requiere reflexionar sobre el valor de los atuendos rescatados para la configuración de la apariencia del individuo 30C, o sea, sobre su significado en los códigos sociales específicos del entorno en que vivió. Por un lado, la elección de las cuentas de vidrio lo enmarca en un contexto de incorporación de elementos europeos, que guardan consonancia con determinados aspectos del ritual funerario adoptado. Por otro lado, los abalorios no parecen haber conformado ningún objeto propio del ajuar católico, como por ejemplo un rosario, ya que no se encontró ningún crucifijo o medalla asociados. Su aspecto tampoco permite relacionarlo con cualquier joya propia de la moda europea que se conserve en algún museo. No obstante, la literatura sugiere que Colón usó un collar con ejemplares de modelo similar que, además de sus características estéticas, emanaba un olor especial mediante su acondicionamiento entre unos algodones (Díaz del Castillo, 1904, I-38, p. 108). Esos aspectos hacen reflexionar sobre la atribución de eventuales propiedades mágicas que conferirían un valor especial a la pieza, a semejanza de lo que sucedía con los collares de cuentas rojas utilizados en el Reino de León. Desafortunadamente, no se conservan muchos amuletos europeos confeccionados con abalorios que permitan asociar el hallazgo con ese tipo de artilugio peninsular, de origen pagano y tantas veces cristianizado.

Más bien se sostiene que esas cuentas, supuestamente europeas, sirvieron para crear objetos adaptados a los gustos locales y poner en práctica costumbres y modas de origen americano. Más allá de la polémica en torno a los conceptos de hibridismo o sincretismo, que particularmente considero inapropiados para reflejar la complejidad de las relaciones de significancia generadas en torno a la cultura material en situaciones de contacto, esta conjugación de elementos aborígenes y extranjeros revela la agencia indígena en estos procesos y pone de manifiesto que no actuaron como simples receptores pacíficos como tantas veces se hace creer. Estos adornos novedosos ya no eran plenamente europeos ni tampoco de tradición estrictamente americana y su carácter ambivalente los

volvería inapropiados a una persona nacida en el seno de una familia rigurosamente europea. Este grupo ostentaba la moda española como un elemento de distinción y aunque los expedientes de inquisición revelan que muchas veces usaron talismanes locales, no osarían enterrarse con uno por miedo al castigo divino.

Las marcas de la tradición mexica se manifiestan en la elección de un modelo de cascabel autóctono que pertenecería a unas tobilleras, adornos que las comunidades autóctonas del Altiplano emplearon desde época prehispánica, apareciendo en diferentes pictografías. Su presencia en contextos funerarios infantiles encuentra paralelos con la ofrenda 111 del Templo Mayor, dedicada a *Huitzilopochtli*, donde un individuo fue enterrado con dos cuentas verdes. En campañas anteriores, se recuperó una gran cantidad de esos objetos, de forma, tamaño y material variado, en los sacrificios de niños ofrecidos a Tláloc (López Luján et al., 2010). Eso nos da una idea de que conjugar complementos hechos a base de cascabeles con otros de cuentas obedeció a un patrón preestablecido. Al mismo tiempo, pone de manifiesto la importancia de reproducir esos modelos en contextos funerarios, sobre todo en ocasiones especiales como la de una ofrenda a los dioses. Tales aspectos contribuyen a pensar que el enterramiento 30, particularmente el individuo C, tuvo una posición destacada en su entorno social. A pesar de los paralelos presentados, y que el hallazgo se sitúe en el período fundacional del templo cristiano, no existen indicios suficientes para sugerir que se tratara de una ofrenda que, a los ojos de la Iglesia, se consideraría inapropiada aunque eventualmente también un mal necesario.

El empleo de un collar o pectoral de abalorios, que se pudo complementar con otras piezas en materiales perecederos que no resistieron al paso del tiempo, significó la incorporación de un elemento externo a los códigos de ostentación indígena, conjugándolo con otros de uso ancestral. La gramática decorativa seguía las pautas vigentes y los modelos seleccionados recuerdan a los ejemplares de obsidiana empleados hasta entonces, en especial los que se encuentran en exposición en el Museo del Templo Mayor de la Ciudad de México, recuperadas en el interior del templo dedicado a *Huitzilopochtli* (Fernández, 1990, p. 15; Melgar Tísoc & Solís Ciriaco, 2009). Nos referimos a las cuentas verdes, gris y 'meca' (rojizo) con forma tubular y tubular retorcida, que coincide con la de las cuentas 'Nueva Cádiz'. De manera similar, los ejemplares de tipo calabaza, de color 'meca', presentan una volumetría que recuerda ligeramente a las cuentas 'chevron' mediante su efecto cromático tricolor. Ambos modelos aparecen en contextos de la fase II (1375-1427 d.C.), siendo que el helicoidal pervivió hasta la fase IVb (1469-1481 d.C.), en la cual se recuperaron dos piezas (Figura 15).

Las circunstancias señaladas sugieren que ambos modelos de abalorios encontraron una rápida asimilación por los grupos privilegiados indígenas. En el proceso habría influido la larga pervivencia de las cuentas tubulares hasta la conquista, así como el color azul de los ejemplares 'Nueva Cádiz', que facilitaba su asociación con los objetos considerados preciosos, propios de la élite, como señala Manzanilla López (1985, p. 57).

La configuración del enterramiento 30C con estos dos tipos de adorno (sonajeros y cuentas) encuentra similitudes con algunas pinturas indígenas que registran rituales funerarios, particularmente en los manuscritos que componen el designado *Grupo Tudela*[13]. Nos referimos a los bultos funerarios con collares de cuentas verdes y cascabeles (Figuras 16 y 17), con sartas de cuentas y de cascabeles (Figuras 18 y 19) o piedras talladas de diferentes colores (Figuras 20 y 21) que contribuyen a la tesis de que este individuo mantenía un estrecho vínculo con las tradiciones prehispánicas y las comunidades autóctonas.

[13] Se ha adoptado esta terminología para designar este grupo de códices, en detraimiento de las designaciones más comunes de *Grupo Magliabecchiano* o *Magliabecchiano-Tudela*, como sugerido por Batalla Rosado (2010).

Más allá de los motivos que explican su muerte, el encuadramiento cronológico nos hace avanzar con la teoría de que las cuentas son de producción italiana, puesto que en este período no se conocen otros centros manufactureros de esos modelos en Europa. Cabe aún la posibilidad de que se hicieran ya en la Nueva España donde Diego Balderas producía cuentas de vidrio al menos desde 1561[14] y el vidriero Blas Hernández conocía el arte de hacer abalorios desde antes de 1595, cuando se propone enseñarlo al italiano Ángelo Carlo[15].

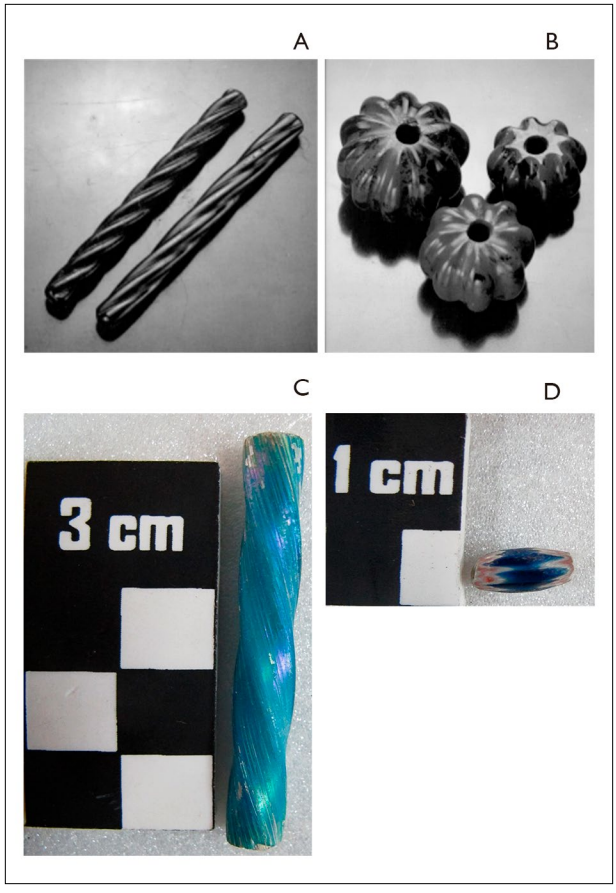


Figura 15. Similitudes entre las cuentas prehispánicas y las cuentas de vidrio coloniales. A y B) Cuentas de obsidiana Templo Mayor. Fuente: Mergar Tísoc y Solís Ciriaco (2009, p. 128); C y D) Cuentas de vidrio de la excavación Metro Línea 7. Fotos: Andreia Torres (2011).

Figura 16. "Esta figura es de lo mismo lo lloravan sus hijos y parientes y le davan para el camino cacauatl", donde el bulto funerario presenta un collar con cuentas verdes y cascabeles de metal. Fuente: "Códice Magliabechiano" (1996, lámina 67).

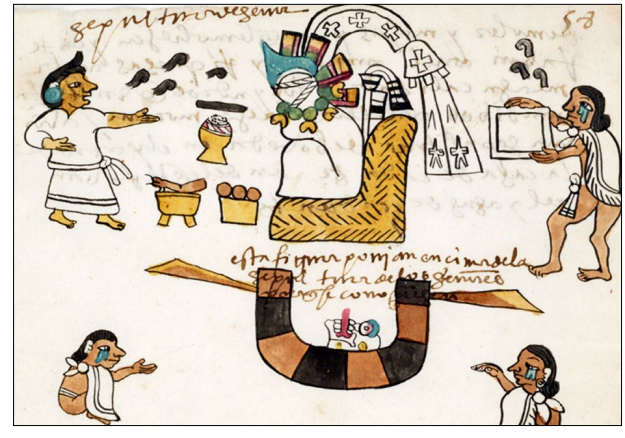


Figura 17. Esta imagen del "Códice Tudela" se corresponde con la temática representada en la Figura 16. Fuente: Batalla Rosado (2002, lámina 58v).

[14] Ibarreta Notario (1561).
[15] Villalobos Notario (1595).

Figura 18. "Esta figura es q[ue] quando algun mercader se finava lo q[ue]mavan y enterravan con el su hazienda y pellejos de tigre por lo q[ue] mas tenia poniendole a la Redonda las guiaras e oro e joyeles y piedras finas q[ue] tenian y plumajes como si alla en mictlan q[ue] ellos llamavan lugar de muertos uviera de usar de su oficio". Esta imagen presenta varios cambios respecto al Códice Tudela. Fuente: "Códice Magliabechiano" (1996, lámina 68).

Figura 19. Esta imagen del "Códice Tudela" se corresponde con la temática de la Figura 18 aunque presente varios cambios en la forma de representar los elementos principales de la escena. Las cuentas, por ejemplo, parecen conformar una única sarta dispuesta al rededor del bulto funerario que en la versión anteriormente mencionada se interpretaron como piezas ensartadas separadamente. Fuente: Batalla Rosado (2002, lámina 59v).

Figura 20. "Esta figura es q[ue] quando finava alguno mançebo lo q[ue] le ponian era tamales y frisoles y le davan q[ue] llevase a questas una carga de papel si lo tenia y un papel atado como penacho q[ue] ellos llamavan amatl pero conto este embaraço o hato fuese a Recebir al señor del omictlan". Fuente: "Códice Magliabechiano" (1996, lámina 69).

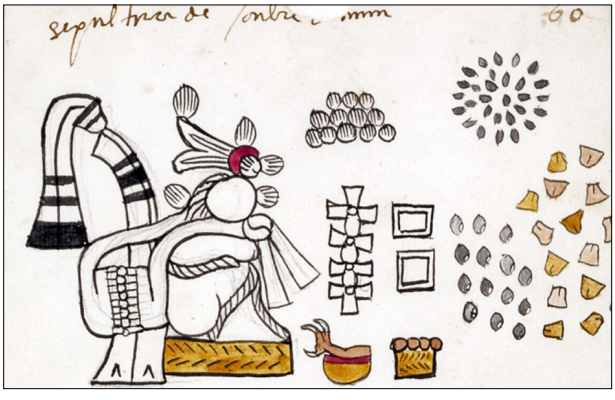


Figura 21. Esta imagen del "Códice Tudela" se corresponde con la temática de la Figura 20 y, aunque presente varios cambios en la forma de representar los elementos principales de la escena, se mantiene el diseño de las piedras preciosas. Fuente: Batalla Rosado (2002, lámina 60v).

Las piezas estudiadas sirvieron aparentemente para complementar el adorno de un joven indígena o mestizo que se enterró en una versión del ritual católico que no obedecía perfectamente a los cánones de la ortodoxia oficial. Desde el punto de vista simbólico, los elementos de distinción que presentaba se encontraban igualmente en la transición entre el mundo prehispánico y virreinal, remitiendo simultáneamente a lo americano y a lo europeo. La presencia de estas cuentas de vidrio refleja los procesos de incorporación de lo ajeno mediante el reconocimiento de utilidades y símbolos previos, que se conjugaron con otros elementos claramente americanos

para seguir demostrando su situación particular en la nueva sociedad que se estaba conformando.

El joven pertenecería a una familia de rango elevado en la jerarquía social autóctona, ya sea porque fue el único individuo enterrado con complementos, como por el tipo de alhaja y materiales elegidos. El vidrio artificial le conferiría un valor añadido al vincularse con el colonizador, aspecto que asociado a la forma y al color del objeto, hace pensar que las piezas remitían al ámbito de las cosas curiosas y preciosas. En todo caso, las dificultades en atribuir este objeto a un grupo poblacional específico ponen en evidencia su ambigüedad.

Todo lo anterior nos hace suponer que la participación de los abalorios en la construcción de la apariencia de este indígena no supuso eliminar totalmente las huellas del otro en la percepción del objeto, tal como sucede hoy día entre las comunidades kaxinawa (Acre brasileño y Amazonía peruana). Según observó Els Lagrou, los significados rituales y míticos atribuidos a la chaquira "posibilita la transformación de personas a partir de pedazos de artefactos 'vivos' que cargan, en su propia constitución, la agencia de otros seres" (Lagrou, 2013, p. 248). Por eso, la marca del europeo le conferiría un valor añadido y las memorias y emociones que despertaba ver y tocar esos objetos se capitalizarían en beneficio propio, ya sea como elemento de prestigio o como forma de participar o dominar a ese mundo que representaban.

Curiosamente, los dos modelos de cuentas de vidrio detectados en el enterramiento 30C aparecen normalmente juntos en América donde conocieron un amplia difusión espacial, desde los territorios situados más a norte, en lo que es actualmente Canadá (Gilbert, 1997) y EEUU (Blair et al., 2009; Deagan, 1987, pp. 162-163; Francis Júnior, 2009; Rodning et al., 2010; White, 2016, 2017; Williamson, 2012; Worth, 2016), pasando por Belice (Oland, 2009, 2014; Simmons, 2006) Costa Rica (Arrea Siermann, 2016; Vargas Amador, 2011), República Dominicana (Samson, 2007) y Venezuela (Flores, 2007), hasta el Perú (Menaker, 2016; Valkenburgh, 2012; Wernke, 2011; Wernke & Oré Menéndez, 2013, pp. 74-75), Chile (Niemeyer et al., 1992, pp. 125-128), o incluso Argentina (Cabral & Yazlle, 2014; Ramos van Raap & Bonomo, 2016; Tapia & Pineau, 2011, 2013), un patrón que se repite también en la Península Ibérica, como se expresará más adelante, y que por eso no puede considerarse algo específicamente americano.

En lo que respecta particularmente a México, no se ha localizado ningún trabajo sobre estos tipos de cuenta aunque en la mediateca del INAH se registraron tres sartas (dos compuestas y una sencilla) con cuentas de estilo 'Nueva Cádiz' procedentes de una excavación en Chinantla (Oaxaca), en contextos clasificados del siglo XVI. Aparentemente ninguno de los ejemplares se conjugaba con cuentas 'chevron' en las dos sartas compuestas, como sucede en otras regiones americanas, sino que se asociaron con pequeñas cuentas globulares de metal dorado que atendían a los preceptos de la estética prehispánica vigente hasta entonces (Tabla 2).

Por el momento no fue posible averiguar más información sobre este hallazgo que constituye el único paralelo nacional debidamente contextualizado. Además de Chinantla, se sospecha que han sido encontradas en otras excavaciones de México sobre las cuales habla Kelly (1992, pp. 155-198). La autora hace un estudio de unos collares supuestamente recuperados en el interior de una vasija encontrada en los muros de la antigua iglesia de Xochipala (Guerrero) que terminó en manos de Donald Cordry y Dorothy Cordry. A pesar de la importancia de la referencia a unos collares con cuentas 'Nueva Cádiz' que supuestamente incorporaron el ritual fundacional de la iglesia de Xochipala, construida en una fecha anterior a 1548, cabe tener algunas precauciones. Los Cordry fueron emisarios de EEUU que, pese a su formación antropológica, se dedicaron a reunir un conjunto de piezas demostrativas de las artes indígenas mexicanas para incorporar los museos norteamericanos. Su entusiasmo y necesidad de validar sus investigaciones ni siempre obedeció a la ética profesional y presentaron

imágenes en sus trabajos que no se correspondían con las prácticas observadas en campo, sino que se trataban de construcciones que forjaban las evidencias que no lograron encontrar (Martins Torres, 2018). Por eso, aunque Kelly (1992, p. 188) reuniera otros relatos que confirman que durante las obras de la iglesia se encontraron cerca de 150 collares "supuestamente de vidrio" que se vendieron en el mercado local, cabe siempre la posibilidad de que los ejemplares que la autora tuvo oportunidad de ver no fueran auténticos. Lo mismo sucede respecto a un collar de estas cuentas descubierto por un huaquero en 1969, en Colima, supuestamente en los márgenes del río Juluapan, cuando se removieron aproximadamente 80 enterramientos (Kelly, 1992, pp. 196-197).

Muy distinto es el fragmento de cuenta 'Nueva Cádiz' encontrado por Jorge Olvera en las excavaciones de la Catedral Metropolitana, en un nivel que se dató de 1573. Se desconoce el paradero de dicha cuenta o los elementos en los que se basó para atribuir esta cronología. Eso sucede también con la cuenta 'chevron' recuperada en la excavación de Teotenango (Tenango), en el Estado de México. Además, este tipo de cuenta ha aparecido en intervenciones arqueológicas norteamericanas, especialmente en misiones que pertenecían entonces a la Nueva España. Pero en ambos casos se tratan de regiones que se podrían considerar periféricas en relación a los grandes centros de poder, que ponen de manifiesto la singularidad de este hallazgo en la Ciudad México. La colección del convento de San Gabriel permite incrementar el conocimiento sobre la difusión de estos modelos en América, ampliando el mapa de su difusión en el Virreinato más allá de las regiones periféricas.

Tabla 2. Cuentas Nueva Cádiz de Chinantla (Oaxaca). * Para clasificar la estructura se ha utilizado la metodología propuesta por DeCorse et al. (2003): 'simple' cuando la cuenta está formada por una capa de vidrio y no tiene ningún tipo de decoración, 'compuesta' cuando presenta dos o más capas de vidrio sin decoración, 'compleja' cuando el ejemplar tiene una capa de vidrio y presenta decoración, y 'compósito' cuando además de estar formado por dos o más capas tiene también algún tipo de decoración.

(Continúa)

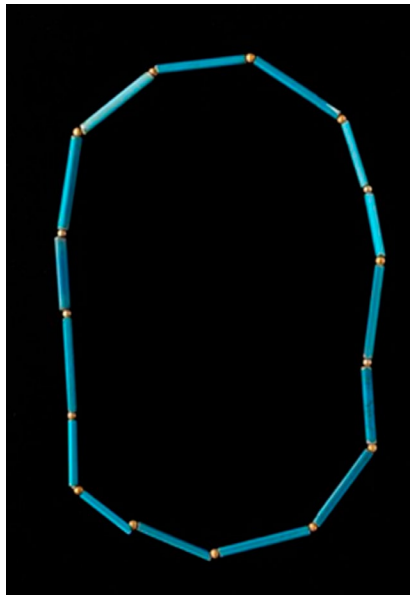
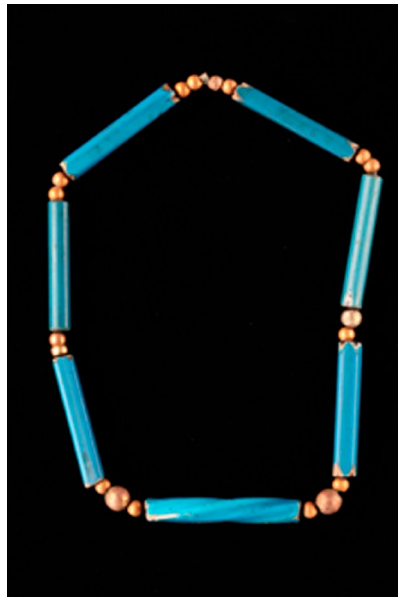
Pieza/Conjunto 1		
N. Inventario	?	
Técnica	estirado	
Estructura	compuesta	
Forma	cilíndrica con paredes retorcidas	
Color	azul	
Diafanidad	?	
Medidas: largo x altura x orificio (cm)	?	
Localización	Chinantla (Oaxaca)	
Contexto	?	
Cronología	siglo XVI	
Origen	europea ?	
Observaciones	Collar compuesto por 15 cuentas Nueva Cádiz (aparentemente de sección cuadrangular y paredes planas) y 16 cuentas de oro (según el inventario, aunque cabe la posibilidad que sean de vidrio sobredoradas).	
Fuente	INAH (n.d.c)	

Tabla 2. (Conclusión)

Pieza/Conjunto 2		
N. Inventario	?	
Técnica	estirado	
Estructura	compuesta	
Forma	cilíndrica con paredes retorcidas	
Color	azul	
Diafanidad	?	
Medidas: largo x altura x orificio (cm)	?	
Localización	Chinantla (Oaxaca)	
Contexto	?	
Cronología	siglo XVI	
Origen	europea ?	
Observaciones	Collar compuesto por 7 cuentas Nueva Cádiz (1 retorcida, 4 de paredes planas y 2 de sección circular) y 18 cuentas de oro (según el inventario, aunque cabe la posibilidad que sean de vidrio sobredoradas).	
Fuente	INAH (n.d.b)	

Pieza 3		
N. Inventario	?	
Técnica	estirado	
Estructura*	compuesta	
Forma	cilíndrica con paredes retorcidas	
Color	azul	
Diafanidad	traslúcido y opaco	
Medidas: largo x altura x orificio (cm)	2,0 x 0,9 x ?	
Localización	Chinantla (Oaxaca)	
Contexto	?	
Cronología	siglo XVI	
Origen	europea ?	
Observaciones	Fragmentada	
Fuente	INAH (n.d.a)	

Del análisis global de los trabajos arqueológicos americanos resalta la reducida proporción de los ejemplares de modelo 'Nueva Cádiz' y 'chevron', en comparación a otros tipos de cuenta. Por lo general, se tratan de sitios de cronologías tempranas, desde inicios del siglo XVI hasta, como mucho, la primera mitad del siglo XVII, asociados a usos indígenas. Este patrón coincide con las características del hallazgo estudiado, indicando una cierta uniformidad en el consumo hispanoamericano de estos modelos. Al contrario de lo que afirman algunos autores, esa tendencia no resulta de una indisponibilidad de esos materiales en el mercado, puesto que las referidas cuentas se siguieron utilizando durante el siglo posterior en Europa, particularmente en Portugal (Martins Torres, 2007). Aunque resulte difícil determinar los motivos que justifican la ausencia de modelos 'chevron' y 'Nueva Cádiz' en contextos arqueológicos americanos a partir del siglo XVII se avanzan algunas hipótesis.

Antes de emplearse en América, esos modelos penetraron en el trato africano y su consumo inicial en el Nuevo Mundo pudo relacionarse más con las expectativas del europeo que propiamente con una expresión del gusto de las diferentes comunidades indígenas. En ese caso, su desaparición resultaría del fracaso de este producto en esas tierras y su sustitución por otras cuentas más demandadas. Asociada a esta idea, se debería considerar que las modas no son estáticas y que la evolución de los gustos produjo cambios en el mercado de consumo que pudieron afectar a la difusión de estos dos modelos, especialmente entre los indígenas. Sin embargo, este argumento no explica por qué, en toda la enorme extensión del territorio continental, las diferentes poblaciones aborígenes dejaron de demandar esos tipos de cuenta en particular. Aceptar este tipo de explicación sería negar la enorme diversidad cultural americana, así como las particularidades de cada grupo étnico que poblaba entonces ese territorio.

Por el momento, es posible pensar que la respuesta se encuentra en las dinámicas de mercado, porque los grupos vinculados a la exportación de esas cuentas hacia América lograran mayores ganancias con la venta de ejemplares más sencillos y dejaran de invertir en este nicho del mercado. Otra posibilidad es que existieran problemas con los tradicionales proveedores, llevando a un cambio de intermediario que ocasionaría una mudanza del producto. En ese orden de factores podrían haber influido la configuración de las redes de comercio, las políticas de restricciones a las importaciones y de fomento a las manufacturas locales, o la geopolítica de los reinos de la monarquía hispana.

Más allá de los motivos de esa tendencia, todo indica que la vida social de esos objetos en América se enmarcó en una dinámica muy diferente a la de la península ibérica. Ahí esos modelos se difundieron esencialmente durante los siglos XVII y XVIII para la decoración arquitectónica de jardines y capillas de personajes importantes, a veces vinculados a los procesos de expansión europea (Martins Torres, 2007) o integrando los jardines Reales, como la Fuente de Neptuno proyectada por el italiano Vermondo Resta en el Real Alcázar de Sevilla entre 1613-1621 (Campos de Alvear & Martínez Lara, 2014). Eso sugiere que, así en Portugal como en España, la carga simbólica que afilió los abalorios al comercio africano y americano durante los siglos XV y XVI, condujo a una desconsideración del objeto que lo asociaba con los materiales sin valor que eran propios de los nativos de otros continentes. Dicha valoración contrastaba con una práctica cotidiana en la que proliferaba el uso de otro tipo de cuentas en la joyería, junto a materiales preciosos y semipreciosos. No es demás recordar que la Casa Real llegó a encargar joyas de vidrio al lapidario Don Pedro Puch que trabajaba en la sala de lapidar del Almacén General de Cristales, en Madrid (Calatayud Arinero, 2000, p. 59; Pastor Rey de Viñas, 1998, p. 207), demostrando que en pleno siglo XVIII su uso no era exclusivo de las clases populares, como frecuentemente se dice.

Curiosamente fueron también las circunstancias descritas anteriormente que favorecieron las

configuraciones alegóricas de las cuentas 'chevron' y 'Nueva Cádiz' en territorio peninsular. De 'osas de indios y negros', pasaron a plasmar el poder de las élites metropolitanas: algunas ciudades y personajes escenificaron particular y públicamente los estrechos lazos con los territorios atlánticos y todo el prestigio que les concedían esas relaciones. Esos objetos, conjugados normalmente con porcelanas asiáticas o cerámicas vidriadas producidas en Europa imitando las primeras, o aún con elementos acuáticos como cantos rodados de río, conchas y piedras de colores, representaban una apropiación de esos mundos lejanos que ahora constituían una de las esencias de las élites peninsulares. En última estancia, el proceso artístico que se revelaba en esa estética particular con abalorios, consolidaba el dominio sobre esos lugares y personas a los que pertenecían inicialmente. En ese sentido se podría afirmar que los europeos también captaron las fuerzas de la agencia del 'otro' reconocidas en los materiales y que eso no es exclusivo del pensamiento amerindio, como lo llegó a afirmar Lagrou (2013). A pesar de que la incorporación de los abalorios de los 'indios' en la arquitectura palaciega significó aparentemente el retorno del reflejo simbólico gestado en contexto virreinal, del cual sería deudor, su nuevo uso marcaba una distinción importante. En el Atlántico las cuentas 'chevron' y 'Nueva Cádiz' sirvieron, al menos idealmente, a la conformación social del aspecto que tendría el cuerpo de los aborígenes, mientras que en Europa se circunscribían a la apariencia de los espacios arquitectónicos en los que habitaba o frecuentaba.

Finalmente, aunque no se encuentren más ejemplares de este tipo en la Nueva España a lo largo de todo el período virreinal, las cuentas 'chevron' adquirieron una nueva vida en época contemporánea, asociada a las artes indígenas, reflejándose en el discurso museológico que las exhibe (Martins Torres, 2017b, 2018). Así las encontramos en Oaxaca, como parte de la composición de un collar de la comunidad zapoteca de San Pedro Quiatoni (Figura 22) o de un ejemplar de Yalalag, junto a la característica 'cruz de las tres María' (Figura 23). Su uso sigue siendo circunscrito ya que la mayoría de esas piezas de joyería emplea otro tipo de cuentas, tal como sucedía antes. En la actualidad, eso se justifica por su reducida presencia en las tiendas de abalorios que se encuentran en las principales ciudades o, eventualmente, también por su precio superior. Esos ejemplares se siguen importando, ahora desde China y de República Checa donde existen importantes fábricas que las exportan a todo el mundo y son vendidas en los mercadillos en los puestos que venden complementos de vestuario vulgarmente apodados de *hippytecas*, en alusión a las interpretaciones contemporáneas de ciertos rasgos culturales de la cultura azteca.

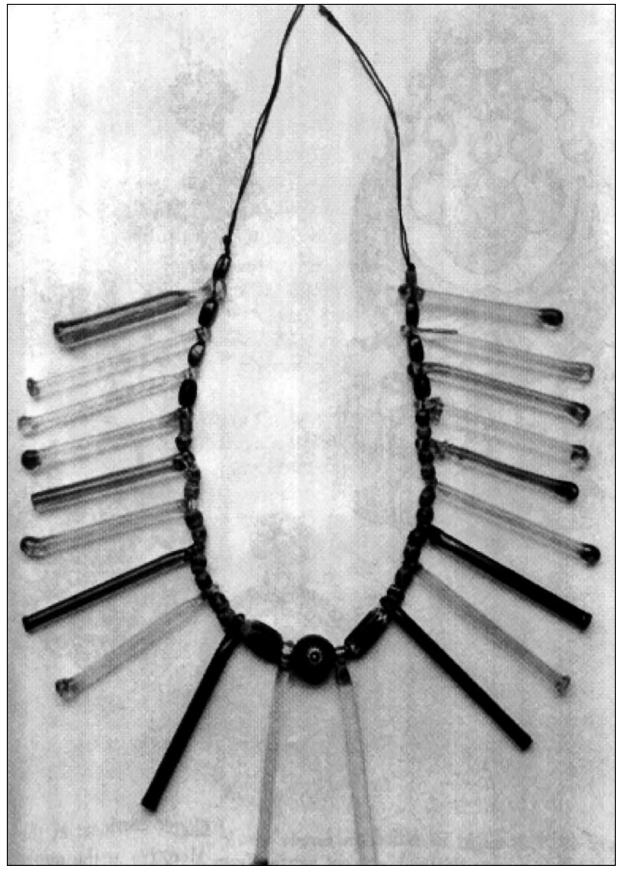


Figura 22. Reproducción de la foto de un collar de San Pedro Quiatoni con tres cuentas chevron al centro, autora y cronología desconocidas. Fuente: Davis y Pack (1963).

Figura 23. Collar de Yalalag compuesto por cuentas rojas intercaladas por cuentas chevron de diferentes colores, autora y cronología desconocidas. Fuente: Old Beads (n.d.).

CONCLUSIONES

El análisis de la colección arqueológica ha puesto en evidencia la complejidad del estudio de la cultura material en entornos interculturales y la necesidad de contemplar el uso de metodologías de diferentes disciplinas y el cruzamiento de diversos tipos de fuentes para pensar sobre la interacción entre personas y objetos. Al adoptar una visión amplia de los fenómenos, así en el espacio como en el tiempo, se trató de combatir una visión eurocéntrica sobre los procesos de colonización material y simbólico de América, tal como lo hicieran otros autores, tales como Spector (1993). Así hemos logrado contemplar los flujos que ocurrieron en ambos sentidos entre 'europeos' y 'americanos' de manera simétrica, o sea, intentando observarlos desde una perspectiva más equilibrada mediante la cual se puedan observar también las importantes agencias sociales indígenas en la domesticación de las cuentas exóticas y en los cambios que lograron operar en la construcción de la persona del colonizador, aspectos sobre los cuales merece la pena seguir profundizando.

REFERENCIAS

Angus-Butterworth, L. M. (1958). Glass. In C. Singer, E. J. Holmya, A. R. Hall & T. I. Williams (Eds.), *A history of technology: the industrial revolution* (Vol. 4, pp. 358-78). New York: Oxford U. Press. [Adaptado de Diderot's Encyclopédie]. [1751-1772]. [1st ed].

Anônimo. (1603). *Descripción de la quadra del s[eñor marqués del Valle en México.* [Mapas y Planos-México]. (52). Archivo General de Indias, España.

Arrea Siermann, F. (2016). Un acercamiento al potencial de las investigaciones arqueológicas coloniales, republicanas y recientes en Costa Rica. In G. Chang Vargas (Ed.), *Memoria I Congreso Iberoamericano de Patrimonio Cultural: lo material y lo inmaterial en la construcción de nuestra herencia* (pp. 16-31) (Vol. 1). San José, C. R.: Universidad de Costa Rica.

Batalla Rosado, J. J. (2002). *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano: la tradición medieval europea de copia de códices en América*. Torrejón de Ardoz: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.

Batalla Rosado, J. J. (2010). La importancia del "Códice Tudela" y la escasa validez del "Códice Magliabechiano" para el estudio de la religión azteca: el mal llamado "Grupo Magliabechiano". *Anales del Museo de América,* (18), 7-27.

Barcelos Neto, A. (2008). *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP.

Blair, E. H., Pendleton, L. S. A., & Francis Júnior, P. (Orgs.). (2009). *The Beads of St. Catherines Island* (Anthropological papers of the American Museum of Natural History, No. 89). New York: AMNH.

Bueno Bravo, I. (2014). El mapa de Popotla y las copias vienesas. *Estudios de Cultura Náhuatl, 48*, 301-332.

Cabral, J. E., & Yazlle, L. (2014). Análisis de un contexto de inhumación del momento de contacto Hispano Indígena en el sitio arqueológico La Hoyada (Cachi-Salta). *Revista Escuela de Historia, 13*(2), 1-18.

Calatayud Arinero, M. Á. (2000). *Catálogo crítico de los documentos del Real Gabinete de Historia Natural (1787-1815)*. Madrid: Museo Nacional de Ciencias Naturales.

Campos de Alvear, R., & Martínez Lara, P. M. (2014). Restauración de la Fuente de Neptuno del Jardín de las Damas del Real Alcázar de Sevilla. *Apuntes del Real Alcázar de Sevilla,* (15), 86-107.

Castilla, L. V. (1707, agosto 28). *Carta del virrey Luis de Velasco y Castilla.* [México]. (27, No. 30). Archivo General de Indias, España.

Chavero, A. (1902). Colegio de Tlatelolco. *Boletín de la Real Academia de la Historia, 40*, 517-529.

Ciudad Real, A., & San Juan, A. (1873). *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes* (Vol. 1). Madrid: Imprenta de la viuda de Calero.

Códice Magliabechiano: libro de la vida. (1996). [Edición facsimilar]. México: Fondo de Cultura Económica.

Convento de la Encarnación. (1564). *Informaciones: Convento de San Francisco de México*. [México]. (207, No. 20). Archivo General de Indias, España.

Cortés, P. (1603, noviembre 17). *Pedro Cortés solicita facultad: tomar a censo unas tierras*. [Patronato]. (17, R. 17). Archivo General de Indias, España.

Davis, M. & Pack, P. (1963). *Mexican Jewellery*. Austin, TX: University of Texas Press.

Deagan, K. (1987). *Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800*: *ceramics, glassware, and beads* (Vol. 1). Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Decorse, C. R., Richard, F. G., & Thiaw, I. (2003). Toward a systematic bead description system: a view from the Lower Falemme, Senegal. *Journal of African Archaeology, 1*(1), 77-110.

Díaz del Castillo, B. (1904). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Tipografía de la Secretaría de Fomento.

Díaz Flores, L. (2002). *Tacuba, origen y desarrollo* (Tesis de maestría). Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, Instituto Nacional de Antropología y Historia, Secretaria de Educación Pública, Ciudad de México, México.

Expedientes sobre ventas y composiciones de tierras. (1713-1754). [México] (665). Archivo General de Indias, España.

Fernández, M. Á. (1990). *El Vidrio en México.* México: Centro de Arte Vitro.

Fernández García, M. (2002). *Ciudad rota: la ciudad de México después del sismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Figuier, L. (1873-1877(?)). *Les Merveilles de Líndustrie ou descripcion des principales industries modernes: Le verre et le cristal - les poteries, les faiences et les porcelaines - le savon - les soudes et les optases - le sel - le soufre el l'acide sulfurique* (Vol. 1). Paris: Furne, Jouvet et C.ie, Éditeurs.

Flores, M. (2007). Las cuentas de vidrio en el Orinoco Medio. In L. M. Pacheco, G. Gordones & J. Clarac de Briceño (Orgs.), *Lecturas antropológicas de Venezuela* (pp. 205-214). Mérida, Venezuela: Editorial Venezolana C.A.

Francis Júnior, P. (2009). The glass beads of the *Paternostri* of Venice. In E. H. Blair, L. S. A. Pendleton & P. Francis Júnior (Orgs.), *The beads of St. Catherines Island* (Anthropological Papers of The American Museum of Natural History, No. 89) (pp. 65-71). New York: AMNH.

García Icazbalceta, J. (1889). *Nueva colección de documentos para la Historia de México: Códice Franciscano* (Vol. 2). México: Imprenta de Francisco Díaz León.

Gilbert, W. (1997). Baccalieu Trail Archaeology Project, 1997: excavations at cupids. In K. Nelmes (Ed.), *Archaeology in Newfoundland and Labrador 1997*. St. John's: Provincial Archaeology Office. Recuperado de https://www.tcii.gov.nl.ca/pao/arch_in_nl/1997/gilbert_1997_cupids.html

González Gómez, J. A. (2004). *Antropología e Historia en Azcapotzalco: estudio histórico-antropológico sobre la dinámica cultural, económica y política de una población del noroeste de la Cuenca de México (siglos XVI y XVII)* (Tesis de maestria). Escuela Nacional de Antropologia y Historia, Ciudad de México, México.

Gutiérrez Estévez, M. (2014). Otra vez sobre sincretismo. *Éndoxa: Series Filosóficas,* (33), 119-141.

Ibarreta Notario, J. (1561). *Proceso contra Juan Sanchez, Bernabe Armijo, dorador, Diego de Balderas, candilero y un mulato criado de Balderas, por quererse robar a una india*. [Inquisición]. (Vol. 32, exp. 12). Archivo General de la Nación, México.

Instituto Nacional de Antropología e Historia-INAH. (n.d.a). *Cuenta*. [Mediateca]. México. Recuperado de https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/objetoprehispanico%3A20603

Instituto Nacional de Antropología e Historia-INAH. (n.d.b). *Sartal de 7 cuentas*. [Mediateca]. Recuperado de https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/objetoprehispanico%3A20604

Instituto Nacional de Antropología e Historia-INAH. (n.d.c). *Sartal compuesto de 15 cuentas*. [Mediateca]. Recuperado de https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/objetoprehispanico%3A20605

Jurisdicción de México. (1599, noviembre 15). *Para que los capitulos de ordenanzas aqui insertos, tocantes a la mesta de ganados mayores y menores se guarden y cumplan con Suarez de Peredo*. [General de Parte]. (Vol. 5, exp. 539, f. 259r). Archivo General de la Nación, México.

Kelly, I. T. (1992). *Trade beads and the conquest of Mexico*. Windsor: Rolston-Bain.

Kubler, G. (1968). *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lagrou, E. M. (1998). *Cashinahua cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity* (Tesis de doctorado). University of St. Andrews, St. Andrews, Escócia, Reino Unido.

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

Lagrou, E. M. (2009). *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação.* Belo Horizonte: C/Arte.

Lagrou, E. M. (2013). Chaquira, el inka y los blancos: las cuentas de vidrio en los mitos y en el ritual kaxinawa y amerindio. *Revista Española de Antropología Americana, 43*(1), 245-265.

López Luján, L., Chávez Balderas, X., Valentín, N., & Montúfar, A. (2010). Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan. In L. López Lujan & G. Ollivier (Orgs.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 367-394). México: INAH.

Manzanilla López, R. (1985). *Informe General Segunda Etapa - 1984-1985* (Proyecto metro-Linea, 7) (Texto mecanografiado). México: INAH.

Martínez Vargas, E., & Jarquín Pacheco, A. M. (2013). El sacrificio de negros al inicio de la conquista de México. *Arqueología Mexicana, 19*(119), 28-35.

Martins Torres, A. (2007). Contas exumadas na intervenção arqueológica do palácio dos marqueses de Marialva: uma tipologia usada no trato colonial. *Anais de História de Além-Mar*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa.

Martins Torres, C. A. (2017a). Cuentas rojas y magia de amor: intercambios culturales entre España y Nueva España en Edad Moderna. *Hispania Sacra (CSIC), 69*(140), 567-578. doi: 10.3989/hs.2017.035

Martins Torres, A. (2017b). Narrativas e materialidades de San Pedro Quiatoni (México). In L. Amaral & C. Rocha (Orgs.), *Patrimônios possíveis: arte, rede e narrativas da memória em contexto iberoamericano* (pp. 23-41). Goiânia: UFG.

Martins Torres, A. (2018). Os colares de vidro de Quiatoni (México): suas agências e simetrias na prática museológica e antropológica. *Etnografica, 22*(1), 27-51. Recuperado de http://journals.openedition.org/etnografica/5141

Melgar Tísoc, E. R., & Solís Ciriaco, R. B. (2009). Caracterización de huellas de manufactura en objetos lapidarios de obsidiana del Templo Mayor de Tenochtitlan. *Arqueología, 42*, 118-134.

Menaker, A. (2016). Las cuentas durante el colonialismo español en los Andes Peruanos. *Boletin de Arqueología PUCP,* (21), 85-97.

México. (n.d.). [doc. sin fecha]. *Real Junta*. (Vol. único, f. 42v-49v). Archivo General de la Nación, México.

Morais, J. L. (2003). *O Engenho* São Jorge dos *Erasmos na perspectiva arqueológica e ambiental da Baixada Santista*. São Paulo: MAE.

Muriel, J. (1978). En torno a una vieja polémica: erección de los primeros conventos de San Francisco en la ciudad de México, siglo XVI. *Estudios de Historia Novohispana, 6*(6), 1-33. doi: 10.22201/iih.24486922e.1978.006.3263

Niemeyer, H., Rodríguez, A., & Morales, R. (1992). Excavaciones arqueológicas en el sitio Loncomilla, comuna de Villa Alegre, VII región del Maule. *Universum,* (1), 107-138.

Oland, M. (2009). *Long-Term Indigenous History on a Colonial Frontier: Archaeology at a 15th-17th Century Maya Village, Progresso Lagoon, Belize* (Tesis de doctorado). Department of Anthropology, Northwestern University, Evanston, IL, Estados Unidos.

Oland, M. (2014). "With the gifts and good treatment that he gave them:" Elite Maya adoption of Spanish Material Culture at Progresso Lagoon, Belize. *International Journal of Historical Archaeology, 18*(4), 643-667. doi: 10.1007/s10761-014-0274-1

Old Beads. (n.d.). *AM155*. [necklaces]. Recuperado de www.oldbeads.com/necklaces.html

Pastor Rey de Viñas, P. (1998). *Historia de la Real Fábrica de cristales de San Ildefonso durante la época de la Ilustración, 1727-1810*. Madrid: CSIC.

Pérez-Rocha, E. (1982). *La tierra y el hombre en la villa de Tacuba durante la época colonial* (Colección Científica, Vol. 115). México: INAH.

Pérez-Rocha, E. (1988). *Colección de documentos en torno a la Iglesia de San Gabriel Tlacopan* (Cuaderno de Trabajo, No. 3). México: INAH.

Pérez-Rocha, E. (1995). Organización religiosa de la villa de Tacuba y sus cofradías rurales en el siglo XVIII. *Dimensión Antropológica, 2*(4), 87-112.

Pérez-Rocha, E. (1996). El área agrícola de Tacuba. In B. B. Piña Chan (Coord.), *Estudios del México Antiguo* (pp. 151-162). México: INAH.

Pérez-Rocha, E. (1997). Naucalpan y Tlacopan en la época colonial. In R. Hernández (Org.), *Naucalpan* (Cuadernos Municipales, No. 8) (pp. 27-39). México: El Colegio Mexiquense.

Ramos van Raap, M. A., & Bonomo, M. (2016). Nuevos estudios de la colección bioarqueológica de los sitios Arroyo Malo, El Cerrillo y Arroyo Sarandí (Delta del Paraná). *Intersecciones en Antropología,* (3), 71-82.

Reyna, M. C. (1995). *Tacuba y sus alrededores: siglo XVI-XIX*. México: INAH.

Rodning, C., Beck, R., Moore, D., Watkins-Kinney, S., & Legg, J. (2010). Part VII: The Spanish Material Culture of Fort San Juan. In R. A. Beck, D. G. Moore & C. B. Rodning (Orgs.), *Joara and Fort San Juan: colonialism and household practice at the Berry Site, North Carolina* (pp. 67-81). Alexandria: National Science Foundation.

Ruiz Medrano, E. (1991). *Gobierno y Sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza.* Zamora: Gobierno del Estado de Michoacán.

Said, E. W. (2009). *Orientalismo*. Barcelona: Edición de Bolsillo.

Salas Contreras, C., & López Ignacio, P. (2011). *El vidrio en dos excavaciones arqueológicas en el centro de la Ciudad de México: el ex convento de la Encarnación (SEP) y el antiguo estanco de tabaco*. México: INAH.

Samson, A. V. M. (2007). *Renewing the house: trajectories of social life in the Yucayeque (Community) of El Cabo, Higüey, Dominican Republic, AD 800 to 1504*. Leiden: Sidestone Press.

Serrano Espinosa, T., & Pérez-Rocha, E. (1998). Una visión histórica de la parroquia de San Gabriel Arcángel, Tacuba. *Dimensión Antropológica, 5*(13), 45-74.

Simmons, S. E. (2006). *Preliminary Report of the 2006 Field Season at Lamanai, Belize: the Maya Archaeometallurgy Project* (UNCW Anthropological Papers, No. 7, Papers of the Maya Archaeometallurgy Project, No. 4). Belmopan, Belize: UNCW.

Spector, J. D. (1993). *What this awl means: feminist archaeology at a Wahpeton Dakota village*. St. Paul: Minnesota Historical Society Press.

Tapia, A. H., & Pineau, V. (2011). Diversidad de las cuentas vítreas: los hallazgos de la misión de Santiago del Baradero (siglo XVII). *Arqueología, 17*, 1-18. doi: 10.34096/arqueologia.t17.n0.1840

Tapia, A. H, & Pineau, V. (2013). Tipología, manufactura y procedencia de las cuentas vítreas de Santiago del Baradero. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 1*(3), 105-120.

Tavares, A. C. P. (2006). *Vestígios materiais nos enterramentos na antiga* Sé de Salvador: postura das *instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista* (Tesis de maestría). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.

Torquemada, J. (1975). *Monarquía Indiana* (3rd ed.). México: UNAM.

Valkenburgh, P. (2012). *Building subjects: landscapes of forced resettlements in the Zaña and Chamán valleys, Peru, 16th-17th centuries C.E.* (Tesis de doctorado). Harvard University, Cambridge, MA, Estados Unidos.

Vargas Amador, J. R. (2011). *Arqueología del Mestizaje: los sitios Paso Real (P-192-PR) y Santa Rosa-1 (C-205-SR-1)* (Tesis de licenciatura). Universidad de Costa Roca, Montes de Oca, Costa Rica.

Villalobos Notario, A. (1595, octubre 2). *Concierto de aprendizaje*. [Fondo Antiguo Siglo XVII]. (Vol. 179, f. 437v-438v). Archivo General de Notaría del Distrito Federal, México.

Wernke, S. (2011). Andean households in transition: the politics of domestic space at an Early Colonial Doctrina in the Peruvian highlands. In M. Oland, S. M. Hart & L. Frink (Eds.), *Decolonizing indigenous histories: exploring prehistoric/colonial transitions in Archaeology* (pp. 201-229). Tucson, AZ: University of Arizona Press.

Wernke, S., & Oré Menéndez, G. (2013). *Informe técnico: Proyecto Arqueológico Tuti Antiguo, Valle del Colca. Fase IV: levantamiento y prospección de los sítios de Mawchu Llacta y Laiqa Laiqa*. Nashville, TN: Vanderbilt University.

White, F. (2016). Artifacts and Archaeology from the Conquistador Hernando de Soto's Potano Encampment and the Lost Franciscan Mission. *International Journal of Archaeology, 4*(4), 44-53.

White, F. (2017). *Sixteenth Century European Artifacts from the Confirmed 8MR03538 De Soto Encampment Site with X-Ray Fluorescence Analysis*. Florida: Florida Department of State.

Williamson, R. (2012). *Stage 3 Archaeological Resource Assessment Beyond the North Limits of the Skandatut Site (AlGv-193), Lot 24, Concession 7, Geographic Township of Vaughan, City of Vaughan, Ontario*. Toronto: Zzen Developments.

Worth, J. E. (enero, 2016). *Preliminary Observations on the Archaeological Assemblage of the 1559-1561 Tristán de Luna Settlement*. Paper presented at the 49th Annual Conference of the Society for Historical Archaeology, Washington, D.C.

Yentsch, A. E. (1994). *A Chesapeake family and their slaves: a study in historical archaeology* (New studies in archaeology). Cambridge: Cambridge University Press.

Ocupaciones humanas del Holoceno tardío y tecnologías de caza en la localidad arqueológica Laguna Azul (meseta de Somuncurá, Río Negro, Argentina)

Late Holocene human occupations and hunting technologies at the Laguna Azul site (Somuncurá plateau, Río Negro, Argentina)

Virginia Lynch[I] | Darío Omar Hermo[I] | Laura Lucía Miotti[I]

[I]Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Buenos Aires, Argentina

Resumen: En este trabajo se realiza una primera caracterización de los diseños de puntas de proyectil registradas en el sitio Laguna Azul, Parapeto 3 (LA-P3), localizado en el macizo de Somuncurá (Río Negro, Argentina). El objetivo es dar a conocer las tecnologías de caza implementadas por los grupos cazadores-recolectores que habitaron el sitio durante el Holoceno tardío (desde ca. 1900 años AP), a partir del análisis de diferentes variables del diseño, teniendo en consideración la aerodinámica, superficie de refuerzo y tipo de enmangue de acuerdo con el modelo de asignación funcional propuesto por Ratto (2003). Sumado a esto se realizaron análisis complementarios de microdesgaste que permitieron incrementar la información con relación a las formas y materiales empleados en el sistema enastilante. A partir de estos análisis, se identificaron micropulidos y residuos en sectores basales y limbo-proximales que indicarían indicarían el proceso de armado de cabezales líticos analizados; mientras que los estudios del diseño permitieron reconocer por un lado, diferentes estadios de manufactura (preformas, formas básicas, mantenidas y recicladas), y por el otro, el uso de por lo menos dos sistemas técnicos para la captura de presas: arco y flecha y lanza arrojadiza a mano y/o dardo.

Palabras-clave: Tecnología de caza. Norpatagonia. Holoceno tardío. Análisis de microdesgaste.

Abstract: Here we present an initial characterization of projectile point designs recovered from the Laguna Azul site, Parapet 3 (LA-P3), located in the Somuncurá Massif (Río Negro, Argentina). Our goal was to investigate the hunting technologies implemented by the hunter-gatherer groups that inhabited this site during the Late Holocene (ca. 1900 years BP). We analyzed different design variables and considered aerodynamics, reinforcement surface, and shaft system according to the functional model proposed by Ratto (2003). Supplementary micro-wear analyses were also conducted in order to generate additional data related to the shapes and materials utilized in the shaft system. These analyses identified black micro-residues in the basal sectors, while macroscopic assessments of the design manufacture indicated that different manufacturing stages were involved (pre-shaping, basic forms, maintenance, and recycling) as well as the use of at least two technical systems used to capture prey (bow and arrow and throwing spears or darts).

Keywords: Hunting technology. North Patagonia. Late Holocene. Micro-wear analysis.

Lynch, V., Hermo, D. O., & Miotti, L. L. (2020). Ocupaciones humanas del Holoceno tardío y tecnologías de caza en la localidad arqueológica Laguna Azul (meseta de Somuncurá, Río Negro, Argentina). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20190088. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0088

Autor de correspondencia: Virginia Lynch. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Paseo del Bosque, s./n. La Plata, Buenos Aires, Argentina. 1900 (lynchvirginia@gmail.com).

Recibido el 30/08/2019
Aprobado el 20/12/2019

INTRODUCCIÓN

La cacería es una actividad importante en la reproducción social y consiste en la obtención de recursos faunísticos silvestres por parte de las poblaciones humanas basada en una diversidad de aspectos (subsistencia, económicos, políticos, sociales etc. – ver (Sidéra et al., 2006). Los encuentros entre los cazadores y las presas se dan en un ámbito significativo, donde esas relaciones se viven cotidianamente. Este habitar, donde se materializan los encuentros, genera un paisaje o locus de caza, cuyas huellas pueden identificarse a partir de metodologías propias de la arqueología, para generar distintas interpretaciones en relación a las prácticas cinegéticas a lo largo de la historia. Es así que, las estructuras (refugios y/o escondites), conforman junto con determinados rasgos topográficos del entorno, un paisaje que permite el encuentro entre cazador y presa, a partir de las relaciones y los conocimientos adquiridos en la misma práctica (Odell & Cowan, 1986; Ingold, 1993; Binford, 1981; Churchill, 1993; Aschero et al., 1991; Aschero & Martínez, 2001; Ratto, 2003, 2013).

Dicha actividad consiste en la planificación, conocimientos previos y desarrollo de estrategias, sumado a tareas productivas como la elaboración y uso de diferentes tecnologías. El instrumental adecuado para la caza, implica estrategias tecnológicas amplias que involucran el aprovisionamiento de materias primas de distinto origen (rocas, madera, plumas, tendones), técnicas de trabajo particulares y la sistematización de actividades de producción. Estos sistemas de captura comprenden, por lo tanto, una manufactura anticipada de los elementos que los componen (Aschero, 1988; Martínez, 2003; Ratto, 2003; Hocsman, 2007; Álvarez, 2011; Rosero Moreno, 2011).

El sitio bajo estudio forma parte de la localidad arqueológica Laguna Azul (LA) en el noreste del macizo de Somuncurá. Sobre las bardas basálticas que bordean al norte de la laguna se identificaron diferentes estructuras de piedra, muchas de ellas definidas como parapetos (Miotti et al., 2014). Debido a la cantidad de cabezales líticos identificados en el Parapeto 3 del sector 1 (LA-P3) el siguiente trabajo se encuentra focalizado en esta estructura de bloques basálticos de morfología semicircular. El sitio ha sido definido como de actividades múltiples con evidencia de equipamiento para sucesivas reocupaciones y entre estas actividades, se ha podido inferir la manufactura y mantenimiento de puntas de proyectil. Hasta el momento, los sistemas de armas relacionados con LA-P3 han sido definidos como bolas de boleadora y sistemas con puntas (Miotti et al., 2014, 2016; Lynch & Terranova, 2019). En este trabajo nos focalizamos en la variabilidad técnico-morfológica y morfológico-funcional de los cabezales líticos registrados, lo que permitirá incrementar la información respecto a las tecnologías de caza utilizadas por las sociedades que habitaron Somuncurá durante el Holoceno tardío (desde ca. 1900 años AP). Asimismo, se propone identificar la variabilidad presente en el conjunto, teniendo en consideración las secuencias de manufactura, posibles usos, mantenimiento, descarte y los procesos post-depositacionales que pudieron afectarlas.

ÁREA DE ESTUDIO Y PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DEL SITIO

La meseta de Somuncurá se halla entre los 66° y 68° de longitud O y 41° y 43° de latitud S, y abarca las provincias de Chubut y Río Negro. Este macizo se encuentra cubierto por un manto de lava originado durante el Terciario y su paisaje corresponde a una altiplanicie basáltica, disectada por cañadones y cuencas endorreicas de carácter permanente como Vacalauquén y De Las Vacas o temporarias como El Ganso, La Maciega y Laguna Azul (Remesal et al., 2001).

En los trabajos de campo en Somuncurá, hemos detectado estructuras de piedra construidas con bloques de rocas basálticas. Estas estructuras constituyen la modificación antrópica más sobresaliente del paisaje y objeto de interés de cronistas, viajeros y arqueólogos, desde mediados del siglo XIX (Moreno, n.d. [s.f.]; Gradin, 1971; Claraz et al., 1988). Si bien presentan diferentes morfologías (rectas, semicirculares, anulares y monticulares, aislada o

agrupadas y/o interconectadas) (Miotti et al., 2014, 2016), en Laguna Azul se trata principalmente de estructuras de planta semicircular y circular, vinculadas con actividades específicas como las de reparo y control, lugares de acecho y caza, o para el descarte de osamentas, así como espacios en donde se desarrollarían actividades múltiples (Gradin, 1971; Miotti et al., 2014, 2016; Lynch & Terranova, 2019; Vargas Gariglio et al., 2019).

El Parapeto 3 de Laguna Azul (LA-P3) forma parte de una serie de tres estructuras interconectadas con una morfología semicircular, construido a partir de una pirca seca, sin materia cementante, con una abertura hacia el Este y cuyas dimensiones no superan los *ca.* 3 m de cuerda y 2 m de profundidad (Figura 1). Hacia el centro de esta estructura se planteó una cuadrícula de 1 m x 1 m, de donde se identificó una secuencia estratigráfica homogénea con una potencia sedimentaria total de 50 cm de profundidad.

Durante la excavación de esta estructura se recuperaron abundantes materiales: líticos (principalmente raspadores y puntas de proyectil), restos faunísticos (en su mayoría de *Lama guanicoe*, con puntos de impacto y marcas de corte), placas grabadas, artefactos de molienda (morteros y manos de moler) y cerámica. En este último caso, se trata en su mayoría de tiestos de uso doméstico que en ciertos fragmentos registran incisiones. Hasta el momento, esta cerámica fue definida como la más temprana en este sector de meseta, lo que sugeriría, sumado a otras materialidades (placas grabadas, morteros y manos de moler), un aprovisionamiento del lugar (Miotti et al., 2014, 2016; Lynch & Terranova, 2017, 2019; Lynch et al., 2019; Vargas Gariglio et al., 2019).

Se han obtenido dos fechados radiocarbónicos que ubican las ocupaciones del sitio durante el Holoceno tardío [1906 ± 26 BP (D-007085; coal; δ 13C = -19.8 ‰) y 1756 ± 28 BP (D-007084; coal; δ 13C = -20.2‰)] (Miotti et al., 2014). Los niveles más profundos se encuentran en asociación con el fechado de 1906 años AP, donde se registró la mayoría de los cabezales cuyas morfologías fueron definidas como apedunculadas lanceoladas; mientras que en los niveles superiores, asociados al fechado más tardío, cabezales principalmente triangulares con pedúnculo y aletas; sin embargo un ejemplar de esta morfología fue recuperado de los niveles más profundos lo que permitiría plantear cierto sincronismo de los diseños identificados.

METODOLOGÍA APLICADA

El conjunto (n = 43) fue analizado mediante variables macroscópicas con el objetivo de identificar las técnicas de talla empleadas en la manufactura (Aschero, 1975, 1983), así como materias primas utilizadas y establecer su asignación funcional a los diferentes sistemas de armas (Ratto, 2003, 2013; Shott, 1997).

El análisis morfológico se efectuó teniendo en cuenta diversas variables *sensu* Aschero (1975, 1983): estado del conjunto, clases de rocas utilizadas, características morfológicas del limbo, pedúnculo y aletas y grupos/subgrupos tipológicos. También se consideraron los tamaños absolutos (longitud, espesor y anchos máximos de cada pieza); al igual que ancho y espesor máximo de los pedúnculos.

El análisis de las etapas de manufactura fue realizado teniendo en consideración los estadios propuestos por Nami (1993-1994) para puntas cola de pescado y las definiciones de Aschero (1988) y Martínez (2003, p. 52) de

> . . . diseños básicos, transformados y mantenidos. Los diseños básicos presentan variables morfológicas con cierto grado de recurrencia, mientras que en los transformados se observan cambios por mantenimiento o retrabajo de los limbos y/o bases. Los diseños mantenidos serían intermedios entre las dos alternativas, debido a que se refiere a piezas que, si bien han sido modificadas por mantenimiento, continúan teniendo características dimensionales y formales de sus atributos técnicos y tipológicos sin que el diseño llegue a ser transformado.[1]

[1] Ver también Hocsman (2007, 2010, 2011).

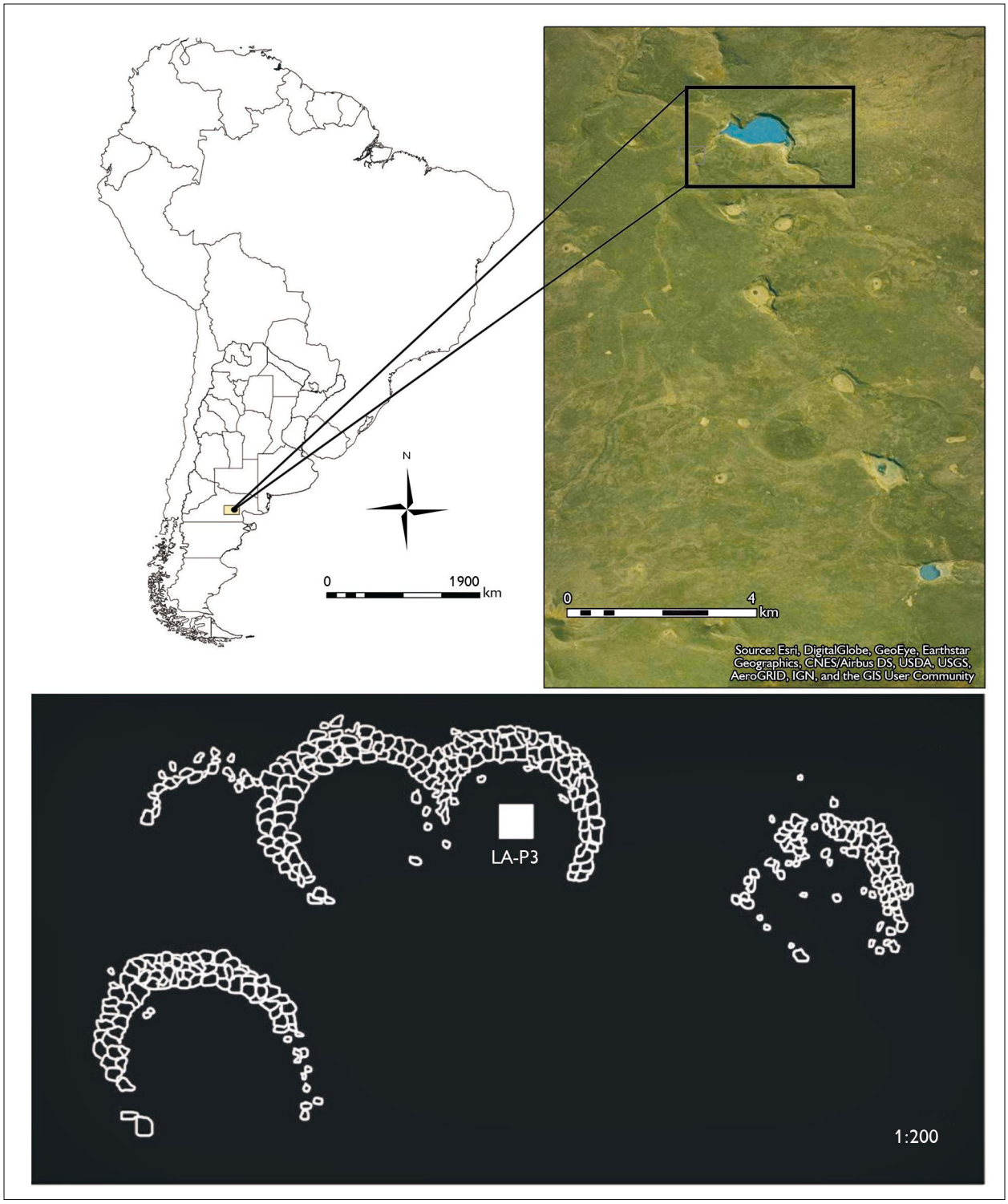


Figura 1. Mapa del área, localización del sitio Laguna Azul – Parapeto 3 (LA-P3) y detalles de las estructuras de piedra identificadas en la localidad. Fuente: Lynch (2019).

Con el objetivo de identificar los sistemas técnicos enastilantes y asignar los tipos morfológicos identificados en LA-P3 a diferentes sistemas de armas, se aplicó el modelo de asignación funcional de cabezales líticos (Ratto, 2003, 2013). En el mismo, se propone una serie de variables relacionadas a la performance del sistema técnico, tales como superficie de refuerzo[2], aerodinámica[3], poder de penetración[4] y características del enmangue[5] (Ratto, 2003). Acordando con esta autora que los ". . . pedúnculos de ancho mayor a 10 mm podrían indicar el uso de armas de mano o arrojadizas, lanzas o dardos, mientras que los menores a 10 mm señalarían el empleo de armas con almacenamiento de energía (arcos y flechas)" (Ratto, 2003, p. 88, 2013, p. 90).

Por otro lado, se llevaron a cabo análisis de macro y microrrastros, para ampliar los conocimientos respecto a su posible uso y armado, mediante el registro de tipos de fracturas, puntos de impacto, estrías, características particulares del enmangue utilizado a partir del registro de sustancias adhesivas (*i.e.* mástic), su distribución en las piezas y micropulidos. Esto se realizó mediante un microscopio metalográfico Nikon Epiphot 200 (50x-500x) y una lupa binocular Nikon SMZ800 (10x-63x). El procesamiento y captura de imágenes fue efectuado mediante un sistema de video-microscopía Nikon Micrometrics 614.

Asimismo, se aplicó el test U de Mann-Withney[6] mediante el software *Statistica 7.0* para determinar diferencias en las variables métricas utilizadas teniendo en consideración los diferentes diseños identificados.

DESCRIPCIÓN GENERAL DE LA MUESTRA Y ANÁLISIS DEL DISEÑO DE PUNTAS

El conjunto de LA-P3 está constituido por un total de 43 puntas de proyectil que incluye elementos enteros y fracturados. Del total, un 11% (n = 5) se encuentran enteras y se registra un alto porcentaje (66%, n = 38) de elementos fracturados algunos de los cuales registran fracturas mínimas que permiten proyectar o reconstruir su forma original. Mientras que las piezas con bajo grado de integridad (bases/pedúnculos y/o ápices), se consideraron como patrón para las características diagnósticas del diseño de los ejemplares que sí pudieron ser atribuidos a algún sistema de arma.

En cuanto a la localización de la fractura, en su mayoría se ubican en diferentes sectores del limbo, aunque se identificaron mayormente en el limbo distal (37%, n = 14) y con una disposición transversal al eje de la pieza, de morfología plana (36%, n = 13) o en charnela transversal u oblicua (22%, n = 8). También se identificaron fracturas ocasionadas por la exposición de la pieza al fuego en varios ejemplares (14%, n = 5).

Las materias primas utilizadas, corresponden en su mayoría a rocas de grano fino como calcedonia, obsidiana y sílices de diferentes coloraciones (Tabla 1). Estas variedades de rocas, con excepción de la obsidiana, se han reconocido en una fuente primaria ubicada a una distancia mayor a 50 km en línea recta, en donde se identificó una cantera de grandes dimensiones, con evidencia de diferentes actividades de talla y producción de instrumental lítico. Por otro lado, se ha registrado la presencia de sílice en forma de filones en los cañadones Martel y El Rincón y fuentes secundarias en cauces temporarios y en el Bajo de El Caín (Terranova, 2013; Hermo & Terranova, 2016). Asimismo, en la última campaña realizada en LA, fue identificada una fuente primaria de calcedonia que se denominó cantera Pazos y no se descarta la existencia de fuentes de sílices y obsidiana cercanas al sitio aún no detectadas (Vargas Gariglio et al., 2019).

[2] Es aquella que soporta la fuerza de impacto o choque (Ratto, 2003).
[3] En función si rige o no dicha trayectoria (Ratto, 2003).
[4] Se calcula en base a las medidas de los ángulos en vista plana complementada con el cálculo de área de la sección del ápice.
[5] Medida del ancho de la base o del pedúnculo y teniendo en cuenta como límite 10 mm para distinguir entre tecnología con almacenamiento de energía o sin almacenamiento de energía.
[6] Prueba no paramétrica de diferencia de medianas (Barceló, 2007).

Tabla 1. Materias primas identificadas en el conjunto de cabezales líticos recuperados de LA-P3. *Se incluye la triangular apedunculada.

Grupo Tipológico	Apedunculadas	Pedunculadas	Fractura indeterminada	Total	%
Calcedonia	18*	4	10	32	74,4
Sílice	1	-	5	6	14
Obsidiana	1	2	2	5	11,6
Total	20	6	17	43	100

El uso de calcedonia, roca mayormente representada en el área de estudio, es recurrente tanto en la producción de puntas de proyectil (74%, n = 32), como así también en el resto del conjunto lítico de LA-P3. Este tipo de roca es de alta dureza y suele contener gran cantidad de impurezas, lo que habría llevado a numerosas fallas, fracturas o piezas 'sin terminar'. A diferencia de esta roca, el sílex y la obsidiana (exclusivamente de coloración negra) están representadas en proporciones menores. Si bien hasta el momento, no se han hecho estudios específicos acerca de la procedencia de la obsidiana, se infiere que habría sido obtenida en el sector sur del macizo, debido a que distintas fuentes han sido identificadas en esta región, tales como Cerro Castillo, Sacanana y Sierra Negra (Stern et al., 2000).

Por otro lado, el estudio del diseño y de la morfología de las piezas permitió reconocer dos grandes grupos de acuerdo al área de enmangue (pedunculadas y apedunculadas) y a la forma perimetral del limbo (lanceolada y triangular) que coexisten en la estratigrafía de LA-P3.

APEDUNCULADAS LANCEOLADAS

Este grupo está caracterizado por un total de 19 piezas que registraron en su mayoría algún tipo de fractura (84%, n = 16). La calcedonia es la roca predominante para su manufactura al igual que en la totalidad del conjunto (Tabla 1).

Para la producción de estas puntas se utilizaron diferentes formas base, entre las que se destaca el uso de lascas (47%, n = 9), bifaces (37%, n = 7) y formas no determinables (16%, n = 3). La sección transversal del limbo fue principalmente biconvexa simétrica (58%, n = 11), aunque también se reconoció plano-convexa (26%, n = 6) y biconvexa asimétrica (10%, n = 2). Mientras que las bases presentaron una morfología mayormente cóncava (Figura 2A-2C).

En cuanto a las características dimensionales se trata de piezas de módulo 'grande' (Aschero, 1975, 1983) cuyas medidas promedio son: longitud de 40,3 mm, ancho de 25 mm, espesor de 5,9 mm y peso de 6 grs. Las puntas fracturadas muestran promedios de 32,4 mm de longitud, ancho de 24,7 mm, espesor de 6,7 mm y un peso considerable de 7,4 grs. Se realizó un test estadístico para determinar diferencias significativas entre piezas enteras y fracturadas, dando como resultado que tanto en longitud (M-W = U = 20, $p > 0.05$), ancho (M-W = U = 24, $p > 0.05$), espesor (M-W = U = 18, $p > 0.05$) y peso (M-W = U = 20, $p > 0.05$) no existen tales diferencias, lo que indica que pese a estar fracturadas estos elementos mantienen las proporciones constantes de acuerdo al tipo de diseño básico. Sin embargo, llama la atención que tanto el peso como el espesor de las piezas fracturadas supere el de las enteras, lo que sugiere que podría tratarse de estadios previos a su etapa final de producción. Esto es interpretado a partir del registro de diferentes etapas de manufactura, que incluye desde primeros estadios (16%, n = 3) hasta diseños básicos (52%, n = 10), mantenidos (21%, n = 4) y reciclados (5%, n = 1) y un solo caso indeterminado (Figura 2).

TRIANGULARES CON PEDÚNCULO Y ALETAS (TPA)

Este grupo está constituido por 6 piezas, en todos los casos se identificaron fracturas (transversal al eje morfológico rectas o en charnela oblicuas) y en su mayoría, se trata de pedúnculos con algún fragmento de limbo. A diferencia del grupo

anterior, se evidencia un diseño básico y ausencia de diseños mantenidos o reciclados. Se seleccionaron únicamente lascas de diferentes morfologías para su producción, al igual que se identificó una sección transversal de limbo principalmente biconvexo simétrico y base cóncava del pedúnculo. De acuerdo a esto se definieron dos subgrupos: uno de bordes rectos y base cóncava y otro de bordes rectos aserrados y base cóncava atenuada (Figura 2D).

En cuanto a las características dimensionales, estas piezas son significativamente menores (longitud M-W = U = 1, $p < 0,05$; ancho: M-W = U = 0, $p < 0,05$; espesor: M-W = U =1, $p < 0,05$; peso: M-W = U= 0,50, $p < 0,05$) que el grupo de apedunculadas, y muestran dimensiones cuyas medianas son: 15,19 mm de longitud, 13,17 mm de ancho y 2,55 mm de espesor; mientras que el peso fue igualmente menor de 0,7 grs (Figura 3).

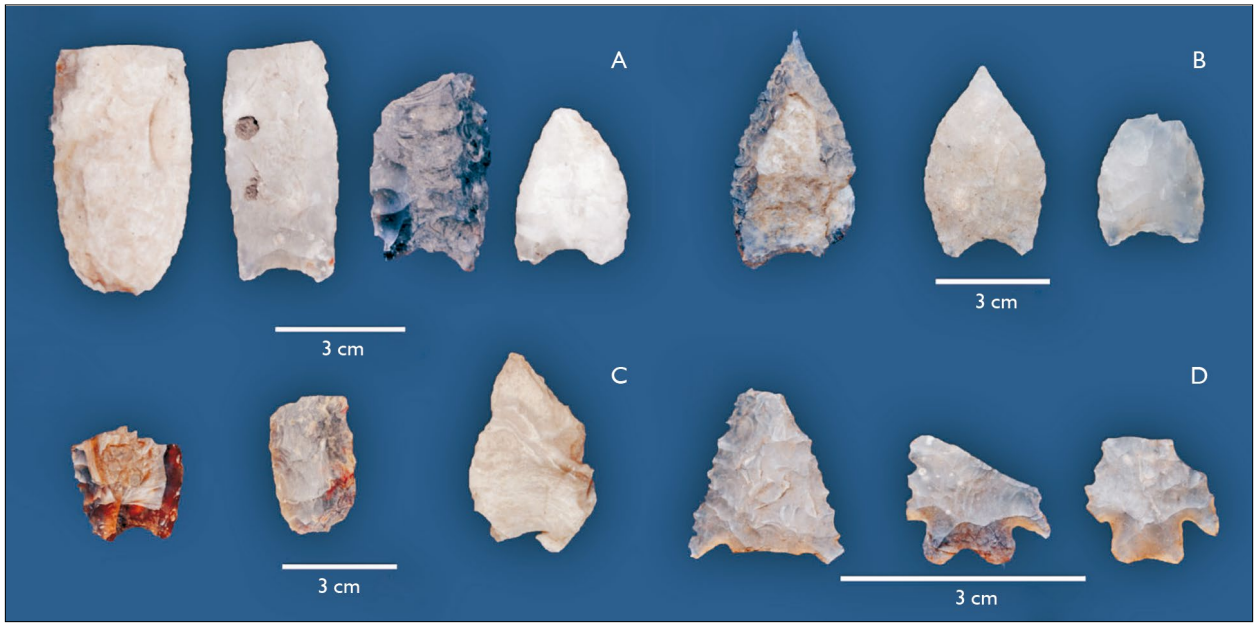


Figura 2. A-C) Diseños de puntas lanceoladas apedunculadas en diferentes estadios de manufactura. D) Diseño de puntas triangulares pedunculadas de bordes rectos aserrados. Fuente: Lynch (2019).

Figura 3. Diferencias métricas de los diseños identificados en LA-P3. Fuente: Lynch (2019).

APEDUNCULADA TRIANGULAR

Se encuentra representado por un único ejemplar de bordes rectos y base cóncava. Registra una fractura en el sector del limbo distal, transversal al eje de la pieza y de morfología transversal en charnela. Al igual que el resto del conjunto, esta punta de proyectil fue elaborada en calcedonia de coloración marrón translúcido (Tabla 1). Para su manufactura ha sido utilizada una lasca como forma base y posee sección transversal biconvexa simétrica y base cóncava atenuada. Sus dimensiones son 13,17 mm de longitud, ancho de 11,26 mm, espesor 2,36 mm y peso de 0,8 grs.

FRAGMENTOS DE DISEÑOS INDETERMINADOS

Del conjunto analizado, 17 cabezales no pudieron ser determinados debido a que presentaron fracturas importantes en el limbo o en la raíz del pedúnculo o base. De estos elementos, nueve corresponden únicamente a ápices, tres a limbos, tres a fragmentos limbo-basales y dos a bases. Las fracturas son transversales y de sección plana (29%, n = 5), en charnela recta/oblicua (29%, n = 5) u ocasionada por daño térmico (12%, n = 2). Al igual que el grupo de puntas lanceoladas apedunculadas se identificó una amplia diversidad en la selección de las formas base, entre las que se hallaron bifaces, lascas y lascas laminares. Las dimensiones promedio son de 22,4 mm de longitud, 18,45 mm de ancho, 5,18 mm de espesor y 2,71 grs.

En cuanto a los ápices identificados (n = 9), presentan en su mayoría ángulos superiores a 45° y con un tratamiento normal. Por otro lado, el resto de piezas indeterminadas están constituidas por fragmentos de limbo, limbo-basales y bases (n = 8) con sección transversal biconvexa simétrica.

ANÁLISIS DEL SISTEMA DE ARMAS, EVIDENCIAS DE ARMADO Y USO POR IMPACTO

La superficie de refuerzo es la sección del instrumento que soporta los mayores esfuerzos mecánicos, teniendo incidencia con la mayor o menor probabilidad de su fractura (es medida a partir del espesor máximo del limbo y su ancho en ese mismo sector, con valores que varían entre 0 y 1) (Ratto, 2003; Álvarez, 2011).

En los diseños tanto de puntas lanceoladas apedunculadas como de triangulares con pedúnculo se observaron valores bajos de superficie de refuerzo (84% y 60% de los casos en cada grupo) a muy bajos (16% y 40% respectivamente) y sección transversal principalmente biconvexa simétrica (n = 11) o plano convexa (n = 6) (Figura 4).

Por otro lado, se consideró la tenacidad de las rocas empleadas observándose un uso similar de materias primas en los diseños identificados; sin embargo, en base a estudios experimentales se sabe que la calcedonia, roca mayormente utilizada, presenta cierto grado de resistencia a las fracturas lo que le otorga una tenacidad intermedia a alta (Ratto, 2003; Lynch et al., 2019).

Respecto a la aerodinámica es fundamental para determinar si un sistema es arrojadizo y se define a partir de la interrelación entre los atributos de la sección transversal, porción de los bordes del limbo, largo y ancho de las puntas. Cuanto mayor es la superficie de contacto de la punta con el aire, mayor será la aerodinámica (Hughes, 1998). En el registro de LA-P3, las piezas identificadas como de morfología lanceoladas apedunculadas presentaron una gran superficie de contacto con el fluido y, por lo tanto, registran en su mayoría una aerodinámica imperfecta (47,4%). Mientras que en el caso de las triangulares pedunculadas, se observó una superficie pequeña y aerodinámica perfecta para este tipo de diseño (Tabla 2).

A su vez, la morfología de las bases del grupo de lanceoladas apedunculadas, exhibió una forma principalmente cóncava (n = 7) y recta (n = 2), con un ancho de base promedio de 18,44 mm y espesor de 3,84 mm.

A diferencia de este grupo, las TPA registraron anchos de bases con dimensiones menores de 13,56 mm promedio y una terminación principalmente cóncava atenuada a recta (Tabla 3).

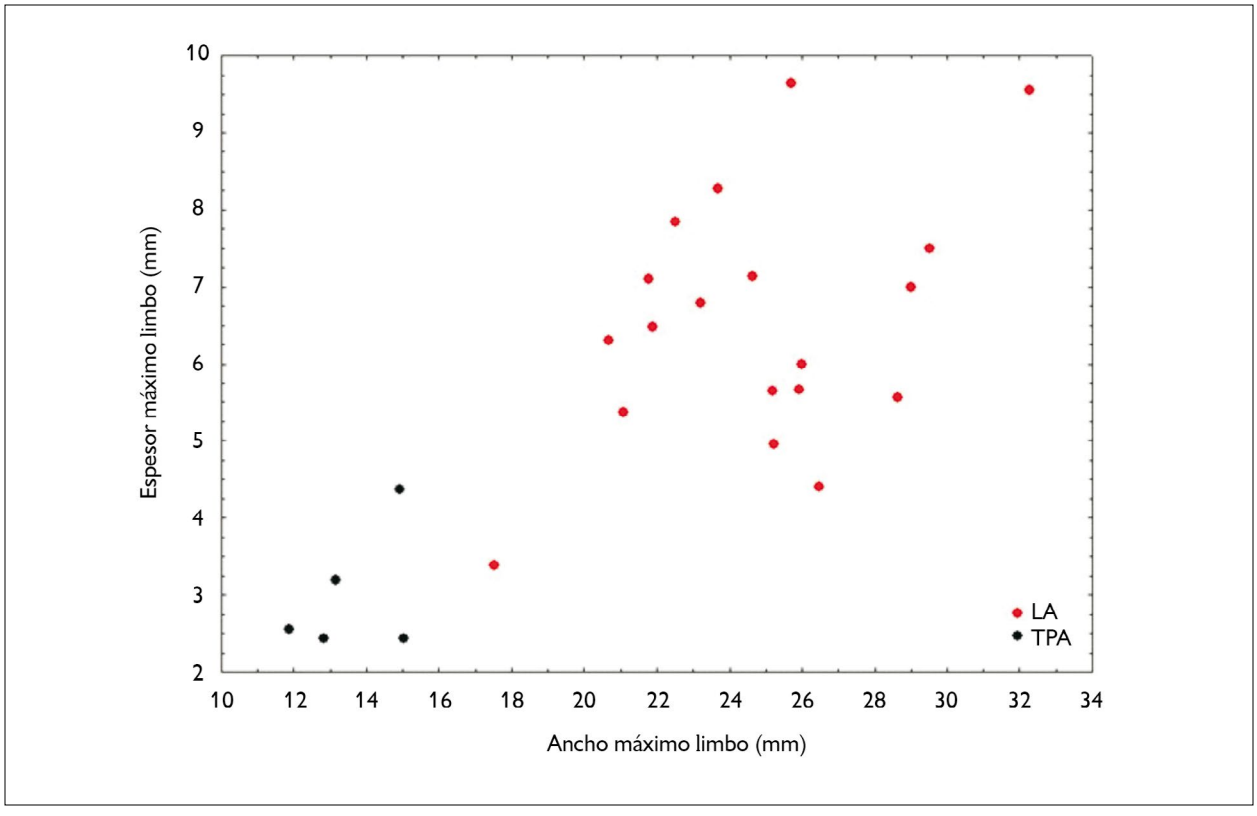


Figura 4. Relación entre el espesor máximo del limbo y ancho en ese sector para cabezales pedunculados y apedunculados. Fuente: Lynch (2019).

Tabla 2. Aerodinámica de acuerdo a los tipos de diseños identificados.

Aerodinámica LA	Lanceolada apedunculada		Triangulares pedunculadas	
	n	%	n	%
Perfecta	7	36,8	5	100
Normal	3	15,8	-	-
Imperfecta	9	47,4	-	-
Total	19	100	5	100

Tabla 3. Medidas de tendencia central de las bases en milímetros (mm).

Ancho de bases	Apedunculadas	Pedunculadas
N	20	6
Media	24,11	13,56
Mediana	25,19	13,17
Mínimo	11,26	11,86
Máximo	32,28	15,01
Desv. Stand	4,59	1,37

Por otro lado, el ángulo del ápice en vista plana indica la capacidad de penetración de una punta en la presa. Los estudios actualísticos revelan que las puntas de flechas registran ángulos inferiores a 45°; mientras que las que superan los 63° resultan ineficientes en los diferentes sistemas técnicos (Ratto, 2003; Odell & Cowan, 1986; Lynch et al., 2019). En el conjunto de LA-P3, el grupo de puntas de morfología lanceoladas apedunculadas presentan bases superiores a 10 mm y un ángulo de vista plana del ápice superior a 66° promedio, concentrados entre los 55° a 67°, lo que las ubica al límite de su vida útil. En el caso de las triangulares con pedúnculo, el ancho de las bases es menor a 10 mm, sin embargo registran un ángulo de penetración promedio de 54°, lo que indica que a diferencia de las lanceoladas aún continuarían siendo útiles (*sensu* Odell & Cowan, 1986).

En este sentido y a partir del análisis del diseño de las puntas recuperadas de LA-P3, podemos mencionar que el grupo de apedunculadas corresponderían a piezas con superficies de contacto relativamente 'grande', bajo a muy bajo módulo de refuerzo, diseños no aerodinámicos con bases mayores a 10 mm y ángulos de vista plana del ápice entre 55° a 67°, por lo que se trataría de un diseño de dardo y/o lanza, sin almacenamiento de energía. Mientras que el grupo de TPA, caracterizado por piezas con tamaños 'pequeños' a 'medianos' y superficies de contacto variables, con un bajo a muy bajo índice de refuerzo, diseño aerodinámico con pedúnculos inferiores a 10 mm y un ángulo en vista plana promedio de 54°, sugiere una tecnología de puntas de flecha, es decir, con almacenamiento de energía.

En cuanto al análisis de microdesgaste de estas piezas, la observación de los bordes de limbo, ápices y pedúnculos permitió identificar en primer lugar una buena integridad de los materiales analizados, debido a que el grado de alteración de estas piezas fue leve a moderado y únicamente en cuatro ejemplares se reconocieron alteraciones severas de sus superficies, debido a la exposición directa al fuego (*i.e. craquelé*, fracturas internas, lustre intenso).

El análisis microscópico realizado al conjunto de puntas apedunculadas permitió detectar micropulidos generados por el contacto con material duro vegetal (madera) y residuos de coloración negra (mástic) en sectores limbo basales (n = 12). No se reconoció micropulido de material blando animal (*i.e.* cuero o piel), lo que podría deberse al escaso tiempo y forma de contacto con el material, generando micropulidos no diagnósticos y dificultando las interpretaciones respecto al sistema enastilante empleado (Franco et al., 2009). Sin embargo, la identificación de residuos (que a futuro deberán ser analizados en mayor profundidad), micropulidos de madera y el registro de diferentes etapas de producción de estos cabezales líticos, sugeriría que estos elementos probablemente hayan sido armados, utilizados, mantenidos y descartados en el sitio (Figura 5 y 6).

En el caso de las TPA, aunque registraron un grado de alteración leve, no se observaron micropulidos sobre las superficies de las piezas analizadas y se reconocieron fracturas en charnela oblicuas y estrías longitudinales al eje morfológico en sectores del ápice, que darían cierto sustento a un uso potencial de estas puntas (n = 3).

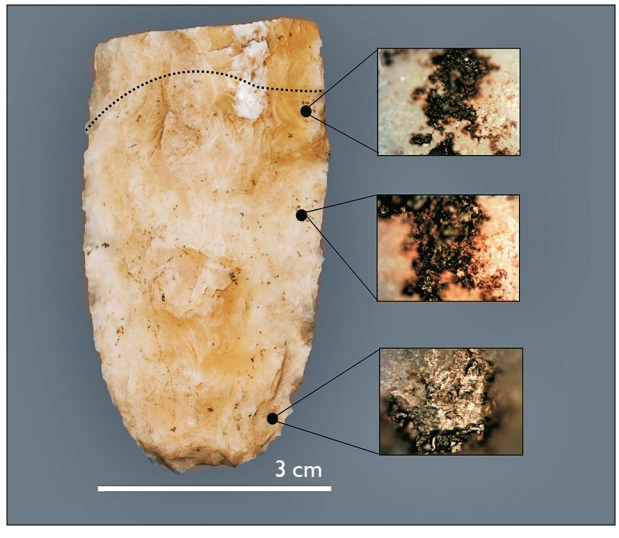


Figura 5. Punta lanceolada apedunculada con residuos de coloración negra y micropulido de material duro en sector basal y limbo proximal (magnificación 200X, campo claro). Fuente: Lynch (2019).

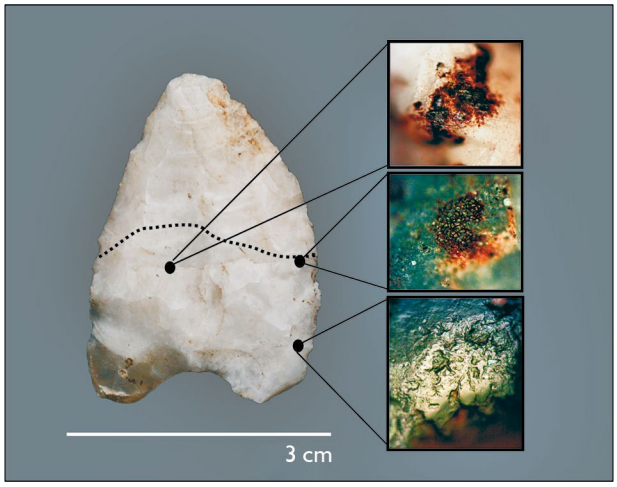


Figura 6. Punta apedunculada lanceolada reciclada (cuchillo). Identificación de residuos (mástic) y micropulido de material duro vegetal en porción basal y limbo proximal (magnificación 200X, campo claro). Fuente: Lynch (2019).

Sin embargo, estas estrías podrían haber sido igualmente ocasionadas durante el proceso de talla en la regularización del filo (estrías tecnológicas) o bien por alteraciones post-depositacionales (Keeley, 1980; Mansur-Franchomme, 1983; Álvarez, 2003, 2011).

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Laguna Azul- Parapeto 3- es una de las cinco estructuras de piedra identificadas en la localidad y ha sido definido, hasta el momento (Miotti et al., 2014), como un sitio con buena visibilidad donde se habrían desarrollado diversas actividades, tanto domésticas como vinculadas a la caza, entre ellas la manufactura y mantenimiento de puntas. Sin embargo es importante remarcar aquí, que la gran cantidad de puntas recuperadas de LA-P3 no ha sido registrada en otras estructuras excavadas en LA, lo que permitiría plantear un uso diferencial de las mismas. Cabe destacar a su vez, que si bien la variabilidad del conjunto lítico en LA-P3 es baja, representada principalmente por raspadores, puntas y bifaces, también fueron recuperados otros elementos tales como cerámica, placas grabadas, morteros y manos de moler desde los primeros momentos de ocupación del sitio, similar a lo que ocurre en otras áreas de Patagonia (Belardi et al., 2017; Flores Coni, 2018). A su vez, mediante el análisis arqueofaunístico se reconocieron marcas de corte en elementos asignados a *Lama guanicoe* y entre las partes anatómicas recuperadas se identificaron huesos de extremidades, falanges, y otros pertenecientes al cráneo (dientes y huesos del oído) (Vargas Gariglio et al., 2019).

La aplicación del modelo funcional de Ratto (2003) a los cabezales líticos de LA-P3, permitió reconocer al menos dos sistemas tecnológicos de caza: dardo y/o lanza y arco y flecha. La porción basal o pedúnculo resultó ser la parte del cabezal más representada, lo que posibilitó su asignación a sistemas de armas a través del uso de pruebas estadísticas. El descarte de estos fragmentos en LA-P3 indica que este espacio fue utilizado, entre otras actividades, para el recambio de puntas fracturadas durante cacerías, posiblemente llevadas a cabo en las inmediaciones.

En el sitio no se registraron puntas asignables a armas de mano, tecnología con poca representación en sitios del Holoceno tardío (Banegas et al., 2014). La presencia y predominio de puntas de dardo y/o lanza en el registro arqueológico de LA-P3 sugiere que habría sido la más utilizada a pesar de no ser seguro en términos de eficiencia de caza (*sensu* Ratto, 1994, 2003). Esta tecnología probablemente haya actuado en cacerías grupales por acecho o en desventaja por parte de las presas mediante el escondite de sus cazadores en parapetos o con camuflaje. Sin embargo, el registro sincrónico de puntas definidas de arco y flecha habría garantizado un mayor éxito y flexibilidad durante la cacería, debido a que dicho sistema es considerado seguro y que puede ser implementado tanto de modo solitario como grupal (Churchill, 1993; Ratto, 2003).

A su vez, el uso de rocas locales de buena calidad para la talla ha sido identificado para la manufactura de puntas en el sitio LA-P3. Al igual que en otras áreas (Gómez Otero et al., 2011; Prates, 2010; Ratto, 2013), las puntas de flecha fueron generadas exclusivamente a partir de lascas y mediante un mayor uso de obsidiana en su producción.

Caso contrario, es lo observado con las puntas de dardo y/o lanza, entre las que se registró el uso de preformas bifaciales y de rocas con una mayor tenacidad, como la calcedonia, lo que brindaría un menor riesgo de fractura. Es importante mencionar que el grupo de bifaces alcanza proporciones considerables (10%, n = 13 del total del conjunto) y el análisis de microdesgaste efectuado a este grupo no permitió reconocer rastros de utilización efectiva sobre estos artefactos, lo que permitiría vincularlos con la producción de puntas de dardo y/o lanzas (Lynch & Terranova, 2017, 2019).

Respecto a la disponibilidad de maderas empleadas para la confección de astiles y arcos, existe un único registro para el área. El sitio Las Cañas, localizado frente a la laguna De Las Vacas, corresponde a un enterratorio en donde se encontró un vástago de lanza de *Chusquea culeou* (caña coihue) con una cronología tardía de *ca.* 229 ± 59 años AP (δC^{13} -18.4 -AA85466-) (Terranova, 2013). Sin embargo, este recurso es escaso en la meseta y sería considerado como bien preciado y de acceso regional como la cordillera, lo que permitiría asumir que serían preservados y únicamente descartados en el caso de ser ineficientes. El análisis funcional realizado al resto del conjunto de artefactos líticos (en su mayoría raspadores), permitió reconocer el trabajo sobre madera (Lynch & Terranova, 2019) lo que sugiere cierta vinculación con la manufactura de astiles, dispositivos de enmangue u otros elementos de uso cotidiano (*i.e.* punzones, agujas, estacas).

En síntesis, el trabajo desarrollado permitió reconocer que durante el Holoceno tardío las sociedades cazadores-recolectores que habitaron el macizo de Somuncurá, habrían utilizado para la caza dos sistemas técnicos de armas: dardos y/o lanzas y flechas propulsadas por arco. Los antecedentes del área indican que el primer grupo habría sido incorporado en tiempos posteriores a los 2000 años AP y habría tenido una distribución amplia en el norte de Patagonia, lo que permite proponer su participación en redes de circulación e intercambios (escala regional). Mientras que el sistema de arco y flecha habría sido incorporado en momentos posteriores, desde *ca.* 800 años AP (Prates, 2010; Gómez Otero et al., 2011). En el caso de estudio ambos sistema coexisten con fechados de *ca.* 1906 a 1756 años AP, lo que plantea nuevos interrogantes a tratar con un análisis amplio de las estructuras contiguas que permita afinar las cronologías. Sin embargo, de acuerdo a estos antecedentes, el tipo de diseño identificado en las puntas de LA-P3, difiere del registro que se tiene en otros sectores de Norpatagonia. Hacia el centro y norte de Neuquén existe un predominio de puntas triangulares apedunculadas, volviéndose excepcionales las pedunculadas (Carballido Calatayud & Fernández, 2013; Fernández & Carballido Calatayud, 2015); esta misma situación se observa en los sitios del valle del río Colorado y sector costero de San Blas (Gómez Otero et al., 2011; Prates, 2010; Franco et al., 2009). A diferencias de esto en LA-P3 las TPA son en su mayoría de tamaño 'pequeñas' y se observa un predominio de puntas lanceoladas apedunculadas 'grandes'.

Puntas similares fueron identificadas en contextos relacionados con la industria *Patagoniense*, como Piedra Parada 1 (Aschero, 1983) y la capa 2 del Alero Cárdenas (Aguerre et al., 1994). "Las puntas pequeñas representarían la reducción en tamaños identificado para momentos cerámicos (posteriores a 1250 años AP) y se relacionarían con el uso de arco y flecha" (Gradin, 1980, pp. 177-194). El empleo de estos diseños desde por lo menos 2000 años AP, y que se extienden desde la costa hasta la precordillera (Prates, 2010; Bellelli et al., 2008; Gómez Otero et al., 2011; Carballido Calatayud & Fernández, 2013; Fernández & Carballido Calatayud, 2015) y desde el norte al sur de Patagonia, sugiere por lo tanto, la transmisión y mantenimiento de diseños exitosos.

En conclusión, la asignación funcional realizada a los cabezales líticos de LA-P3 permitió ampliar los conocimientos sobre las estrategias de caza y las decisiones tecnológicas implementadas por los grupos que habitaron la meseta de Somuncurá a lo largo del Holoceno tardío; mientras que el estudio de microdesgaste generó mayor

información acerca de los materiales empleados en el sistema enastilante de estas puntas, al igual que de la funcionalidad del sitio.

REFERENCIAS

Aguerre, A. M., Horovitz, L., & Patiño, V. K. (1994). *Material lítico del Alero Cárdenas capa 2 y su comparación con la capa 3. En Contribución a la arqueología del Río Pinturas, provincia de Santa Cruz*. Concepción del Uruguay, Argentina: Ediciones Ayllu.

Álvarez, M. R. (2003). *Organización tecnológica en el Canal Beagle. El caso de Túnel I (Tierra del Fuego, Argentina)* (Tesis de doctorado). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Álvarez, M. R. (2011). Puntas de arma del extremo sur de Patagonia: Algunas consideraciones sobre diseño y contexto de uso. In J. G. Martínez & D. L. Bozzuto (Comps.), *Armas prehistóricas: múltiples enfoques para su estudio en Sudamérica* (pp. 15-35). Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

Aschero, C. A. (1975). *Ensayo para una clasificación morfológica de artefactos líticos aplicada a estudios tipológicos comparativos*. Informe presentado al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Buenos Aires.

Aschero, C. A. (1983). *Ensayo para una clasificación morfológica de artefactos líticos. Apéndice A y B [Cátedra de Ergología y Tecnología]*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Aschero, C. A. (1988, octubre-noviembre). De punta a punta: producción, mantenimiento y diseño de puntas de proyectil pre-cerámicas de la Puna Argentina. In *Precirculados de las Ponencias Científicas presentadas a los Simposios del IX Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Aschero, C. A., Elkin, D., & Pintar, E. L. (1991, octubre). Aprovechamiento de recursos faunísticos y producción lítica en el Pre-cerámico Tardío. Un caso de estudio: Quebrada Seca 3 (Puna Meridional Argentina). In *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena* [Tomo 2], Santiago de Chile.

Aschero, C. A., & Martínez, J. G. (2001). Técnicas de caza en Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, 24*, 215-241.

Banegas, A., Gómez Otero, J., Goye, S., & Ratto, N. (2014). Cabezales líticos del Holoceno tardío en Patagonia meridional: diseños y asignación funcional. *Magallania, 42*(2), 155-174. doi: 10.4067/S0718-22442014000200009

Barceló, J. A. (2007). *Arqueología y estadística (1). Introducción al estudio de la variabilidad de las evidencias arqueológicas* (Collecció Materials, 187). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Belardi, J. B., Carballo Marina, F., Madrid, P., Barrientos, G., & Campan, P. (2017). Late Holocene guanaco hunting grounds in southern Patagonia: blinds, tactics and differential landscape use. *Antiquity, 91*(357), 718-731. doi: 10.15184/aqy.2017.20

Bellelli, C., Scheinsohn, V., & Podestá, M. M. (2008). Arqueología de pasos cordilleranos: un caso de análisis en la Comarca Andina del Paralelo 42° y áreas vecinas durante el Holoceno Tardío. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, 13*(2), 37-55.

Binford, L. R. (1981). *Bones: ancient men and modern myths*. Nueva York: Academic Press.

Carballido Calatayud, M., & Fernández, P. M. (2013). La caza de ungulados en el bosque de Patagonia: aportes desde la localidad de Cholila (Chubut, Argentina). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, 38*(1), 59-82.

Churchill, S. E. (1993). Weapon technology, prey size selection, and hunting methods in modern hunter-gatherers: implications for hunting in the Palaeolithic and Mesolithic. *Archeological Papers of the American Anthropological Association, 4*(1), 11-24. doi: 10.1525/ap3a.1993.4.1.11

Claraz, J., Casamiquela, R. M., & Hux, M. (1988). *Diario de viaje de exploración al Chubut, 1865-1866*. Buenos Aires: Ediciones Marymar.

Fernández, P. M., & Carballido Calatayud, M. (2015). Armas y presas: técnicas de caza en el interior del bosque patagónico. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología 40*(1), 279-301.

Flores Coni, J. (2018). *Poblamiento humano y uso del espacio en la meseta del Strobel (provincia de Santa Cruz): un análisis sobre la variabilidad tecnológica durante el Holoceno* (Tesis de doctorado). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Franco, N. V., Castro, A., Cardillo, M., & Charlin, J. (2009). La importancia de las variables morfológicas, métricas y de microdesgaste para evaluar las diferencias en diseños de puntas de proyectil bifaciales pedunculadas: un ejemplo del sur de Patagonia continental. *Magallania, 37*(1), 99-112. doi: 10.4067/S0718-22442009000100008

Gómez Otero, J., Banegas, A., Goye, M. S., & Franco, N. V. (2011, enero). Variabilidad morfológica de puntas de proyectil en la costa centro-septentrional de Patagonia Argentina: primeros estudios y primeras preguntas. In *VIII Congreso de Historia Social y Política de la Patagonia Argentino – Chilena: las fuentes en la construcción de una historia patagónica*. Rawson-Chubut.

Gradin, C. J. (1971). Parapetos habitacionales en la meseta Somuncurá Provincia de Río Negro. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, 5-2*, 171-185.

Gradin, C. J. (1980). Secuencias radiocarbónicas del sur de la Patagonia argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, 14*(1), 177-194.

Hermo, D. O., & Terranova, E. D. (2016). Distribución de núcleos en el sector central de la mesta de Somuncurá (Río Negro, Argentina). Relaciones entre la base regional de recursos líticos y el aprovisionamiento de materias primas líticas. *Arqueología, 22*(2), 291-310.

Hocsman, S. (2007). Producción de bifaces y aprendices en el sitio Quebrada Seca 3 – Antofagasta de la Sierra, Catamarca (5500-4500 años ap.). In A. E. Nielsen, M. C. Rivolta, V. Seldes, M. M. Vázquez & P. H. Mercolli (Comps.), *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino* (pp. 55-82). Córdoba: Editorial Brujas.

Hocsman, S. (2010). Cambios en las puntas de proyectil durante la transición de cazadores-recolectores a sociedades agro-pastoriles en Antofagasta de la Sierra (Puna argentina). *Arqueología,* (16), 59-86.

Hocsman, S. (2011). La transición de la caza-recolección a la producción agropastoril en Antofagasta de la Sierra (Puna Meridional Argentina) vista desde la tecnología lítica. *Chungara Revista de Antropología Chilena*. En referato.

Hughes, S. S. (1998). Getting to the point: evolutionary change in prehistoric weaponry. *Journal of Archaeological Method and Theory, 5*(4), 345-408.

Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology, 25*(2), 152-174.

Keeley, L. H. (1980). *Experimental determination of stone tool uses: a microwear analysis*. Chicago: University of Chicago Press.

Lynch, V., & Terranova, E. (2017, noviembre). Lithic micro-wear analysis of Late Holocene tools from Laguna Azul locality (Somuncurá plateau, Rio Negro, Argentina). In *11th International Symposium on knappable materials: from tool-stone to stone tools*, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Buenos Aires.

Lynch, V., & Terranova, E. (2019). A traceological approach to the use of Laguna Azul during the Late Holocene (from ca. 2000 years BP) in Norpatagonia, Argentina. *Archaeoloical and Anthropological Sciences, 11*(8), 4157-4169. doi: 10.1007/s12520-019-00806-7

Lynch, V., Vargas Gariglio, J., & Terranova Enrique, D. (2019). Engraved stone plaquettes from the North Patagonian area (Somuncurá plateau, Río Negro, Argentina) and the use of different microscopic techniques for their analysis. *World Archaeology, 51*(1), 104-125. doi: 10.1080/00438243.2018.1542340

Mansur-Franchomme, M. E. (1983). *Traces d'utilisation et technologie lithique: exemple de la Patagonie* (Tesis de doctorado). Universidade Bordeaux, França.

Martínez, J. G. (2003). *Ocupaciones humanas tempranas y tecnología de caza en la microrregión de Antofagasta de la Sierra (10.000 a 7.000 AP)* (Tesis de doctorado). Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, Argentina.

Miotti, L., Blanco, R. V., Terranova, E., Marchionni, L., Hermo, D., & Mosquera, B. (2014). La naturaleza de la observación: evidencias arqueológicas en Somuncurá (Río Negro). In G. Cassiodoro, A. Re & D. Rindel (Eds.), *Integración de diferentes líneas de evidencia en la Arqueología Argentina* (pp. 73- 91). Buenos Aires: Aspha.

Miotti, L., Terranova, E., Blanco, R. V., Marchionni, L., Hermo, D., & Magnin, L. (2016). Entre basaltos y lagunas: las estructuras de piedra de la meseta de Somuncurá. Apuntes para la reflexión de los patrones de movilidad de los cazadores-recolectores. In *Arqueología de la Patagonia: de Mar a Mar* (pp. 256-266). Santiago de Chile: CIEP.

Moreno, F. P. (n.d.). [s.f.]. *Recuerdos de un viaje a Nahuel Huapi: 1) El llano de Yamnagóo. Visita a los Guenaken. Una raza que muere*. Buenos Aires: Biblioteca del Museo Etnográfico.

Nami, H. G. (1993-1994). Aportes para el conocimiento de técnicas líticas del Pleistoceno final. Análisis de artefactos bifaciales del norte de Venezuela (colección Edmonton, Canada). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, 19*, 417-449.

Odell, G. H., & Cowan, F. (1986). Experiments with spears and arrows on animal targets. *Journal of Field Archaeology, 13*(2), 195-212. doi: 10.2307/530220

Prates, L. (2010). La ocupación humana prehispánica del valle del río Negro. In R. Masera (Coord.), *Los ríos mesetarios norpatagónicos: aguas generosas del Ande al Atlántico* (pp. 339-359). Río Negro: Edición del Gobierno de Río Negro.

Ratto, N. (1994). Funcionalidad versus adscripción cultural: cabezales líticos de la margen norte del estrecho de Magallanes. In J. Lanata & L. Borrero (Comps.), *Arqueología de Cazadores-recolectores: límites, casos y aperturas* (Arqueología Contemporánea, 5) (pp. 105-120). Buenos Aires: Programa de Estudios Prehistóricos.

Ratto, N. (2003). *Estrategias de caza y propiedades del registro arqueológico en la Puna de Chaschuil* (Tesis de doctorado). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Depto Tinogasta, Catamarca, Argentina.

Ratto, N. (2013). Diversidad de tecnologías de caza en la puna transicional de Chaschuil (Dpto. Tinogasta, Catamarca). *Comechingonia. Revista de Arqueología, 17*(1), 85-103.

Remesal, M., Salani, F., Franchi, M., & Ardolino, A. (2001). *Hoja Geológica 4169-IV, Maquinchao. Provincia de Río Negro* (Boletín, No 32). Buenos Aires: Instituto de Geología y Recursos Minerales, Servicio Geológico Minero Argentino.

Rosero Moreno, E. A. (2011). Tecnología de caza en Antofalla, Departamento de Antofagasta de la Sierra, Catamarca. *Revista del Museo de Antropología, 4*(1), 17-32.

Shott, M. J. (1997). Stones and shafts redux: the metric discrimination of chipped-stone dart and arrow points. *American Antiquity, 62*(1), 86-101. doi: 10.2307/282380

Sidéra, I., Vila, E., & Erikson, P. (2006). *La chasse: pratiques sociales et symboliques* (Collection Colloques de la Maison René-Ginouvès, No. 2). Paris: De Boccard.

Stern, C. R., Gómez Otero, J., & Belardi, J. B. (2000). Características químicas, fuentes potenciales y distribución de diferentes tipos de obsidianas en el norte de la provincia del Chubut, Patagonia Argentina. *Anales del Instituto de la Patagonia,* 28, 275-290.

Terranova, E. (2013). *Arqueología de la cuenca del arroyo Talagapa, meseta de Somuncurá (Provincia de Río Negro)* (Tesis de doctorado). Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Buenos Aires, Argentina.

Vargas Gariglio, J., Terranova, E., & Lynch, V. (2019). Estudio preliminar del parapeto 3 de Laguna Azul, Meseta de Somuncurá (Río Negro, Argentina). In J. Gómez Otero, A. Svoboda & A. Benegas (Eds.), *Arqueología de Patagonia: El pasado entre las arenas* (pp. 443-454). Puerto Madryn: Instituto de Diversidad y Evolución Austral.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Virginia Lynch contribuiu com conceituação, análise formal, investigação, metodologia e escrita - rascunho original; Darío Omar Hermo com conceituação e escrita - rascunho original; e Laura Lucía Miotti com conceituação e escrita - rascunho original.

Coleções etnográficas e Arqueologia: uma relação pouco explorada

Ethnographic collections and archaeology: an unexplored connection

Meliam Viganó Gaspar[I] | Igor M. Mariano Rodrigues[I]

[I]Universidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: O uso de observações e relatos etnográficos na Arqueologia é um fato comum na história da disciplina. No entanto, a exploração de questões arqueológicas através de análises de coleções etnográficas tem sido feita de maneira incipiente no Brasil, apesar da importância desses conjuntos de objetos na construção de uma história indígena de longa duração por meio da materialidade. Este artigo discute as relações entre objetos etnográficos e arqueológicos, ressaltando o potencial que os primeiros possuem no desenvolvimento de problemas relacionados aos segundos. A partir das abordagens de estudos de tecnologia, são apresentadas análises de coleções etnográficas de cerâmicas e trançados de povos falantes de línguas Karib na Amazônia guianense. Por fim, as contribuições desse aporte teórico-metodológico são discutidas para essa área do conhecimento.

Palavras-chave: Coleções etnográficas. Arqueologia. Cerâmica. Trançados. Povos de línguas Karib.

Abstract: Throughout the history of archaeology, ethnographic observations and reports have been commonly used. However, the use of ethnographic collections to explore archaeological questions is only emerging in Brazil, despite the importance of these groups of objects in constructing long-term indigenous history through materiality. This article discusses the relations between ethnographic and archaeological objects, highlighting the potential of the former in developing problems related to the latter. An approach based on technology studies is used to analyze ethnographic collections of ceramics and basketry produced by Cariban-speaking peoples in the Guyanese Amazon. We conclude by discussing the contributions of this theoretical-methodological proposal to archaeology.

Keywords: Ethnographic collections. Archaeology. Ceramics. Basketry. Cariban-speaking peoples.

Gaspar, M. V., & Rodrigues, I. M. M. (2020). Coleções etnográficas e Arqueologia: uma relação pouco explorada. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *15*(1), e20190018. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0018

Autora para correspondência: Meliam Viganó Gaspar. Universidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. Av. Prof. Almeida Prado, 1466. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-070 (meliamvgaspar@gmail.com).

Recebido em 14/02/2019
Aprovado em 08/08/2019

CC BY

INTRODUÇÃO

Coleções de objetos etnográficos produzidos por povos indígenas estão abrigadas em diferentes museus do mundo. Sua história de formação é interligada tanto com a trajetória dos próprios museus, inegavelmente colonialista e muitas vezes violenta, quanto com a história dos povos que produziram esses objetos (Clifford, 1994; Grupioni, 1998; Fabian, 2004; Abreu, 2005; Velthem, 2012). Recentemente, a reaproximação desses povos com as coleções etnográficas tem feito os museus repensarem suas práticas de armazenamento, acesso, exibição e estudo, incentivando sua divulgação, a guarda compartilhada de objetos, a criação de museus e de exposições indígenas (Abreu, 2005; Velthem, 2012; Velthem et al., 2017).

Tais coleções também servem como um ponto de encontro entre diferentes disciplinas, com abordagens e interesses específicos. A Antropologia, por exemplo, tem feito análises do ponto de vista de sua história de formação, do contexto de uso e de produção dos objetos que as compõem, das relações entre os modos de vida humanos e a materialidade. Apesar do interesse de muitas dessas questões para a Arqueologia, esta disciplina ainda não está habituada a utilizar coleções etnográficas como fonte primária para seus questionamentos, mesmo que esteja acostumada a dialogar com outras fontes etnográficas.

Assim, este artigo aproxima Antropologia e Arqueologia, por meio de paralelos entre objetos etnográficos e arqueológicos. Os limites entre estas duas categorias são explorados, no sentido de destacar o potencial do estudo de coleções etnográficas para o desenvolvimentos de problemas arqueológicos (Hardin & Mills, 2000; Stone, 2011; Torrence & Clarke, 2013; F. Silva & Noelli, 2017). O argumento central deste artigo é de que os objetos etnográficos podem ser abordados através de noções desenvolvidas no âmbito da Antropologia e da Arqueologia da Tecnologia (Lemonnier, 1992; Schiffer & Skibo, 1997; Roux, 2016), o que será exemplificado aqui por meio de estudos de caso sobre objetos cerâmicos e trançados produzidos por povos falantes de línguas Karib na Amazônia guianense. O objetivo é indicar que a Arqueologia pode ampliar suas fontes de pesquisa, ao superar as divisões entre objetos arqueológicos e etnográficos, bem como entre materiais perecíveis e não perecíveis.

OBJETOS ETNOGRÁFICOS, QUESTÕES ARQUEOLÓGICAS

Artefatos "representativos da criatividade e da habilidade técnica dos povos indígenas", armazenados em museus, receberam o rótulo de "objetos etnográficos" a partir do século XIX (Velthem, 2012, p. 52), opondo-se temporalmente aos denominados de artefatos arqueológicos, que incluem aqueles produzidos por estes mesmos povos, só que no passado. Ambas categorias foram delimitadas em um momento de profissionalização da Antropologia e da Arqueologia, quando vários museus se especializaram em coleções arqueológicas e etnográficas (Schwarcz, 2008). O limite entre etnográfico e arqueológico, no entanto, é uma construção ocidental, podendo ser questionado tanto pelas noções ameríndias quanto por uma abordagem centrada nos objetos.

Coleções etnográficas foram fundamentais para a construção da noção de alteridade na Antropologia (Fabian, 2004). Mesmo que não representem uma cultura em sua totalidade – já que são compostas por fragmentos de uma visão também fragmentada –, essas coleções são formadas por itens tidos como 'tradicionais' e merecedores de ser guardados e protegidos (Clifford, 1994; Abreu, 2005). Geralmente, elas são formadas como reflexo de interesses acadêmicos e pessoais dos coletores e das instituições, de seus objetivos e abordagens da cultura material, e das condições práticas de transporte e armazenamento dos objetos (Pearce, 1994; Grupioni, 1998; Velthem, 2012). A prática arqueológica em relação aos objetos também está longe de ser neutra e objetiva (Shanks & Hodder, 1995; Shanks, 2008; Colwell-Chanthaphonh, 2009). Desde as escolhas de métodos de escavação, o registro e a coleta até o estudo, a interpretação e o armazenamento, é possível perceber que o registro arqueológico é também

uma construção definida e produzida por pesquisadores com suas teorias, objetivos, conhecimentos e experiências (Edgeworth, 2006).

Removidos de seu contexto original de manufatura, consumo e categorização, os objetos etnográficos são incorporados nos museus a partir de sistemas de classificação e de descrição taxonômica (Fabian, 2004). No geral, os critérios desses sistemas variam conforme as orientações teóricas vigentes nas instituições museológicas e os aspectos práticos de armazenamento – como a separação por áreas culturais ou a partir da matéria-prima (B. Ribeiro & Velthem, 1998; Velthem, 2012). Da mesma maneira, objetos retirados do contexto arqueológico são incluídos nos sistemas classificatórios e tipológicos da Arqueologia (Meggers & Evans, 1970; Adovasio, 1977) para responder a determinados problemas de pesquisa e para facilitar seu acondicionamento em instituições museológicas.

É também notória a semelhança de alguns aspectos do estudo de objetos etnográficos e arqueológicos. Na introdução do "Dicionário do artesanato indígena", B. Ribeiro (1988), ao argumentar sobre a importância da classificação e da definição de glossários em estudos de cultura material, recorre, em diversos momentos, à obra dos arqueólogos Meggers e Evans (1970), apontando que a sistematização adequada dos objetos etnográficos poderá contribuir também para pesquisas na Arqueologia[1]. Para o estudo de objetos etnográficos, Pearce (1994) propõe uma análise a partir de quatro áreas principais: material, história, ambiente e significado. No que se refere às relações espaciais, a autora reforça a necessidade de plotar a distribuição dos artefatos na paisagem, uma técnica padrão da Arqueologia (Pearce, 1994, p. 130). Velthem (2012, p. 57) considera que uma análise clássica de objetos etnográficos deve abranger matéria-prima, técnicas de confecção, aspecto formal e função, necessitando ser complementada pelo estudo de seus aspectos estéticos, econômicos e de significação epistemológica.

Observa-se, então, que, mesmo com distintas procedências, estudar uma coleção etnográfica não é tão diferente de estudar objetos escavados arqueologicamente (B. Ribeiro & Velthem, 1998; Torrence & Clarke, 2013): ambos devem ser analisados em contexto, apesar de informações fragmentadas ou mesmo inexistentes sobre eles e do distanciamento (geográfico e temporal) de suas circunstâncias originais de produção e uso. Ainda que em alguns casos seja possível conseguir parte dessas informações em alguma fonte escrita, uma abordagem centrada nos objetos pode contribuir para o entendimento destas coleções de modo mais amplo.

Objetos etnográficos também não diferem tanto de arquivos e documentos etnográficos. Estes, além de serem resultado de atos de coleta, comunicação e trocas, formam "uma coleção de textos cuja produção começa em campo, com trocas e performances registradas, e que continua com a transcrição, tradução, comentário e talvez análise formal" (Fabian, 2010, p. 65). É nesse sentido que o uso de objetos etnográficos na Arqueologia não deveria ser pouco explorado, já que ela está, desde longa data, acostumada a lidar com fontes etnográficas.

A observação e os relatos de populações indígenas contemporâneas orientaram o estudo de objetos etnográficos e arqueológicos, em um primeiro momento, como testemunhas de etapas de desenvolvimentos lineares da humanidade e, posteriormente, como reflexos de normas culturais essenciais, delimitadas e estáticas, que poderiam ser descritas para formar tipologias (Webster, 2008). Em meados do século XX, o uso de fontes etnográficas na Arqueologia passou a ser feito não apenas como ilustração de teorias. Leroi-Gourhan (1971) valeu-se de exemplos e espécimes etnográficos e arqueológicos de vários lugares do mundo para abordar o que chamou de "documentos tecnológicos" (p. 9). Por volta de 1960, a subdisciplina Etnoarqueologia foi desenvolvida

[1] Segundo as próprias palavras de B. Ribeiro (1988, p. 14): "Estudos e glossários dessa natureza representarão uma contribuição inestimável também para a pesquisa arqueológica. Não só os arqueólogos desenvolveram técnicas sofisticadas para a classificação tipológica de seus materiais, . . ., como buscam avidamente informações etnográficas que clarifiquem suas análises".

para produzir etnografias orientadas por questões arqueológicas, preocupando-se com o entendimento da relação entre o comportamento humano e os vestígios materiais relacionados a ele (David & Kramer, 2001; F. Silva, 2009a). A partir da década de 1980, aspectos simbólicos e identitários da cultura material passaram a ser enfatizados nos estudos arqueológicos em geral (Shanks & Hodder, 1995; Shanks, 2008). Recentemente, o diálogo e a colaboração com povos indígenas, bem como a inserção destes na academia têm contribuído para ampliar conceitos e entendimentos sobre o papel da Arqueologia na sociedade (F. Silva, 2012; Silliman, 2015).

É neste contexto que coleções etnográficas em museus ganham novos significados nos estudos arqueológicos. Sendo entendidas como parte da trajetória de diferentes povos indígenas e de suas relações com os diversos coletores (Velthem, 2012, p. 54), seu estudo pode revelar estratégias nativas e ocidentais para a criação, manutenção ou prevenção destas relações (Torrence & Clarke, 2013, p. 173). Essas coleções também podem estabelecer ligações entre as escalas temporais de estudos etnográficos e arqueológicos (Hardin & Mills, 2000).

Análises de coleções etnográficas foram feitas para identificar especificidades individuais na cestaria que pudessem ser aplicadas à Arqueologia (Adovasio & Gunn, 1977). A partir de coleções, Hardin e Mills (2000) notaram mudanças estilísticas na cerâmica Zuni em um período de seis anos, enfatizando a importância da classificação das cerâmicas dentro de distintas categorias de uso para tratar de aspectos estilísticos em curto prazo. Stone (2011) recorreu aos objetos etnográficos ósseos de povos de diversos continentes para identificar padrões específicos de marcas de uso que pudessem auxiliar na interpretação de artefatos ósseos arqueológicos, assim como na inferência de manipulação de objetos ainda mais perecíveis, como trançados e tecidos. Segundo Stone (2011): "Ao enfatizar o estudo de objetos físicos com as metodologias desenvolvidas no âmbito da Arqueologia e estruturando uma análise em nível do artefato, padrões comparativos úteis podem ser construídos a partir de coleções etnográficas" (p. 34).

No Brasil, aproximar a Arqueologia dos objetos etnográficos é deveras significativo, se ela for considerada como história indígena. Esta perspectiva parte da Arqueologia como 'história de longa duração' (Heckenberger, 2001; Neves, 2011) e da Arqueologia do Contato Cultural e do Colonialismo (Lightfoot, 1995; Silliman, 2015), pensando a trajetória contínua de povos indígenas desde um passado longínquo até o presente.

A separação entre indígenas do presente e do passado é uma divisão que balizou o discurso degeneracionista (Noelli & Ferreira, 2007; Gnecco & Rocabado, 2010), também caracterizado como "perversão arqueológica" (Viveiros de Castro, 2002, p. 341). Isso contribuiu para a violência e a manutenção das metanarrativas colonizadoras sobre as histórias locais desses povos, favorecendo a criação de histórias e identidades nacionais (Gnecco & Rocabado, 2010). Ao considerar os povos indígenas como sujeitos históricos dotados de escolhas, é possível construir visões múltiplas e não estáticas sobre sua trajetória, tanto antes como depois da colonização (Lightfoot, 1995; Rubertone, 2000; L. Ribeiro & Jácome, 2014).

Nesse sentido, romper a barreira entre objetos etnográficos e arqueológicos na construção de histórias indígenas faz-se mais do que necessário, como indicam alguns exemplos. O primeiro deles refere-se às lâminas de machados semilunares, muito comuns em coleções arqueológicas. Mencionadas em 1628 por D'Evreux (1874), na guerra dos Tremembé contra os Tupinambá, no Maranhão, existem pelo menos dois exemplares coletados no século XVII que estão depositados em coleções etnográficas na Europa (B. Ribeiro & Velthem, 1998, p. 105; Museum für Völkerkunde Dresden, 2019). Essas lâminas são idênticas à coletada entre os Krahô em 1947, reivindicada e apropriada pelo referido povo em 1986 (Melo, 2010). Outro exemplo é fornecido por Velthem (2012, p. 62), que, ao estudar coleções dos séculos XIX e XX, observou ampliações e permanências da tecnologia

e estética na produção de redes Wayana e Aparai, mesmo com a introdução de itens industriais. Observações similares foram feitas por F. Silva (2013), em relação ao uso de materiais industrializados para a produção de colares e pulseiras entre os Asurini do Xingu. Por fim, B. Ribeiro (1989) informou que o estilo da plumária de povos de língua Tupi, caracterizado pelo "emprego de pequenas plumas associadas a tecidos" (pp. 43-44), pode ser observado tanto em exemplares Tupinambá da costa, datados do início do período colonial, quanto entre exemplares de povos tais como os Munduruku, dos afluentes do Tapajós e Madeira, e Urubu-Kaapor do Gurupi, do século XX. Isso poderia ser um indicativo de permanência temporal estilística da tecnologia plumária de povos de um mesmo tronco linguístico por aproximadamente quinhentos anos.

Embora redes, colares, pulseiras e plumárias não sejam categorias que costumam ser encontradas em contextos arqueológicos, estes exemplos pensam os objetos na diacronia, não havendo motivos para crer que a tecnologia da plumária de povos Tupi, por exemplo, tenha sido desenvolvida justamente nos primórdios do contato. Ao encontro do que afirmaram Barreto e Machado (2001), este artigo concorda ser possível assumir certa continuidade histórica entre o passado arqueológico desconhecido e as realidades etnográficas observadas.

No Brasil, ainda são poucos os trabalhos que dialogam com coleções etnográficas mediante problemas arqueológicos. Wüst (1999) comparou cerâmicas arqueológicas e etnográficas dos Bororo, sugerindo a possibilidade de que alguns povos atualmente no centro-oeste brasileiro sejam fruto de incorporação recente de distintas etnias. Reflexões sobre a tradição cerâmica de povos falantes de línguas Tupi (especificamente Tupi-Guarani) têm sido feitas há tempos a partir da comparação entre cerâmica arqueológica, dados históricos, etnográficos, linguísticos e coleções etnográficas (Â. Corrêa, 2014; F. Silva & Noelli, 2017; Noelli et al., 2018). Ao tratar da variabilidade formal das flechas Xikrin, Bueno (2003) frisou a necessidade de rever o modo de classificação de pontas de projétil arqueológicas. Taveira (2005) recorreu à coleções de museus para inferir forma e função de vestígios de trançados arqueológicos no Mato Grosso. Coleções arqueológicas e etnográficas de Pernambuco foram comparadas entre si por Costa e Lima (2016), que indicaram a continuidade da técnica cruzada até os trançados etnográficos dos Fulni-ô.

Separados pelo critério temporal ocidental, bem como pelas distintas proveniências circunstanciais responsáveis por adjetivá-los, objetos etnográficos e arqueológicos indígenas compartilham diversas semelhanças. Ao analisar objetos etnográficos de um ou mais povos, podem ser obtidas informações que permitem transitar por diferentes escalas de análise: desde as micro, envolvendo pessoas e comunidades, até as macro, ampliando os espectros geográfico e temporal. Recorrer a eles, portanto, não deixa de ser uma ampliação de fontes para a Arqueologia.

AMPLIANDO FONTES: TECNOLOGIA E COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS

Uma análise de coleções centrada nos objetos é auxiliada pela abordagem tecnológica, que leva em conta aspectos de seu processo produtivo, usos e significados. Através dessa abordagem, é possível identificar, em lugares e situações específicas, como diferentes aspectos identitários e culturais podem ser observados em objetos, questão de total interesse para a Arqueologia. Haja vista que, na perspectiva de uma história de longa duração indígena é essencial articular objetos etnográficos e arqueológicos, os primeiros, na maior parte dos casos, possuem a vantagem de o local de proveniência e o povo que os produziu serem conhecidos.

Tratar a relação entre cultura material e fronteiras etnolinguísticas através dos artefatos não é novidade na Arqueologia. Embora não caiba aqui apresentar um panorama histórico do desenvolvimento dessa trajetória, é importante ressaltar alguns pontos relevantes para esta discussão. Coletâneas de estudos destinados a esse tema têm indicado que não há correlação simples e direta entre cultura, etnia, língua e artefatos, e que aspectos identitários se entrelaçam de várias formas a distintos aspectos da

cultura material, em situações particulares (Stark, 1998; Insoll, 2007). O estilo na cultura material deixou de ser visto como um simples reflexo passivo de normas culturais ideais, e a tecnologia foi entendida para além de uma visão utilitária. Conforme Hegmon (1998), um dos maiores desenvolvimentos teóricos na Arqueologia anglo-americana na década de 1990 foi a constatação de que "tecnologia possui estilo" e "estilo possui função" (p. 264). Isso só foi possível, nesse período, após o contato com traduções de obras de André Leroi-Gourhan e Pierre Lemonnier (Stark, 1998), além do trabalho de Lechtman (1977).

É importante, então, frisar que as perspectivas anglófonas e francófonas, mesmo com suas particularidades, propuseram conceitos semelhantes entre si para o estudo de tecnologias e artefatos, sendo plenamente possível articulá-las (F. Silva, 2000). As noções de cadeia operatória (Leroi-Gourhan, 1965; Lemonnier, 1992; Roux, 2016) e de cadeia comportamental (Schiffer & Skibo, 1997), por exemplo, foram formuladas basicamente para pensar todas as etapas de produção dos artefatos[2]. A primeira enfatiza mais o processo de produção e a segunda, os aspectos de performance dos objetos e dos materiais, com foco no produto final. Essas abordagens são aqui postas em diálogo, por meio de algumas ideias presentes na 'teoria de médio alcance do *design* do artefato', expressas no trabalho de Pryor e Carr (1995), e as noções de 'estilo tecnológico' (Lechtman, 1977; Lemonnier, 1992) e de 'identidade técnica' (Gosselain, 2000). Tal articulação é possível no estudo de objetos produzidos com diferentes materiais, como os exemplos de cestaria e cerâmica a seguir.

Transitando da escala individual à comparações regionais entre a cestaria Pomo e dos povos adjacentes na costa californiana, Pryor e Carr (1995) argumentaram que o estilo deve ser entendido, em parte, como efeito da interação entre níveis de processos individuais, familiares e comunitários. Segundo os autores, é necessário analisar diferentes atributos e suas visibilidades no produto final para entender o alcance e os limites dos compartilhamentos de forma, desenhos e técnicas. Esses três elementos podem estar ligados a fatores de interação e distância entre pessoas e comunidades que, por sua vez, apresentam ligação com a geografia, sistemas de aprendizado, relações de parentesco, amizade e casamentos. Eles ressaltaram que pensar a relação entre cultura material e fronteiras linguísticas deve considerar múltiplas dimensões: identidades étnicas, área cultural, estilos de comunidade, relações entre pessoas e preferências pessoais (vinculadas à habilidade e à dedicação pessoal ao longo do histórico de relações individuais).

Pesquisas sobre cerâmica na África Subsaariana foram sistematizadas por Gosselain (2000, 2018), que propôs diversas maneiras de interpretar a distribuição espacial de comportamentos técnicos e fronteiras culturais, sociais e linguísticas. As sequências e técnicas utilizadas em cada etapa da cadeia operatória foram categorizadas de acordo com sua visibilidade no produto final, sua suscetibilidade a mudanças e seu contexto de interação com demais ceramistas e/ou consumidores das vasilhas. Ou seja, há aspectos produtivos que podem ser mais facilmente emulados conforme sua visibilidade e as relações entre ceramistas e outros grupos sociais. Assim, é mais fácil um motivo decorativo se dispersar geograficamente (por meio de interações pontuais ou mediadas, mesmo que reproduzido com técnicas diferentes) do que uma determinada forma de construir uma vasilha (processo aprendido em contextos culturais específicos, por meio de relações diretas e constantes).

Esses exemplos ilustram como a relação entre cultura material e fronteiras etnolinguísticas é mais complexa do que a simples constatação da presença ou da ausência de determinados atributos visuais em objetos. Reforçam, ainda, a necessidade de abranger diferentes escalas de análise, níveis de visibilidade de atributos

[2] Essas perspectivas são utilizadas tanto para objetos ditos tradicionais, ou arqueológicos, quanto para objetos industriais contemporâneos.

técnicos e relações interpessoais entre produtores. Se a escala macro permite compreender amplas fronteiras, a micro é fulcral no entendimento das escolhas tecnológicas que as moldaram.

Tanto no caso da cestaria quanto no da cerâmica, nota-se que atributos menos visíveis no produto final são medidas de maior interação social (Pryor & Carr, 1995, p. 288), sendo especialmente resistentes à mudança (Gosselain, 2000, p. 192). Adicionando interpretações referentes às 'características de performance' (Schiffer & Skibo, 1997), é possível também entender as escolhas feitas pelos artesãos em relação às performances pretendidas dos objetos.

Essas propostas interpretativas foram postas em diálogo, neste artigo, considerando o potencial de sua aplicação na compreensão de diferentes tecnologias no contexto amazônico. Enquanto os materiais líticos e cerâmicos podem ser comparados etnográfica e arqueologicamente em relação a seus atributos, tipologia, continuidades e mudanças, os objetos de plumária, fibras vegetais, tecidos, entre outros materiais orgânicos, dificilmente encontram correspondentes arqueológicos. Entretanto, todos eles integram as vivências humanas e o estudo deles auxilia na compreensão da relação entre seres humanos e materialidade, questão cara à Arqueologia.

Assim, também pode ser questionada uma separação de objetos de interesse para pesquisas arqueológicas a partir de critérios de materiais não perecíveis, que, portanto, resistiriam mais facilmente às intempéries no registro arqueológico, e materiais perecíveis, encontrados em sítios somente em condições especiais de preservação ou de maneira indireta, a partir de outros vestígios. Tal divisão não significa que os objetos tenham sido concebidos e classificados a partir deste critério pelos povos que os produziram. Por exemplo, Velthem (2003) observa que, para os Wayana, os objetos são diferenciados a partir de seu modo de produção, ou seja, os que são feitos usando as duas mãos ao mesmo tempo (de maior complexidade técnica) e os que são feitos usando apenas uma mão.

Essa separação ainda pode ser repensada a partir da relação entre cerâmicas e trançados, como mencionado anteriormente. Para além da explicação um tanto quanto evolucionista de que a "cestaria é a mãe da cerâmica" (James, 1902, p. 17), a origem de ambas classes artefatuais pode estar relacionada a suas funções de conter, transportar, preparar, consumir e armazenar (Rice, 1999). Cestos podem ser usados para cozinhar e até transportar líquidos (O'Neale, 1986), atividades geralmente associadas aos recipientes de barro. Ambos objetos participam como envoltório e/ou acompanhamento funerário, ou do processamento de alimentos como a mandioca (no preparo do beiju ou de bebidas fermentadas).

Além disso, cerâmica e trançados também se relacionam em alguns momentos de suas respectivas cadeias de produção. Durante a coleta de argila, frequentemente são utilizados cestos para seu transporte e, para a manufatura das vasilhas cerâmicas, o suporte utilizado pode ser algum velho trançado (Yde, 1965, p. 171). Alguns povos revestem suas grandes vasilhas de fermentar bebidas alcóolicas com trançados para evitar que as paredes quebrem com a pressão da fermentação, além de circundar com trançados algumas vasilhas menores, para facilitar seu transporte (Roth, 1924, p. 134; Linke & Velthem, 2017, p. 75). Inversamente, há cestos que podem ser revestidos com argila para impermeabilizar as paredes, como observado por K. von den Steinen, entre povos do alto Xingu (B. Ribeiro, 1980, p. 92). Para tingir de preto o arumã que será usado na produção de trançados marchetados, os Wayana podem recolher fuligem de panelas cerâmicas (Velthem, 1998, p. 72), prática comum na produção de pigmentos para a pintura, como na cerâmica Katxuyana ("Nationalmuseet 2", 1959). Entre os Waiwai, os homens produzem cestos e pintam os grafismos na cerâmica e nos raladores, sendo estes manufaturados pelas mulheres (Yde, 1965, p. 177).

É preciso também considerar elaborações simbólicas, sociais e rituais que conectam as origens e os significados desses objetos (Rice, 1999). Em uma revisão bibliográfica,

Velthem (1998, p. 122) observou que, para diversos povos de língua Karib, há uma relação cosmológica entre serpente sobrenatural, obtenção da cestaria e motivos gráficos. Entre os Waiwai e Hixkaryana, os grafismos reproduzidos nos trançados foram obtidos, respectivamente, das cobras *uruperi* e *hurihuri* (Yde, 1965, p. 258). Entre os Katxuyana, os padrões gráficos presentes no couro de *marmaru-imó*, uma cobra sobrenatural que foi morta, foram empregados em "peneiras, tipitis, balaios e cestinhas" (Frikel, 1970, p. 16). Para os Wayana, "trançar não é outra coisa a não ser a reprodução da pele pintada de *Tuluperê*" (Velthem, 1998, p. 125), inclusive, os trançados são a "categoria artesanal que permite reproduzir a totalidade do repertório das pinturas corporais do sobrenatural" (Velthem, 2009, p. 217). Nesse sentido, não seria exagero pensar que os motivos executados em outros suportes, incluindo a cerâmica, seriam oriundos dos trançados.

Outros vínculos entre essas duas categorias estão nos estudos sobre técnicas de trançados através de impressões em cerâmicas (Micou et al., 2014; Costa, 2016), na adaptação de algumas terminologias usadas na cerâmica para a classificação dos trançados (B. Ribeiro, 1988) e na comparação entre as economias da cestaria e da cerâmica (Silvestre, 2000).

A seguir, são apresentados dois estudos de caso de pesquisas paralelas, ainda em andamento, que abordam objetos etnográficos armazenados em museus a partir de perspectivas arqueológicas. O primeiro é referente a vasilhas cerâmicas de diferentes povos falantes de língua Karib (doravante PFK), para compreender as relações entre fronteiras sociais e produção cerâmica entre esses povos. O segundo é sobre os trançados, uma categoria fundamental para a compreensão mais ampla das tecnologias e da materialidade entre povos indígenas. Este exemplo se fundamenta na análise de objetos etnográficos e na etnoarqueologia entre os Waiwai, valendo-se rapidamente de comparações com outros PFK guianenses.

UM ESTUDO DE VASILHAS CERÂMICAS

Conjuntos de fragmentos cerâmicos arqueológicos na Amazônia foram classificados, principalmente, a partir das características do antiplástico, da decoração e da forma, sendo, então, utilizados na construção de tipologias culturais e em cronologias. Especialmente no Brasil, esses conjuntos foram os principais grupos de artefatos na criação de Tradições e Fases (Meggers & Evans, 1970), que posteriormente foram relacionados às principais famílias linguísticas indígenas. A Tradição Inciso-Ponteado, por exemplo, foi associada à família Karib especialmente por causa das características e da dispersão da cerâmica (Lathrap, 1970; Neves, 2011). No entanto, pouco se sabe sobre as características das vasilhas cerâmicas que os PFK conhecidos posteriormente à colonização produzem e utilizam, ou mesmo se formariam um conjunto tão definido, como o da cerâmica de povos falantes de línguas da família Tupi-Guarani (Â. Corrêa, 2014; F. Silva & Noelli, 2017; Noelli et al., 2018).

O exemplo a seguir faz uma breve comparação entre a produção cerâmica[3] de alguns PFK a partir de vasilhas armazenadas em museus no Brasil, na Europa, na Guiana, no Suriname e na Guiana Francesa, procurando entender a possibilidade de existência de uma tradição cerâmica associada a esses povos, comparável a determinados conjuntos arqueológicos. Apesar de outros povos terem sido incluídos na pesquisa original, este artigo apresenta as análises que já foram finalizadas de 472 vasilhas dos Kari'na, que habitam hoje próximo ao litoral das Guianas e à Venezuela[4]; 234 vasilhas dos Wayana e Aparai, localizados no eixo do rio Paru de Leste no Brasil e no interior da Guiana Francesa e Suriname; e 61 vasilhas dos Waiwai, que habitam a região entre os rios Nhamundá, Trombetas e Mapuera, e no sul da Guiana. As coleções

[3] Foram consideradas para análise somente as vasilhas cerâmicas, de uso diário ou ritual, mas não outros objetos, como figuras, bancos ou instrumentos musicais.

[4] Por questões de acesso às coleções, os povos na Venezuela não estão incluídos nesta análise.

abrangem um período datado entre a metade do século XIX e o final do século XX. Devido ao tempo de pesquisa em cada museu, foi adotada uma análise mais geral, com tomadas de fotografias, priorizando atributos possíveis de serem comparados com os já observados nas cerâmicas arqueológicas. Informações adicionais foram obtidas por meio de relatos históricos, etnográficos e linguísticos, além das informações presentes nos catálogos dos museus.

A abordagem da cadeia operatória permitiu comparar as sequências de produção utilizadas por cada povo, visualizando as mudanças e as continuidades ao longo do tempo em cada uma delas, e as similaridades e as diferenças entre sequências distintas, sendo necessário ressaltar que a cerâmica entre os PFK é uma produção doméstica, para consumo próprio, realizada por mulheres com o auxílio dos homens em etapas específicas. Utilizando os níveis de interpretação propostos por Gosselain (2000, 2018), foi também possível começar a compreender qual a conexão entre determinadas etapas da produção e dos atributos, e aspectos identitários no contexto dos PFK na Amazônia.

Em uma categoria de relações pontuais entre ceramistas, desenvolvidas durante atividades compartilhadas ou por contatos temporários com outros grupos, é possível incluir as etapas de procura e de tratamento da matéria-prima e de queima (Gosselain, 2018, p. 11). Essas etapas têm certa flexibilidade para mudanças, já que alterações nelas dentro do repertório da ceramista não necessariamente acarretam mudanças em toda a cadeia operatória. São também etapas menos visíveis no produto final, por isso seu aprendizado e alteração requer certo grau de interação social.

Entre os Kari'na (Roth, 1924; Coutet, 2009), a argila é coletada no fundo de igarapés, deixada secando em bolas que depois são trituradas, limpas, peneiradas e utilizadas somente com os minerais já presentes nela (na Guiana), misturadas com as cinzas do caraipé (no Suriname e na Guiana Francesa), ou caco moído (na Guiana Francesa, no século XVII). Entre os Wayana e Aparai (Linke & Velthem, 2017), a argila é também coletada do fundo dos rios, seca, limpa e peneirada, sendo utilizada sem a adição de antiplásticos. Entre os Waiwai (Yde, 1965), a argila do fundo de igarapés é amassada e misturada com as cinzas do caraipé.

A disponibilidade de fontes adequadas de argila e de materiais antiplásticos é um fator que deve ser considerado para explicar a variabilidade da pasta. No entanto, a percepção da qualidade e da adequação dos materiais é aprendida pelas ceramistas, que consideram as opções disponíveis a partir de seu repertório de conhecimentos, também em relação à performance dos materiais. O preparo da pasta entre os Kari'na pode ser um exemplo de diferenciação regional entre grupos. Já o não uso de caco moído pode indicar o abandono de receitas ou da produção de tipos de vasilhas que necessitavam desse material.

Outra categoria proposta por Gosselain (2018, p. 12) é a de interações mediadas, quando o conhecimento é adquirido por meio da manipulação do objeto em si, produzido fora do contexto da ceramista. Podem ser incluídos aí aspectos visíveis do produto final, como morfologia e acabamentos de superfície. Esses atributos podem ser mais facilmente manipulados e alterados, já que diferentes técnicas e ferramentas de produção podem produzir resultados e aparências semelhantes.

À parte das vasilhas para cozinhar, que são usualmente alisadas ou cobertas de resina, os acabamentos de superfície e grafismos são bastante distintos entre os três povos. A cerâmica Kari'na possui apliques plásticos e alguns estilos de pintura: geralmente é pintada com faixas vermelhas ou brancas, que, às vezes, são o fundo para desenhos de linhas finas ou grossas em preto, cobertos com resina transparente; são também feitos desenhos de resina preta, às vezes utilizada para cobrir toda a superfície. A cerâmica Wayana e Aparai possui pinturas de faixas vermelhas, brancas e amarelas, que também servem de fundo para a aplicação de desenhos em uma dessas cores, cobertos com uma resina transparente. Na cerâmica Waiwai, a superfície é geralmente pintada de vermelho, para então serem desenhados grafismos em preto, também cobertos com resina transparente.

Além de performances práticas, como a impermeabilização das superfícies por resinas ou engobos, é preciso considerar as performances visuais dos acabamentos de superfície, em sua dimensão estética e/ou comunicativa (Barreto, 2010; F. Silva, 2013). Esses aspectos são ressaltados justamente por serem mais visíveis e mais fáceis de serem modificados, podendo ser utilizados tanto para expressar aspectos estéticos e simbólicos compartilhados (como no exemplo africano) quanto para demarcar diferentes identidades visualmente. Entre estes três PFK, aparentemente a combinação de motivos e cores nos acabamentos de superfície pode ser um aspecto que indique suas identidades enquanto povos distintos. As variações regionais observadas entre os Kari'na podem, assim como as receitas de preparo da pasta, mostrar diferenças identitárias regionais e/ou diferentes trajetórias. No entanto, para melhor compreender a relação entre os grafismos de cada povo, são necessários estudos iconográficos mais aprofundados e comparativos, que não são feitos aqui.

Uma última categoria estaria relacionada a interações diretas e contínuas entre ceramistas, tipicamente associadas com comunidades de prática (Gosselain, 2018, p. 11). Podem ser aí incluídas habilidades como o uso de ferramentas, a apreciação sensorial de materiais e a etapa de manufatura, aspectos que não são visíveis no produto final, estreitamente relacionados com o processo de ensino e aprendizagem de tecnologias.

A manufatura é uma etapa considerada bastante conservadora entre ceramistas e também a mais propensa a materializar aspectos mais enraizados de identidades, como identidades etnolinguísticas, por causa do processo de ensino-aprendizagem ali envolvido (Roux, 2016). Essa etapa, à primeira vista, parece seguir sequências bastante genéricas entre os povos na Amazônia: a partir de uma base moldada ou roletada, segue a sobreposição de roletes, unidos pelos movimentos das mãos e ferramentas, que, ao mesmo tempo, afinam as paredes, alisam a superfície e dão forma à vasilha.

Antes de descartar a possibilidade de que sequências de manufatura possam representar identidades mais enraizadas no caso amazônico, é necessário aprofundar muito mais a análise dessa etapa. Isso é possível de ser feito por meio do estudo de relevo, perfil, modos de fratura, topografia e superfície da cerâmica (Roux & Courty, 2016), o que normalmente não é feito em descrições etnográficas, análises de coleções etnográficas, ou mesmo arqueológicas, justamente por sua baixa visibilidade na vasilha pronta.

Sabe-se, pela bibliografia, que entre estes três PFK existem variações que já podem indicar uma distinção mais profunda nesta etapa. Entre os Kari'na, na Guiana Francesa, foram observadas duas maneiras de unir os roletes (Coutet, 2009): por alisamento horizontal ou adicionando argila entre eles antes do alisamento. As ceramistas Wayana (Duin, 2000-2001) não sobrepõem os roletes exatamente um em cima do outro, mas de maneira que parte do rolete seguinte cubra parte do rolete anterior pelo lado de fora, técnica denominada *ring building*. Já entre os Waiwai, antes que os roletes sejam sobrepostos, são feitas incisões em toda sua circunferência para facilitar sua união (Yde, 1965).

Um olhar para a cadeia operatória como um todo é essencial para classificar conjuntos cerâmicos. Tomando-se apenas os critérios de acabamento de superfície e antiplástico, é possível que os fragmentos de cerâmica alisados de cada povo fossem separados em tipologias diferentes das dos fragmentos com grafismos. Ainda, fragmentos de cerâmica Wayana poderiam ser agrupados com os dos Asurini (F. Silva, 2000), povo de língua Tupi, pela presença de apenas minerais na pasta e grafismos geométricos vermelhos e pretos pintados sobre um fundo amarelo. É, por isso, fundamental atentar também para os indícios do processo de manufatura (Gosselain, 2018; Roux, 2016; Roux & Courty, 2016).

Os três povos aqui apresentados possuem estilos cerâmicos distintos entre si, tanto nos aspectos mais visíveis como nos menos visíveis, sendo difícil, neste momento, indicar se existiria uma tradição tecnológica comum aos PFK a partir dessa amostra. Além disso, cada

estilo cerâmico pode apresentar elementos comuns com os estilos de povos falantes de outras línguas (como explicitado entre os Wayana, Aparai e Asurini), indicando outros tipos de interação social que devem ser levados em conta. É preciso considerar, no caso amazônico, como operam as interações entre ceramistas em cada etapa da cadeia operatória, de acordo com os níveis de visibilidade das técnicas e dos atributos, as relações de ensino-aprendizagem e significados atribuídos às etapas e aos materiais. As escolhas simbólicas e as práticas por trás de cada sequência também precisam ser ponderadas. O estudo de cerâmicas etnográficas, portanto, é essencial para complexificar os entendimentos arqueológicos relativos à variabilidade cerâmica e sua relação com identidades etnolinguísticas. Principalmente no caso dos PFK, em que quase 500 anos separam as observações etnográficas dos conjuntos cerâmicos arqueológicos associados a eles.

UM ESTUDO DE OBJETOS TRANÇADOS

Trançados são objetos de grande significância cultural e, juntamente com os têxteis, são tidos como culturalmente mais 'sensíveis' para realizar estudos comparativos (Adovasio & Gunn, 1977; Jolie & McBrinn, 2010). Em contraste com a cerâmica, a importância deles nas Américas reside em sua antiguidade[5] e na amplitude de atributos diagnósticos. Há poucas classes de artefatos que apresentam tantas variáveis capazes de tratar questões culturais e idiossincráticas ao ponto de se argumentar que, independente da técnica, "parece ser um fato estabelecido que não existem duas populações que fabricaram cestarias precisamente da mesma maneira" (Adovasio & Gunn, 1977, p. 138). Ao acrescentar o ponto de vista indígena, delinda-se o quão significativo eles podem ser no pensamento desses povos. Para os Wayana, a cestaria está mais próxima das tecnologias demiúrgicas, já que é caracterizada pela simultaneidade na ação de sua produção, isto é, ao trançar com ambas as mãos, se obtém concomitantemente objeto e padrão gráfico, o que não ocorre na cerâmica (Velthem, 2009, p. 226).

Para compreender a imensa variedade de matérias-primas, técnicas e objetos trançados existentes, é necessária uma familiarização com coleções etnográficas. Trançados podem ser feitos através de talas, palhas, fibras de folhas, gramíneas, taquara, entrecasca de árvores e caniços (O'Neale, 1986; B. Ribeiro, 1985). No caso ameríndio, as técnicas estruturais de produção foram distinguidas em: xadrezado, arqueado, sarjado, costurado, hexagonal, enlaçado, torcido e marchetado, além das variantes dessas técnicas, totalizando 25 tipos; 11 técnicas de partida; dez variações técnicas no arremate (B. Ribeiro, B., 1985, p. 59 e 74). Outra característica é a variedade formal e funcional, podendo ser manufaturados cestos, caixas, mochilas, cintos, peneiras, bandejas, espremedores, chapéus, barcos, esteiras, abanos, armadilhas, descanso para recipientes, objetos vesicatórios, entre outros (O'Neale, 1986), implicando a presença de trançados em diversas esferas da vida ameríndia.

Trançados ainda apresentam uma peculiaridade que ressalta seu potencial para análises tecnológicas. Diferentemente de outras categorias de objetos, como a cerâmica e o lítico, todas as ações técnicas executadas durante a manufatura, desde a partida até o arremate, ficam registradas e visíveis no produto final (Jolie & McBrinn, 2010). Isso contribui de forma única para as referidas discussões sobre os níveis de visibilidade, os estilos tecnológicos e as identidades técnicas. Outrossim, essas 'ações técnicas congeladas' permitem observar claramente a técnica estrutural, facilitando a análise das coleções de forma presencial e virtual. As possibilidades e os limites da análise virtual dependem do que se quer extrair das coleções, bem como da disponibilidade de boas fotos, entre outras informações, mas permitem, minimamente, a identificação de diferentes tipos de peças, sua morfologia

[5] No que se refere às Américas, existe um provável fragmento de trançado datado diretamente em 19.600 ± 2.400 AP, além de outros trançados encontrados em camadas datadas entre 12.800 ± 870 BP e 11.300 ± 700 AP (Adovasio et al., 2014, p. 336). Portanto, estão presentes desde o povoamento inicial das Américas.

e informações gerais sobre as principais técnicas. Por fim, a reunião de fotografias de peças musealizadas pode auxiliar na construção do diálogo na pesquisa com os povos indígenas, como feito por alguns autores (Taveira, 1982; Castro, 1994; Pryor & Carr, 1995).

Este é o caso da pesquisa etnoarqueológica entre os povos do rio Mapuera, noroeste do estado do Pará, conhecidos genericamente como Waiwai. Até o momento, foram analisados, presencialmente e virtualmente, 330 objetos em seis instituições, internacionais e nacionais[6], abrangendo um período entre 1910 e 2010. As peças são provenientes de aldeias localizadas na Guiana, em Roraima e no Pará. O uso de fotografias de peças no diálogo com as pessoas permitiu aprender seus nomes gerais e específicos, suas matérias-primas e funções, além de verificar quais delas ainda são produzidas. Iniciou-se uma etnoclassificação que resultou, até o momento, em 24 classes de objetos, distinguidas invariavelmente pela função. As subclassificações, estabelecidas pelos nomes específicos, evidenciaram o uso de critérios ora morfológicos, nos quais o artefato evoca a forma de um ser ou outro artefato, ora apoiados em pormenores técnicos/gráficos.

Essa subclassificação por atributo técnico/gráfico corrobora a ideia de que trançar e fazer grafismos correspondem ao mesmo ato sobre a matéria (Reichel-Dolmatoff, 1981; Velthem, 1998). Disso decorre que qualquer disposição das tramas de um trançado precisa ser compreendida para além da regra de se trançar, independentemente se o resultado final se apresenta ou não em cores diferentes. Como observado no Mapuera, o arremate descrito na bibliografia como "enlaçado na figura-de-8" (B. Ribeiro, 1985, pp. 72-73) é, para as pessoas, as escamas do peixe tamoatá (*Hoplosternum littorale*), indicando uma faceta do potencial de análise tecnológica de objetos etnográficos para discutir aspectos estéticos, cosmológicos e ontológicos, que também interessam à Arqueologia.

Entre as coleções de peças atribuídas aos Waiwai, existe grande potencial para abordar escolhas individuais, especialmente entre os estojiformes, classe numericamente expressiva. A análise de pormenores técnicos em objetos etnográficos tem sido usada para ver a individualidade nos objetos em pesquisas etnográficas (Newton, 1981; Castro, 1994) e arqueológicas (Adovasio & Gunn, 1977). Isso, por sua vez, possibilita pensar os trançados nas redes de relações que fazem parte dos aprendizados e das histórias pessoais (Pryor & Carr, 1995; Silvestre, 2000; F. Silva, 2000, 2009b; Wendrich, 2012).

Conforme pontuou B. Ribeiro (1985, p. 22), referindo-se a certas "tecnicalidades" propostas por Adovasio (1977), existem detalhes que podem ser "desnecessários nos estudos etnográficos". Todavia, a busca pelo máximo de informações extraídas das coleções etnográficas de trançados pode estimular novas ideias para lidar com as singularidades dos materiais arqueológicos. O caso dos abanos Waiwai é um pequeno exemplo.

Feitos com a técnica em diagonal, ou sarjado (B. Ribeiro, 1985), os abanos apresentam grafismos que ainda não foram vistos em demais objetos trançados. Sendo bidimensionais, poderiam perfeitamente ser usados como suporte na produção de potes. Considerando-se a particularidade técnica-gráfica dos abanos, eles hipoteticamente poderiam ser identificados, de forma indireta, em um fragmento cerâmico com impressões correspondentes às suas peculiaridades. Isso permitiria inferir não só a pretérita existência dos trançados, mas a de um artefato específico.

Caso essa suposta identificação ocorra, isso não necessariamente significaria que tal existência arqueológica é, de fato, um abano Waiwai, ou de outro PFK. Para isso, dever-se-ia partir do pressuposto de que os Waiwai e demais PFK são os únicos a produzirem um abano com essas características, o que não pode ser afirmado com

[6] *Peabody Museum of Archaeology and Ethnology at Harvard University*; *National Museums of World Culture*; *National Museum of Denmark*; *Horniman Museum & Gardens*; Museu do Índio; e Museu Paraense Emílio Goeldi. Estas instituições estão situadas, respectivamente, nos Estados Unidos da América, na Suécia, na Dinamarca, na Inglaterra e no Brasil.

segurança. Não obstante, dada a imensa variabilidade dos trançados, os resultados comparativos de análises destes artefatos feitos por PFK podem contribuir para refletir sobre as possibilidades e impossibilidades dessa correlação. Com base nas análises de coleções etnográficas e peças semelhantes disponíveis na bibliografia, breves comparações foram feitas sobre peneiras com pedestal e abanos produzidos pelos Waiwai (Yde, 1965, p. 41, fig. 11, p. 255, fig. 100-103), Katxuyana (Detering, 1962, p. 79, fig. 24, p. 99-100, fig. 57-58), Tiriyó (Frikel, 1973, p. 271, fig. 'e' e 'a'; De Goeje, 1906, prancha VIII, fig. 9) e Wayana (De Goeje, 1906, prancha VIII, fig. 4-5; Velthem, 1998, p. 202-203).

Existem semelhanças e diferenças entre as morfologias e as técnicas estruturais[7] das peneiras com pedestal desses povos, possibilitando identificar proximidades e distâncias entre os respectivos estilos tecnológicos. O modelo 'tradicional' Waiwai, observado desde 1910 até o presente, difere dos demais, seja pela ausência de bordas verticais na parte superior seja por apresentar uma técnica de trançado única no pedestal – variante do trançado enlaçado com grade. Entre os Tiriyó, há tipos semelhantes ao estilo Wayana – morfologia arredondada da peneira e técnicas usadas no trançado do pedestal, com alternação entre trançado enlaçado com grade e arqueado – e tipos semelhantes ao estilo Katxuyana – morfologia quadrada da peneira e técnica hexagonal do pedestal. Portanto, a peneira Waiwai está mais distante das demais; a Katxuyana não se parece em nada com a Wayana e cada uma delas se parece com um tipo específico dos Tiriyó. Ainda, menciona-se que, atualmente, os Waiwai fazem tanto o estilo 'tradicional' da peneira com pedestal quanto outro mais semelhante com o Katxuyana/Tiriyó, diferindo basicamente na técnica do pedestal que não é hexagonal. Comparando os abanos, em linhas gerais, observa-se que o modelo Waiwai, Katxuyana e Tiriyó são equivalentes na morfologia e na técnica estrutural, diferindo bem do estilo Wayana.

Este breve exercício comparativo ilustra o quão complexa é a relação das produções artefatuais quando se quer pensar em fronteiras e interseções. Com base apenas nas duas classes de trançados exemplificadas, não é possível ver um conjunto de trançados característico de qualquer um desses quatro povos. O estilo de abano feito pelos Waiwai não é único deste povo, mas também não é feito por todos os PFK aqui comparados. Há um emaranhado de ligações entre os estilos tecnológicos de peneiras com suportes e abanos que precisam ser melhor compreendidos.

Nem mesmo a existência de peneiras com pedestal pode ser considerada algo comum entre os PFK das Guianas, já que esta estrutura não ocorre nas peneiras de outros povos, como os Ye'kuana (Guss, 1989) e Panare (Henley & Mattéi-Muller, 1978). Futuras comparações precisam ser feitas, ampliando as classes de trançados, o que provavelmente tornará o panorama ainda mais complexo. Imersões etnográficas entre os moradores do Mapuera também poderão auxiliar no sentido de entender as relações entre os produtores. O que foi observado até então corrobora as proposições teóricas discutidas, especialmente no tocante às histórias de vida das pessoas e suas redes de aprendizado, destacando-se que no, caso Waiwai do Mapuera, os homens saem para morar em outras aldeias, até mesmo dos Tiriyó e Katxuyana, interagindo, assim, com outras comunidades de prática.

Com o tempo, ocorrem mudanças, como o estilo novo de peneira entre os Waiwai, que não está em nenhuma coleção consultada com datas entre 1910 e 1990. Verificou-se também o desaparecimento de algumas categorias, como os trançados usados para colocar formigas, outrora utilizados na iniciação de homens e mulheres (Yde, 1965), bem como o cesto 'cobre rosto', usado na primeira menstruação de uma mulher. Ambas as classes não estão em coleções posteriores à década de 50 e o abandono de sua produção e de seu uso vincula-se às mudanças decorrentes do processo de relação dos

[7] A terminologia usada a seguir utiliza a proposta elaborada por B. Ribeiro (1985, 1988).

Waiwai com a evangelização[8]. Há também classes que só aparecem em coleções a partir de 1970, como as 'esteiras', uma inovação possivelmente ligada à venda de objetos para a sociedade envolvente.

Isto posto, fica evidente que trançados podem ser fontes valiosas para tratar a relação entre humanos e materialidade na compreensão de fronteiras expressas na cultura material. Para que isso possa ser mais explorado, é necessário que as pessoas dedicadas à Arqueologia no Brasil ao menos se deem conta de sua existência, pois são raros os trabalhos que abordam os trançados através de perspectivas etnoarqueológicas e arqueológicas (F. Silva, 2000, 2009b; Taveira, 2005; Costa & Lima, 2016; Costa, 2016; Dutra & Okumura, 2018).

Se, por um lado, há limites indiscutíveis quanto à sobrevivência física desses objetos no registro arqueológico[9], por outra perspectiva, tais objetos são mais duráveis. Se as cerâmicas resistem aos intemperismos, sendo mais valorizadas do que os trançados pela Arqueologia, paradoxalmente, em seu uso cotidiano, as primeiras são tidas como frágeis e manuseadas com cautela, ao passo que trançados não dispensam os mesmos cuidados. Segundo S. Silva (2003), é justamente essa diferença de manuseio que faz com que se tenha mais consciência da presença da cerâmica, e não dos cestos, que, por isso, acabam sendo invisibilizados.

CONCLUSÕES

Como argumentado por Velthem (2012, p. 63), é necessária a redescoberta das coleções etnográficas com novos olhares. No entanto, no âmbito da Arqueologia feita no Brasil, pode-se dizer que é necessária, primeiramente, a descoberta delas (ou ao menos maior divulgação dos poucos trabalhos arqueológicos que investem nesses objetos). O presente trabalho representa um passo nesse sentido, exemplificando como a abordagem tecnológica, para o estudo comparativo de mais de uma categoria artefatual, pode revelar diferentes modos de produção e de se relacionar com a materialidade.

Nesse sentido, no caso dos PFK, cerâmicas e trançados podem colocar em diálogo as materializações realizadas nas esferas feminina e masculina, visto que, geralmente entre esses povos, as cerâmicas são feitas por mulheres e os trançados por homens. Enquanto a comparação inicial entre os trançados Waiwai, Katxuyana, Tiriyó e Wayana aponta para maior fluidez entre seus estilos tecnológicos, as cerâmicas Kari'na (com suas variações regionais), Waiwai e Wayana e Aparai aparentam ter estilos tecnológicos mais restritos a cada povo. Isso poderia indicar que as diferentes comunidades de práticas dos trançados são mais interligadas do que as das cerâmicas, ainda que estudos mais aprofundados sejam necessários.

Outro ponto a ser explorado são as relações de ensino e aprendizagem e de visibilidade de atributos, que podem ser distintas nestes objetos. Nas cerâmicas, os atributos de menor visibilidade podem estar mais conectados a identidades mais profundas e ser mais resistentes a mudanças, como no caso da etapa de manufatura. Nos trançados, como é possível observar nas técnicas de manufatura no produto final, essa relação pode se manifestar de formas diferentes. Conforme Newton (1981), o início da confecção de um cesto estaria mais imbricado com o processo de aprendizagem. Isso poderia estar relacionado com a noção de identidade técnica. Assim, abordar esses dois universos tecnológicos é um primeiro passo para lidar com as interseções e os limites da materialidade entre os povos em questão, já que é possível considerar aspectos de sua organização social, fundamentais para a compreensão das escolhas tecnológicas (Lemonnier, 1992).

Alguns aspectos que não foram levados em conta nas análises apresentadas devem ser destacados. O universo amostral de cerâmica e cestaria aqui apresentado corresponde somente a objetos destinados ao processamento de

[8] Para maiores informações, ver Caixeta de Queiroz (2008).

[9] Cabe lembrar que, enquanto os itens mais duráveis e abundantes neste registro estão sendo paulatinamente substituídos por itens industriais na vida dos ameríndios, diversos trançados ainda se fazem presentes.

alimentos. Quando da inclusão e comparação de objetos com outros usos, poderão ser obtidos resultados diferentes. Ademais, o estudo comparativo dos grafismos utilizados por cada povo é também necessário para compreender em que medida seu repertório é compartilhado pelos PFK e em que medida eles são diferentes para cada tipo de suporte. Enquanto trançar e fazer grafismos pode derivar da mesma ação, fazendo com que motivos estejam associados a técnicas de construção, nas cerâmicas os motivos podem ser reproduzidos a partir de diferentes técnicas (como pintura ou incisão) após a manufatura do objeto, separando essas ações.

A Arqueologia possui um olhar privilegiado para compreender a história de longa duração dos povos indígenas e pode contribuir para fortalecer os laços históricos dos povos atuais com os de outrora. Para isso, é fundamental compreender como se dão as relações entre materialidade e identidades sociais, étnicas e linguísticas no presente e no passado recente, para entender melhor como pode ter sido esse quadro no passado. Isso não quer dizer que modelos interpretativos possam ser projetados no passado de forma direta e essencializada, apenas que o estudo de coleções etnográficas pode auxiliar a complexificar os entendimentos das relações entre cultura material e fronteiras sociais. Como exposto, uma das vantagens para tratar essas questões através de objetos etnográficos é que se pode saber o povo que os produziu, como é o caso das cerâmicas e trançados feitos por PFK, aqui apresentados.

Uma aproximação dessas perspectivas com os próprios povos indígenas não é somente necessária, como é um passo fundamental para que esse conhecimento possa ser realmente significativo. Acervos etnográficos não são somente testemunhos tradicionais destes povos, mas atuam na afirmação de sua identidade perante a sociedade nacional e na divulgação e conscientização da diversidade de saberes culturais. Disponibilizar informações sobre os objetos e em que museus se encontram – seja por meio de fotografias, visitas às reservas técnicas e catálogos *online* – é uma contribuição nesse sentido (Engelstad, 2010; F. Silva & Gordon, 2013; Powell, 2016; Velthem et al., 2017). Discutir o conhecimento produzido sobre continuidades e mudanças tecnológicas e, se possível, debater e repensar esse conhecimento junto às comunidades, no âmbito das chamadas 'arqueologias indígenas' (F. Silva, 2012; Silliman, 2015), é uma forma de dialogar diretamente com esses povos e fazer com que as pesquisas ultrapassem o universo acadêmico.

AGRADECIMENTOS

Aos museus visitados que disponibilizaram seus acervos e documentos, aos pareceristas anônimos pela contribuição no refinamento dos argumentos apresentados, à Fabíola Silva pelas leituras, conselhos e orientação. Meliam agradece o financiamento recebido do Conselho Nacional de Pesquisa - CNPq (Processo n. 142157/2015-5) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES (Processo n. 88881.131614/2016-01). Igor agradece o financiamento recebido da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP (Processo n. 2017/13343-4).

REFERÊNCIAS

Abreu, R. (2005). Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, (31), 101-125.

Adovasio, J. M. (1977). *Basketry technology: a guide to identification and analysis*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Adovasio, J. M., & Gunn, J. (1977). Style, basketry and basketmakers. In J. N. Hill & J. Gunn (Eds.), *The individual in prehistory: studies of variability in style in prehistoric technologies* (pp. 137-153). New York: Academic Press.

Adovasio, J. M., Soffer, O., Illingworth, J. S., & Hyland, D. C. (2014). Perishable fiber artifacts and paleoindians: new implications. *North American Archaeologist*, *35*(4), 331-352. doi: 10.2190/NA.35.4.d

Barreto, C. (2010). As culturas são feitas para dialogar? In A. Borges & C. Barreto (Orgs.), *Pavilhão das culturas brasileiras: puras misturas* (pp. 208-236). São Paulo: Terceiro Nome.

Barreto, C., & Machado, J. S. (2001). Exploring the Amazon, explaining the unknown: views from the past. In C. McEwan, C. Barreto & E. G. Neves (Eds.), *Unknown Amazon: studies in visual and material culture* (pp. 232-251). London: The British Museum Press.

Bueno, L. M. R. (2003). Estilo, forma e função: das flechas Xikrin aos artefatos líticos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (13), 211-226.

Caixeta de Queiroz, R. (2008). *Trombetas-Mapuera: território indígena*. Brasília: FUNAI.

Castro, E. (1994). *O cesto kaipó dos Krahó: uma abordagem visual* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Clifford, J. (1994). Colecionando arte e cultura. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, (23), 69-89.

Colwell-Chanthaphonh, C. (2009). The archaeologist as a world citizen: on the morals of heritage preservation and destruction. In L. Meskell (Ed.), *Cosmopolitan Archaeologies* (pp. 140-165). Durham: Duke University Press.

Corrêa, Â. A. (2014). *Pindorama de mboî e îakaré: continuidade e mudança na trajetória das populaões Tupi* (Tese de doutorado). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Costa, R. L. (2016). *Palha e tala: estudo da tecnologia do trançado entre grupos pré-históricos brasileiros* (Tese de doutorado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Costa, R. L., & Lima, T. A. (2016). A arte e a técnica de trançar na Pré-história de Pernambuco: a cestaria dos sítios Alcobaça e Furna do Estrago. *Clio Arqueológica*, *32*(2), 102-152. doi: 10.20891/clio.v31i2p102-152

Coutet, C. (2009). *Archéologie du littoral de Guyane Française: une approche ethnoarchéologique des techniques céramiques amérindiennes* (Tese de doutorado). Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, França.

David, N., & Kramer, C. (2001). *Ethnoarchaeology in action* (Cambridge World Archaeology). Cambridge: Cambridge University Press.

De Goeje, C. H. (1906). *Bijdrage tot de ethnoghaphie der surinaamsche indianen* (Internationales Archiv Für Ethnographie, Suppl.). Leiden: Boekhandel & Drukkerij.

Detering, D. (1962). Flechtwerke und flechttechniken der kaschuyana indianer nordost-brasiliens. *Baessler-Archiv*, (1), 63-104.

D'Evreux, Y. (1874). *Viagem ao norte do Brasil: entre os anos de 1613 a 1614*. Maranhão: Typ. do Frias.

Duin, R. S. (2000-2001). A Wayana potter in the tropical rain forest of Surinam/French Guyana. *Newsletter Department of Pottery Technology*, *18/19*, 45-58.

Dutra, L., & Okumura, M. (2018). Cestos enterrados no vale do Peruaçu: classificação e utilização dos artefatos têxteis e trançados dos sítios sob abrigo do norte de Minas Gerais. *Revista de Arqueologia*, *31*(1), 131-50. doi: 10.24885/sab.v31i1.538

Edgeworth, M. (Ed.). (2006). *Ethnographies of Archaeological practices: cultural encounters, material transformations.* Lanham: Altamira Press.

Engelstad, B. D. (2010). Curators, collections, and Inuit communities: case studies from the Arctic. In L. Broekhoven, C. Buijs & P. Hovens (Eds.), *Sharing knowledge & cultural heritage: first nations of the Americas* (pp. 39-52). Leiden: Sidestone Press.

Fabian, J. (2004). On recognizing things: the "ethnic artefact" and the "ethnographic object". *L'Homme*, (170), 47-60.

Fabian, J. (2010). Colecionando pensamentos: sobre os atos de colecionar. *Mana*, *16*(1), 59-73. doi: 10.1590/S0104-93132010000100003

Frikel, P. (1970). *Os Kaxúyana: notas etno-históricas* (Publicações avulsas, No. 14). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

Frikel, P. (1973). *Os Tiriyó: seu sistema adaptativo* (Völkerkundliche Abhandlungen, Vol. 5). Hannover: Münstermann Verlag.

Gnecco, C., & Rocabado, P. A. (2010). ¿Qué hacer? Elementos para una discusión. In C. Gnecco & P. A. Rocabado (Comps.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (pp. 23-47). Bogotá: Universidad de Los Andes.

Gosselain, O. P. (2000). Materializing identities: an African perspective. *Journal of Archaeological Method and Theory*, *7*(3), 187-217. doi: 10.1177/1359183511424835

Gosselain, O. P. (2018). Pottery *chaînes opératoires* as historical documents. *Oxford Research Encyclopedia of African History*. Publicação online. doi: 10.1093/acrefore/9780190277734.013.208

Grupioni, L. D. B. (1998). *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: HUCITEC.

Guss, D. M. (1989). *To weave and sing: art, symbol, and narrative in the South American rainforest.* Berkeley, CA: University of California Press.

Hardin, M. A., & Mills, B. J. (2000). The social and historical context of short-term stylistic replacement: a Zuni case study. *Journal of Archaeological Method and Theory*, *7*(3), 139-163. doi: 10.1023/A:1026554403077

Heckenberger, M. J. (2001). Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C. In B. Franchetto & M. J. Heckenberger (Orgs.), *Os povos do Alto Xingu: história e cultura* (pp. 21-62). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Hegmon, M. (1998). Technology, style and social practices: archaeological approaches. In M. T. Stark (Ed.), *The Archaeology of social boundaries* (pp. 264-279). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Henley, P., & Mattéi-Muller, M.-C. (1978). Panare Basketry: means of commercial exchange and artistic expression. *Antropológica*, *49*, 29-130.

Insoll, T. (Ed.). (2007). *The archaeology of identities: a reader*. London: Routledge.

James, G. W. (1902). *Indian Basketry*. 2 ed. New York: Dove Publications.

Jolie, E. A., & McBrinn, M. E. (2010). Retrieving the perishable past: experimentation in fiber artifact studies. In J. R. Ferguson (Ed.), *Designing experimental research in archaeology: examining technology through production and use* (pp. 153-193). Boulder, CO: University Press of Colorado.

Lathrap, D. W. (1970). *O alto Amazonas*. Lisboa: Verbo.

Lechtman, H. (1977). Style in technology - some early thoughts. In H. Lechtman & R. S. Merrill (Eds.), *Material culture: styles, organization, and dynamics of technology* (pp. 3-20). St Paul: West Publishing.

Lemonnier, P. (1992). *Elements for an Anthropology of Technology* (Anthropological Papers, 88). Michigan: Museum of Anthropology.

Leroi-Gourhan, A. (1965). *O gesto e a palavra: II - memória e ritmos*. Lisboa: Edições 70.

Leroi-Gourhan, A. (1971). *Evolução e técnicas: I - o homem e a matéria.* Lisboa: Edições 70.

Lightfoot, K. G. (1995). Culture contact studies: redefining the relationship between prehistoric and historical archaeology. *American Antiquity*, *60*(2), 199-217. doi: 10.2307/282137

Linke, I. L. V., & Velthem, L. H. (2017). *O livro da argila: Ëliwë Pampila: Orino Papeh*. São Paulo: IEPÉ.

Meggers, B. J., & Evans, C. (1970). *Como interpretar a linguagem da cerâmica: manual para arqueólogos*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Melo, J. H. T. L. (2010). *Kàjré: a vida social de uma machadinha krahô* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, Brasil.

Micou, C. B. P., Campeny, S. M. L., & Costa, R. L. (2014). Basketry of South America. In H. Selin (Ed.), *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* (2 ed., Vol. 1, pp. 1-22). Netherlands: Springer.

Museum für Völkerkunde Dresden. (2019). *Catálogo online*. Recuperado de https://skd-online-collection.skd.museum/Details/Index/1655271

Neves, E. G. (2011). Archaeological cultures and past identities in the Pre-colonial Central Amazon. In A. Hornborg & J. Hill (Eds.), *Ethnicity in ancient amazonia: reconstructing past identities from archaeology, linguistics, and ethnohistory* (pp. 31-56). Boulder, CO: University Press of Colorado.

Nationalmuseet 2. (1959). *Ekspedition til British Guyana og Brasilien 1958-1959*. Catálogo do acervo.

Newton, D. (1981). The individual in ethnographic collections. *Annals of the New York academy of sciences*, *376*(1), 267-287. doi: 10.1111/j.1749-6632.1981.tb28172.x

Noelli, F. S., Brochado, J. P., & Corrêa, Â. A. (2018). A linguagem da cerâmica Guarani: sobre a persistência das práticas e materialidade (parte 1). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, *10*(2), 167-200. doi: 10.26512/rbla.v10i2.20935

Noelli, F. S., & Ferreira, L. M. (2007). A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, *14*(4), 1239-1264. doi: 10.1590/S0104-59702007000400008

O'Neale, L. (1986). Cestaria. In B. G. Ribeiro (Ed. & Coord.), *Suma etnológica brasileira: tecnologia indígena* (Vol. 2, pp. 323-349). Petrópolis: Vozes.

Pearce, S. M. (1994). Thinking about things. In S. M. Pearce (Ed.), *Interpreting objects and collections* (pp. 125-132). London: Routledge.

Powell, T. B. (2016). Digital knowledge sharing: forging partnerships between scholars, archives, and indigenous communities. *Museum Anthropology Review*, *10*(2), 66-90. doi: 10.14434/mar.v10i2.20268

Pryor, J., & Carr, C. (1995). Basketry of Northern California Indians: interpreting style hierarchies. In C. Carr & J. E. Neitzel (Eds.), *Style, society, and person: Archaeological and Ethnological perspectives* (pp. 259-296). New York: Plenum Press.

Reichel-Dolmatoff, G. (1981). *Basketry as metaphor: arts and crafts of the Desana Indians of the Nortwest Amazon* (Occasional Papers of the Museum of Cultural History, No. 5). Los Angeles, CA: Museum of Cultural History.

Ribeiro, B. G. (1980). *A civilização da palha: a arte do trançado dos índios do Brasil* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Ribeiro, B. G. (1985). *A arte do trançado dos índios do Brasil: um estudo taxonômico*. Belém: Museu Parense Emílio Goeldi.

Ribeiro, B. G. (1988). *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Ribeiro, B. G. (1989). *Arte indígena, linguagem visual* (Coleção Reconquista do Brasil, Série especial, No. 3, Vol. 9). Belo Horizonte: Itatiaia.

Ribeiro, B. G., & Velthem, L. H. (1998). Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. In M. C. Cunha (Ed.), *História* dos *índios no Brasil* (2 ed., pp. 103-112). São Paulo: Companhia das Letras.

Ribeiro, L., & Jácome, C. (2014). Tupi ou não Tupi? Predação material, ação coletiva e colonialismo no Espírito Santo, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *9*(2), 465-486. doi: 10.1590/1981-81222014000200012

Rice, P. M. (1999). On the origins of pottery. *Journal of Archaeological Method and Theory*, *6*(1), 1-54.

Roth, W. E. (1924). *An introductory study of the arts, craft, and customs of the Guiana indians*. Washington: United States Government Print Office.

Roux, V. (2016). Ceramic manufacture: the *chaîne opératoire* approach. In A. Hunt (Ed.), *The Oxford Handbook of Archaeological Ceramic Analysis* (pp. 101-113). doi: 10.1093/oxfordhb/9780199681532.013.8

Roux, V., & Courty, M.-A. (2016). *Des céramiques et des hommes*. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.

Rubertone, P. E. (2000). The historical archaeology of native americans. *Annual Review of Anthropology*, *29*, 425-446. doi: 10.1146/annurev.anthro.29.1.425

Schiffer, M. B., & Skibo, J. M. (1997). The explanation of artifact variability. *American Antiquity*, *62*(1), 27-50. doi: 10.2307/282378

Schwarcz, L. M. (2008). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Shanks, M. (2008). Postprocessual archaeology and after. In R. A. Bentley, H. D. G. Maschner & C. Chippindale (Eds.), *Handbook of Archaeological theories* (pp. 133-144). Lanham: AltaMira Press.

Shanks, M., & Hodder, I. (1995). Processual, postprocessual and interpretative archaeologies. In I. Hoder et al. (Eds.), *Interpreting Archaeology: finding meaning in the past* (pp. 3-29). Londres: Routledge.

Silliman, S. W. (2015). Comparative colonialism and indigenous archaeology: exploring the intersections. In C. N. Cipolla & K. H. Hayes (Eds.), *Rethinking colonialism: comparative archaeological approaches* (pp. 213-233). Gainesville: University Press of Florida.

Silva, S. (2003). *A vez dos cestos*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.

Silva, F. A. (2000). *As tecnologias e seus significados: um estudo da cerâmica dos Asuriní do Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Silva, F. A. (2009a). A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *4*(1), 27-37. doi: 10.1590/S1981-81222009000100004

Silva, F. A. (2009b). A variabilidade dos trançados dos Asurini do Xingu: uma reflexão etnoarqueológica sobre função, estilo e frequência dos artefatos. *Revista de Arqueologia*, *22*(2), 17-34. doi: 10.24885/sab.v22i2.272

Silva, F. A. (2012). O plural e o singular das arqueologias indígenas. *Revista de Arqueologia*, *25*(2), 24-42. doi: 10.24885/sab.v25i2.353

Silva, F. A. (2013). Tecnologias em transformação: inovação e (re) produção dos objetos entre os Asurini do Xingu. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *8*(3), 729-744. doi: 10.1590/S1981-81222013000300014

Silva, F. A., & Gordon, C. (2013). Anthropology in the museum: reflections on the curatorship of the Xikrin Collection. *Vibrant-Virtual Brazilian Anthropology*, *10*(1). Recuperado de http://www.vibrant.org.br/issues/v10n1/fabiola-a-silva-cesar-gordon-anthropology-in-the-museum/

Silva, F. A., & Noelli, F. S. (2017). Arqueologia e linguística: construindo as trajetórias histórico-culturais dos povos Tupí. *Revista Crítica e Sociedade*, *7*(1), 55-87. doi: 10.14393/RCS-v7n1-2017-39256

Silvestre, R. E. J. (2000). *The Ethnoarchaeology of Kalinga basketry: when men weave baskets and women make pots* (Tese de doutorado). University of Arizona, Tucson, EUA.

Stark, M. T. (1998). Technical choices and social boundaries in material culture patterning: an introduction. In M. T. Stark (Ed.), *The Archaeology of social boundaries* (pp. 1-11). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Stone, E. A. (2011). The role of ethnographic museum collections in understanding bone tool use. In J. Baron & B. Kufel-Diakowska (Eds.), *Written in bones: studies on technological and social contexts of past faunal skeletal remains* (pp. 25-37). Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.

Taveira, E. L. M. (1982). *Etnografia da cesta Karajá*. Goiânia: UFG.

Taveira, E. L. M. (2005). Análise do material de fibras e palhas vegetais trabalhadas. In A. V. Vialou (Org.), *Pré-história do Mato Grosso: Santa Elina* (Vol. 1, pp. 215-239). São Paulo: Edusp.

Torrence, R., & Clarke, A. (2013). Creative colonialism: locating indigenous strategies in ethnographic museum collections. In R. Harrison, S. Byrne & A. Clarke (Eds.), *Reassembling the collection: ethnographic museums and indigenous agency* (pp. 171-198). Santa Fé: School for Advanced Research Press.

Velthem, L. H. (1998). *A pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados Wayana*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

Velthem, L. H. (2003). *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.

Velthem, L. H. (2009). Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana. *Mana*, *15*(1), 213-236. doi: 10.1590/S0104-93132009000100008

Velthem, L. H. (2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *7*(1), 51-66. doi: 10.1590/S1981-81222012000100005

Velthem, L. H., Kukawka, K., & Joanny, L. (2017). Museus, coleções etnográficas e a busca do diálogo intercultural. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *13*(3), 735-748. doi: 10.1590/1981.81222017000300004

Viveiros de Castro, E. (2002). Imagens da natureza e sociedade. In E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 319-344). São Paulo: CosacNaify.

Webster, G. S. (2008). Culture history: a culture-historical approach. In R. A. Bentley, H. D. G. Maschner & C. Chippindale (Eds.), *Handbook of Archaeological theories* (pp. 11-27). Lanham: AltaMira Press.

Wendrich, W. (2012). *The world according to basketry: an ethno-archaeological interpretation of basketry production in Egypt*. Los Angeles: Cotsen Institute Press.

Wüst, I. (1999). Etnicidade e tradições ceramistas: algumas reflexões a partir das antigas aldeias Bororo do Mato Grosso [Suppl.]. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (3), 303-317. doi: 10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.1999.113475

Yde, J. (1965). *Material culture of the Waiwái*. Copenhagen: National Museum of Denmark.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.

Do ponto de vista das moças: a circulação de afetos na Festa da Moça Nova dos Ticuna

From the girls' point of view: the circulation of affections in the Ticuna *Festa da Moça Nova*

Edson Tosta Matarezio Filho

Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: Este artigo tem como foco a relação das moças que passam pela Festa da Moça Nova, o ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna, com os chamados 'bichos' (*ngo'o*). Em especial, é descrito e analisado o que sentem as moças em relação a alguns 'bichos' que aparecem na Festa, na figura de mascarados. Alguns afetos ou emoções destacam-se na análise, como 'medo' (*mu'ü*), 'alegria' ou 'diversão' (*tchitãẽ*, *taẽ'ü*), 'angústia' ou 'ansiedade' (*ĩãtchiãẽ*), 'desamparo' (*nhemagü'ũ*), entre outros. Por fim, há um exame do que acontece no ritual como uma espécie de 'trauma' que gera as transformações desejadas nos participantes da Festa.

Palavras-chave: Ticuna. Ritual. Afetos. Máscaras.

Abstract: This article focuses on the relationship of the girls who participate in the *Festa da Moça Nova*, the Ticuna female initiation ritual, with "beasts" (*bichos* in Portuguese, *ngo'o* in Ticuna). Specifically, we describe and analyze what the girls feel about some of the beasts that appear in this ritual as masked figures. Some affections or emotions stand out in the analysis, such as "fear" (*mu'ü̃*), "joy" or "amusement" (*tchitãẽ*, *taẽ'ü̃*), "anguish" or "anxiety" (ĩãtchiae), and "helplessness" (*nhemagü'ũ̃*). Finally, we examine what happens in the ritual as a kind of "trauma" that generates the desired transformations in the participants.

Keywords: Ticuna. Ritual. Affections. Masks.

Matarezio Filho, E. T. (2020). Do ponto de vista das moças: a circulação de afetos na Festa da Moça Nova dos Ticuna. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20190065. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0065

Autor para correspondência: Edson Tosta Matarezio Filho. Universidade de São Paulo. Avenida Prof. Luciano Gualberto, 315, sala 1061, Cidade Universitária. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-010 (sociais@hotmail.com).

Recebido em 30/06/2019
Aprovado em 21/11/2019

> [O] que aconteceria se os demônios personificados pelos dançarinos mascarados retomassem de repente sua virulência? (Lévi-Strauss, 2004a, p. 367).

INTRODUÇÃO

A chamada Festa da Moça Nova, dos índios Ticuna, é um ritual onde circulam diversos afetos e emoções, a depender do momento da Festa[1]. Em um de seus pontos altos, pode-se ver as moças segurando nas costas dos mascarados e 'dançando' com eles. Em uma dança que mais se parece com uma luta, as neófitas devem evitar ser acertadas pelo pênis de madeira do mascarado To'ü, o macaco caiarara (*Cebus albifrons*). Este mascarado é um dos muitos tipos de 'bicho' (*ngo'o*) que aparecem na Festa, os seres mais perigosos e temidos do cosmos. Os To'ü atualmente são a grande maioria dos mascarados nas Festas de Moça Nova. Sua presença é tão marcante nos rituais que o conjunto dos mascarados é referido muitas vezes como *to'ügü*, plural de To'ü, ou *to'üzada*, de maneira aportuguesada[2].

A frase de Lévi-Strauss em epígrafe é parte de uma pequena análise do mito ticuna sobre "A origem das máscaras de casca de árvore" (Nimuendajú, 1952, pp. 80-81; Lévi-Strauss, 2004a, pp. 365-366). Ao final deste mito, um grupo de Ticuna realiza um ataque de vingança à montanha onde moram alguns 'demônios' (*ngo'o*)[3]. Após exterminar os 'demônios', "os Tukuna nela penetraram e notaram cuidadosamente o aspecto característico das diversas espécies de demônios, que as roupas de casca reproduzem hoje em dia" (Lévi-Strauss, 2004a, p. 366). Este é um dos relatos míticos que contam a origem das máscaras usadas nos rituais ticuna. O que gostaria de destacar do comentário de Lévi-Strauss é o fato de as máscaras representarem um perigo real. Nas palavras do referido autor, trata-se de "um ritual que, se for levado a sério, expõe os espectadores (e os próprios oficiantes) a um perigo certo" (Lévi-Strauss, 2004a, p. 367).

As moças atraem 'bichos' (*ngo'o*) e 'encantados' (*ü'üne*) com o cheiro da menstruação[4]. Essa atração não é rechaçada pelos Ticuna. Ao contrário, a Festa da Moça Nova é uma maneira de fazer com que essa atração se torne benéfica para a comunidade. Mas há diferenças na atração desses dois tipos de seres distintos, 'bichos' e 'encantados'. A proximidade desses últimos é algo desejado pelas pessoas. Já a atração dos 'bichos' deve acontecer de maneira controlada pelo ritual. Caso contrário, pode ocorrer o rapto e a morte da moça.

---

[1] Uso a palavra 'Festa' com letra maiúscula para fazer referência a este ritual de iniciação feminina, a Festa da Moça Nova.

[2] A diversidade de máscaras ticuna é bastante grande. Algumas das mais citadas na literatura são: 'pai' do vento (Õma), 'mãe' da mata (Mawü), 'cobra grande' (Yewae), 'onça' (Torama), 'boto celeste' (Tchoreruma), 'aranha' (pawü), os seres ctônicos Ẽ'ẽ, Nutchi'i e Popü̈, além de diversos seres que podem ser sonhados pelos xamãs. Algumas dessas máscaras podem ser encontradas nas seguintes referências: Nimuendajú (1952), Oliveira Filho (2000), Faulhaber (2007), Goulard (2009, 2011), Schultz (1962), Matarezio Filho (2015a, 2019). Muitas máscaras ticuna podem ser vistas e pesquisadas em museus da Europa e do Brasil, a exemplo do Museu Magüta (Amazonas), Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE/USP, em São Paulo), Museu Paraense Emílio Goeldi (Pará), Weltkulturen Museum (Frankfurt, Alemanha), Museum für Völkerdunde (Berlim, Alemanha), Museu da Ciência da Universidade de Coimbra (Portugal) e Museu Maynense da Academia das Ciências de Lisboa (Portugal).

[3] Nimuendajú (1952) traduz a palavra *ngo'o* como "demônio". Mantenho a tradução mais corrente que encontrei em campo, 'bicho'. Todas as traduções de textos em língua estrangeira na bibliografia são minhas.

[4] Há várias formas, em língua ticuna, de se referir à menstruação. *Pacü* é uma palavra que designa tanto a menstruação quanto a 'moça nova'. Poderia ser traduzida literalmente em espanhol como '*la olorosa*'. *Nori pacü* seria 'primeira menstruação' ou menarca. *Ngẽa'arü chi'ewe* seria literalmente, em espanhol, '*moléstia de la hembra*' e *ngĩ rü tauemacü*, 'lua dela'. O termo mais corrente para se referir à moça, e também consagrado na literatura, é *worecü*, 'moça nova' ou 'menstruante'. Realizei essas análises destes termos junto com a linguista, Profa. Dra. Maria Emília Montes Rodríguez (Universidad Nacional de Colombia - UNAL). Valenzuela (2010, p. 141, nota, 160), com o auxílio do linguista ticuna A. Santos (comunicação pessoal, 2010), propõe a seguinte análise desse termo: "*Wore*: coito, *kü:* tercera persona, mujer madura, que ya puede coitar, y por eso hay que preparar el cuerpo para crear seres, el cuerpo del mundo se prepara para que pueda fecundarse y para que sea fértil".

Este artigo foi escrito com base principalmente em dados de campo de primeira mão. Mantenho contato direto com algumas comunidades ticuna do alto rio Solimões desde 2012[5]. Desde então, realizei cerca de um ano de trabalho de campo intermitente. Etnografei a Festa da Moça Nova em diversas comunidades ticuna no Brasil. Em Nossa Senhora de Nazaré, no igarapé Camatiã, município de São Paulo de Olivença (Amazonas), foi onde permaneci mais tempo. Neste mesmo município, também participei de festas em Santa Clara, Nova Esperança e Vendaval. Estas comunidades, que não são as únicas do lado brasileiro a realizarem a Festa, formam uma espécie de rede de troca de rituais. Tenho notícias de que este ritual também acontece em Belém do Solimões e em algumas comunidades próximas. A etnografia de Costa (2015) registra a Festa ainda em Umariaçu I, município de Tabatinga[6].

Trata-se de um ritual bastante complexo, em geral, com três dias de duração[7], começa na sexta-feira e termina no domingo. Após a menarca, a moça é colocada em reclusão e se iniciam os preparativos para a realização da Festa. O período de reclusão pode durar de alguns dias a vários meses (Matarezio Filho, 2019, pp. 328-334). Na maior parte do tempo, as moças ficam reclusas dentro de suas casas. Na sexta-feira, o quarto de reclusão (*turi*) na casa de Festa, feito de buriti, é construído, e as moças permanecem lá até o final do ritual, que marca a sua saída da reclusão. Na maioria dos casos que presenciei, mais de uma moça é iniciada em uma Festa, além das crianças, de ambos os sexos, que são pintadas de urucum, adornadas com plumas e têm os cabelos cortados.

A música e as primeiras danças começam na sexta-feira, mas os convidados, que vêm de outras comunidades, chegam principalmente no sábado. Estes são recebidos pelos 'mestres de cerimônia' ou 'copeiros' (*üaũcü*)[8], em geral, um casal, e pelos 'donos' da Festa, os pais das moças reclusas. Os convidados são os responsáveis por trazerem as máscaras e os adornos de buriti e de tucum; em contrapartida, receberão bebida fermentada e carne moqueada. Coordenadas pelos 'mestres de cerimônia', seguem-se diversas sequências de danças; fabricação de adornos das moças e instrumentos musicais; intervenções nos corpos das moças, como: aconselhamento pelos cantores, benzimento pelo xamã, danças com os mascarados, pintura de jenipapo e urucum, dança de saída do quarto de reclusão, arrancamento dos cabelos e banho no rio. Assim termina o ritual e, exaustas, elas só querem descansar em suas casas.

OS MASCARADOS: MEDO E DIVERTIMENTO

Afetos, emoções e sentimentos não são sinônimos. Os afetos são parte da experiência sensível (Surrallés, 2005), por isso, muitas vezes, são inexprimíveis em palavras. Ao se inscreverem em um corpo e serem nomeadas por termos precisos de uma língua, podem ser considerados emoções (Surrallés, 2005). Na acepção que uso aqui, afeto seria mais amplo e poderia englobar as emoções e os sentimentos. As referências aos afetos são muitas atualmente na etnologia sul-ameríndia. Têm origens filosóficas que remontam a Spinoza (2013)[9], são desenvolvidas principalmente por

[5] Os Ticuna são um povo falante de uma língua de cinco tons, da família Yuri-Ticuna (Carvalho, 2009; Goulard & Rodriguez Montes, 2013). Totalizam mais de 70 mil indivíduos, distribuídos na tríplice fronteira entre o Brasil, a Colômbia e o Peru. No Brasil, é o grupo indígena mais populoso, contando com mais de 53 mil pessoas, de acordo com dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), de 2014.

[6] Para referências sobre a Festa entre os Ticuna do Peru, ver Belaunde et al. (2016); para os Ticuna da Colômbia, ver Valenzuela (2010). Goulard (2009, 2002, 2010) apresenta dados sobre a Festa nos dois países também.

[7] A etnografia detalhada das Festas que pesquisei pode ser conferida em Matarezio Filho (2019).

[8] Os tios paternos (FB e FZ), que pertencem ao mesmo clã da moça, e seus respectivos cônjuges, são frequentemente incumbidos de serem os copeiros da Festa (Gruber, 1999, p. 11, nota 10).

[9] Para uma retomada da tradição spinozista nas análises dos afetos dos Guarani, ver Macedo (2017, p. 535, nota 9).

Deleuze e Guattari (1997) e bem aclimatadas para o caso ameríndio por Viveiros de Castro (2002a, 2015), especialmente em sua definição do corpo ameríndio como "feixe de afecções e capacidades" (Viveiros de Castro, 2002a, p. 380). Para o presente artigo, é importante destacar que "afetos" são uma potência contagiosa (Deleuze & Guattari, 1997, p. 21) e circulam (Safatle, 2015). Assim, o ritual em foco é um momento privilegiado para se compreender a dinâmica de circulação dos afetos entre os Ticuna.

A Festa da Moça Nova é pontuada por momentos mais tranquilos e mais agitados. Alguns destes momentos são ansiosamente esperados, como o arrancamento dos cabelos das moças. Nos momentos finais do ritual, quando as moças já estão pintadas, adornadas e sem cabelos, uma nova leva de mascarados entra em cena para dançar com elas. Antes desta performance, muitos mascarados já chegaram à casa de Festas para dançar e receber sua parte em carne moqueada e caldo de *pajauaru* (bebida fermentada). Alguns deles tentam arrombar as paredes do quarto de reclusão (Figura 1), tentando atacar as moças, pulando como macacos. Estes ataques são coibidos pelos parentes mais próximos das moças, especialmente por suas mães e tias.

Perguntei a Lúcia (comunicação pessoal, abril, 2017)[10] o que ela sentiu quando viu os mascarados To'ü de sua Festa. "Eu pensava que eles iam me machucar. Pensava, eu sentia uma sensação estranha", foi uma primeira resposta. Em seguida, na mesma conversa, Lúcia deixou claro que era só um pensamento que a sua mãe tratou de dissuadir. "O que você pensava que eles iam fazer?", perguntei a ela. "Me machucar ou me derrubar. Depois a minha mãe me explicou.

Figura 1. Ambiente da Festa com quarto de reclusão (*turi*) ao fundo, na comunidade de Vendaval. Foto: Edson Matarezio (2013).

[10] Lúcia, filha de Francisco e Mariazinha, nasceu na comunidade de N. S. de Nazaré, igarapé Camatiã, município de São Paulo de Olivença, no Amazonas. Atualmente (2019), ela está com 18 anos, mora e estuda na cidade. Sua família é de festeiros bastante tradicionais e conhecedores do ritual.

. . . Ela falou que eles não iam me machucar". Sua resposta marca uma certa apreensão. O ímpeto dos mascarados dá a impressão de que as moças serão agredidas, há uma ameaça real[11]. Se as moças adotarem uma posição passiva, certamente os mascarados farão uma grande zombaria delas. A apreensão diminui à medida em que a ameaça dos mascarados é rebatida com a postura ativa das moças em não se tornarem vítimas deles.

À medida que as moças começam a dominar a situação – ou, ao menos, equilibrar a relação com os mascarados, dançando de um modo que consigam se proteger –, a sensação de medo (*mu'ũ*) começa a se misturar com a de felicidade, alegria e diversão (*tchitãẽ*). "Você ficou feliz?", questionei Lúcia (comunicação pessoal, abril, 2017) com relação à sua dança com o mascarado. "É feliz, foi diversão para mim, tipo uma brincadeira". O perigo é demonstrar esta 'diversão'. As moças são interditadas de sorrir. A avó paterna de Lúcia já havia avisado a ela que não poderia sorrir de modo algum. "Porque dá vontade de rir, mas só que eu não ri. Aqueles que estão assistindo, eles estão rindo. Para eles é divertido, todo mundo rindo". Há uma contraposição, portanto, entre os festeiros que riem e as moças que devem permanecer sérias.

Outra instrução dada pela avó foi sobre a dança com os mascarados. "Ela falava assim, 'não é para esse lado, é para cá'. . . . Ela me ensinou antes, não tem que soltar, tem que segurar". A dança se parece também com uma luta, já que a moças devem evitar ser acertadas pelo pênis do mascarado (Figuras 2 e 3). Devem segurar firme na parte de trás da máscara e não soltar, evitando um contato frontal. "Se ele vai para cá, a gente corre para outro lado, mas só que a gente não solta, segura". Lúcia me relatou, inclusive, que sua avó dançou com ela, como se fosse um mascarado, para que ela se preparasse para a Festa.

Almira (comunicação pessoal, abril, 2017)[12] disse que aconselhou suas netas sobre a maneira de dançar com os mascarados. Avisou que elas tinham que observar as outras meninas dançando e aguentar, segurar firme e, principalmente, evitar que o pênis de madeira dele acertasse a moça:

> [Aprendem] com as outras, olhando primeiro as que já fizeram. Tem que olhar como que é, se já estão falando. A gente fala, "aguenta, tem que aguentar. Puxa ele para cá, puxa ele para cá", assim vai. Ele quer virar para cutucar na menina o pênis dele. Mas tem que aguentar, para poder não acertar na gente, assim que é.

Figura 2. A e B) Moça dançando com mascarado na comunidade de Vendaval. Foto: Edson Matarezio (2013).

[11] "A iniciação não é somente um 'como se'. Não é só teatro para assustar as crianças e inquietar as mães! A violência é muito real, e a dor sofrida" (Siran, 2002, p. 280).

[12] Almira é da comunidade de Santa Clara, às margens do Solimões, município de São Paulo de Olivença, Amazonas. É mãe de Marciley e avó de Ociene e Ocilda, filhas de Marquisete, das quais falarei adiante. Todas vivem atualmente mais na cidade do que na comunidade, em função da vida escolar.

Figura 3. Mascarados To'ü na Festa de Moça Nova, na comunidade de Nova Esperança. Foto: Edson Matarezio (2017).

Ociene (comunicação pessoal, abril, 2017), neta de Almira, dançou com os mascarados e me contou que ficou com 'medo' (*mu'ü*). "Medo de cair e ele pegar assim [risos]. . . . eu fiquei com medo", disse ela. Apesar dos conselhos que ouviu de suas três tias maternas e de sua irmã, na hora da dança, Ociene me disse que pensou, "nossa, o que que eu vou fazer? [risos]". Sua tia Marcirley (comunicação pessoal, abril, 2017) [MZ] lhe aconselhara, "'ele não pode acertar você e você tem que segurar ele com força para ele não acertar você', ela dizia assim", me contou Ociene. A moça foi aconselhada antes da Festa e dentro do quarto de reclusão sobre a maneira correta de agir diante do mascarado. Tia Marcirley também ensinou a ela a estratégia de não aceitar muito caldo de *pajauaru* para beber, assim não ficaria bêbada e conseguiria dançar bem com os mascarados. Há relato de moças que caíram, porque estavam bêbadas e foram alvo de risos.

A reação das crianças mostra bem a ambivalência dos sentimentos com relação aos mascarados To'ü na Festa. Ao mesmo tempo, temidos e extremamente engraçados. As crianças riem, mas correm apavoradas, assim como muitas mulheres. As mais velhas muitas vezes os enfrentam, seguram em seus pênis, em suas roupas, tentam proteger as mais jovens, especialmente as moças que estão sendo iniciadas.

Ocilda, irmã de Ociene, fez questão de me dizer que havia muitos mascarados em sua Festa. Isso é motivo de orgulho para as moças e seus pais, os donos do ritual. Indica que havia muitos convidados e muita fartura de carne moqueada e bebida. Um dono de Festa que tem muito moqueado e bebida fermentada irá convidar um grande número de pessoas responsáveis por trazer máscaras. A notícia de que a Festa tem abundância de caça e peixes moqueados atrai muita gente, não só quem foi convidado. "Tem que brincar com o mascarado. Com o macaco [mascarado To'ü], tem que brincar com ele, pulando com ele", me contou Ocilda (comunicação pessoal, abril, 2017).

Por mais que tenha medo ou receio, há um momento da Festa em que ela terá que dançar com o mascarado, terá que 'brincar' (*ĩavẽ*) com ele. E a dança acontece em um momento de grande exaustão física e mental. As moças já ouviram duros conselhos, enquanto seus cabelos eram arrancados. Passaram a noite em claro e de pé dentro do pequeno espaço do quarto de reclusão. "Ela quase desmaiou [*yoãtchi*] [risos]", comentou Almira (comunicação pessoal, abril, 2017), avó de Ocilda, "ela estava cansada, não tomou café, estava com fome. Estava fraca, com falta de água, aí nós demos água para ela e ela tornou de novo [risos]".

Ocilda estava fraca e ficava se defendendo atrás das outras moças que estavam na Festa. Outras mulheres ajudaram ela a se defender, pois, como ela estava debilitada, sua tia (MZ), Marineide, e outras meninas ajudaram. "Para não chegar perto dela. [Ela] falava [para o mascarado], 'vai mais para lá, brinca para lá', ela falou. 'Tem outras meninas aí', ela falava assim. Eles querem ela, querem mais moças [risos]", assim me contou Almira. Mesmo estando fraca, Ocilda (comunicação pessoal, abril, 2017) se sentiu alegre por 'brincar' com os mascarados. Assim ela descreve o momento em que dançou com eles:

> Alegre, brincando com ele. Depois não tem mais brincadeira não. Não tem que brincar com ele, só na hora. Porque quando a gente não brinca, puxando ele para cá, ele vem com a 'coisa' dele [risos] cutucar a gente. Porque para empurrar ele para cá, tem que ter força. Força para se defender. Tem que ter força, porque eles são fortes e homens, não é? [risos]. Esses homens aí, tem que ter força para se defender, para enfrentar ele. Na outra Festa, da minha irmã, eu brinquei com ele. Eu brincava com ele, eu puxava para cá, para cá. Ele nem podia cutucar [risos]. Eu fiquei aí com dois logo. Aqui, outro, eu puxando ele para cá, porque tem que ter força. Eu fiquei no chão e me levantaram rapidinho, aí correram, correram.

A dança dos mascarados To'ü são pulos e giros. Além de tentar acertar o pênis nas moças, eles tentam se soltar delas, que lhes seguram a parte das costas da máscara. "Me acertaram, bem aqui [Ocilda aponta para sua cintura], estava doendo já", disse. "Dói, porque é pau né [risos]", completou sua avó. Mas a brincadeira é 'divertida' (*taẽ'ũ*), as moças se alegram de dançar com os mascarados. Ocilda (comunicação pessoal, abril, 2017) não sentiu medo deles em sua Festa, mas sentia quando era criança. "Eu não via eles não, acho que eu corria. [As crianças] têm medo porque é igual 'bicho' (*ngo'o*) mesmo. Os mascarados são compridos. São diferentes dos homens, por isso que as crianças têm medo", me contou ela.

Sensações aparentemente opostas se misturam no encontro das moças com os mascarados. Ao mesmo tempo que ficou com medo, Ociene (comunicação pessoal, abril, 2017) achou 'legal', 'engraçado', dançar com o mascarado. "Foi legal até, eu segurei ele, ele brincou comigo um pouquinho, eu fiquei com medo". Ao ser perguntada se deu risada durante a dança, Ociene disse que sim, mas contou que logo foi lembrada da interdição de esboçar qualquer contentamento. "Você deu risada?", perguntei. "Um pouco, não era para eu ficar rindo. Quando ele fez uma coisa comigo [ela faz um movimento de corpo indicando o movimento do mascarado], eu estava com vontade de rir, eu fiquei assim [risos] . . . e mamãe disse, 'não, não'. Eu fiquei séria logo. Então, foi legal". A provocação é pesada, pois os mascarados são muito cômicos, as moças têm que conter o riso e muitas deixam escapar. Depois do acontecido, chamaram a atenção de Ociene. "A minha tia Marciley disse: 'por que que tu riu?'. 'Eu achei engraçado', eu falei". Ao ser questionada sobre por que não pode rir, Ociene comentou: "eu não sei, é para ficar séria, uma moça não é para rir". Sua condição de moça a impede de rir. Ao mesmo tempo, a dança com o mascarado foi considerada cômica por ela. "Eles tentaram me atacar, então eu me defendi. Puxei ele para trás e . . . eu achei engraçado", assim me explicou quando eu perguntei o que era engraçado nos mascarados. Deve-se levar em conta que dificilmente uma moça diria para mim que achou engraçado o fato de o mascarado ficar agitando o pênis dele e correndo atrás

das pessoas. Segundo Ociene, sua irmã, Ocilda, não riu durante a 'confirmação de sua festa' (*yopaquẽ*), porque já havia passado pela Festa uma vez e conhecia o procedimento.

Marciley (comunicação pessoal, abril, 2017)[13] relatou uma mistura de medo com o divertimento, como acontece com outras moças. "É muito difícil, é cansativo, a gente se sente com medo deles, de a gente se machucar também", disse ela. A dança pode se tornar bem violenta e se assemelhar mais a uma luta. Marciley sentiu medo de se machucar na dança com os mascarados, que me foi descrita da seguinte forma:

> A gente teve que ir pulando e eles querendo acertar [o pênis dele] na gente, tinha que segurar e se defender também. Pulava para cá, pulava para lá. Naquele dia, eu acertei minha cabeça na cabeça do cara, do mascarado, eu bati a minha cara no rosto dele. Mesmo assim, aguentando, eu estava segurando. Eu falei, "deus me livre", estava doendo, eu bati, até que eu me afastei dele.

Ela destaca que a dança é uma espécie de jogo em que a moça tem que segurar firme nas costas do mascarado e 'se defender também', pois ele vai tentar acertar ela com o pênis. A dança e os movimentos são muito intensos, há o risco de se machucar, e isso é o que mais amedronta as moças. No caso de Marciley, ela se machucou mesmo, mas aguentou e prosseguiu na dança. No mínimo, mesmo que não se machuquem, as moças relatam que é uma dança bem cansativa e que exige muita força. Segurar nas costas do mascarado, que fica pulando, em geral homens[14], é uma tarefa difícil. Mas as que se saem bem nesta prova são reconhecidas pelas mulheres.

Apesar de dizer que não sentiu medo, quando perguntei se, em geral, as moças sentem medo e 'vergonha' (*ane*), Luísa (comunicação pessoal, abril, 2017) respondeu que sim[15]. "Ficam com medo, por que ele vai cutucar na bunda da gente, das mulheres, aí fica com medo, fica com vergonha, as pessoas ficam rindo". Valdineia (comunicação pessoal, abril, 2017), que estava só assistindo a Festa, disse que se afastou um pouco, com medo dos mascarados: "nessa hora eu corri de lá, fiquei lá nos 'bastidores', assistindo de longe, com medo dos mascarados . . . correndo atrás das meninas, gritando".

Segundo me disse Lourdes (comunicação pessoal, abril, 2017)[16], ela não ficou com medo de dançar com os mascarados. Foi uma das moças, junto com Ocilda e Luísa, que me falaram que não sentiram medo deles. Ela sentiu bastante 'cansaço' (*ipa* ou *ipa'ũ*) e dor no pé de dançar com o mascarado. Como havia bebido caldo de *pajauaru*, estava um pouco embriagada e caiu com o mascarado durante a dança. Na dança com o mascarado, Lourdes não ficou 'feliz' (*ta'ã'ẽ*), não se divertiu. Ficou feliz, sim, por ter saído do quarto de reclusão, por não estar mais 'presa'. Quando perguntei se ela queria ter dançado com o mascarado, ela respondeu que sim, mas deixou claro que não foi divertido.

Não seria descabido dizer que a dança simula uma possível defesa no caso de uma tentativa de abuso sexual, ainda que esta tentativa venha de um mascarado e seja dissimulada. Há uma espécie de jogo de dissimulação e revelação (Houseman, 2003) nessa dança/luta com os mascarados. A luta para se livrar da ameaça é bem real. As moças empregam uma energia enorme para os segurarem e não serem acertadas por seus pênis. Ao final deste artigo,

---

[13] Presenciei a Festa de Marciley em 2012, em Santa Clara. Foi o primeiro caso que conheci de "moça" casada e com filhos passando pelo ritual.

[14] Mulheres, em menor número, também usam máscaras na Festa e dançam com as moças, mas não usam máscaras do macaco To'ü ou qualquer outra que tenha pênis.

[15] Luísa, quando passou pela Festa em que estive presente, em julho de 2017, já estava casada e com filhos, assim como Marciley. Mora atualmente na cidade de São Paulo de Olivença, no Amazonas, mas nasceu e foi criada na comunidade de Nova Esperança.

[16] Da comunidade de N. S. de Nazaré. Em fevereiro de 2019, quando conversei com ela, tinha 14 anos. Ficou reclusa por quase sete meses, até sair em sua Festa em julho de 2018.

apresento a hipótese de que a relação das moças com os mascarados To'ü na Festa talvez seja uma espécie de 'trauma psíquico' deliberadamente produzido pelo ritual.

PROVOCAÇÕES E PROIBIÇÃO DO RISO

Há uma exposição moral das moças durante a Festa, especialmente no momento em que os cabelos são arrancados. As pessoas já beberam bastante e costumam fazer piadas, tentado fazer as moças rirem. Em geral, as piadas afetam os demais festeiros, que gargalham com as 'brincadeiras' (*inhawẽ*) de alguém. *Inhawẽ* me foi traduzido como 'bagunçar' também. Os festeiros bagunçam entre eles e alguns bagunçam com as moças, fazem piadas para elas rirem[17]. Perguntei a Lúcia o que falaram para provocar riso nela, ela me disse que "falavam de uma menina que na Festa dela ela falou besteira para um homem, na hora em que eles estavam arrancando os cabelos dela". "O que ela falou?", perguntei. "Ela falou assim . . . eles estavam arrancando o cabelo, como eles estavam rindo bastante, ela ficou com raiva e falou bem assim, 'se tu arrancar teu pentelho não vai doer, ela falou bem assim' [risos]", me disse Lúcia (comunicação pessoal, abril, 2017).

A pessoa que mais a aconselhou antes da Festa, como vimos, foi sua avó paterna. Alícia é uma cantora de bastante prestígio no circuito de comunidades ticuna que trocam rituais. Uma explicação que ela deu a Lúcia (comunicação pessoal, abril, 2017) para a interdição das moças rirem durante a Festa, disse a menina, "é que, se a gente der uma risada, a gente está cancelando a passagem dos peixes, dos animais, tudo e outras coisas". Devemos lembrar que a Festa da Moça Nova é também um ritual propiciador de caça e pesca abundantes (Matarezio Filho, 2019, pp. 367-372). Em determinados momentos da Festa, o xamã constrói um 'caminho' (*mã*) ou 'fio', 'linha' (*tü*)[18] que atrai peixes e caças para perto da comunidade. Não dar risada durante a Festa garante que o caminho será estabelecido com sucesso. Isto confirma que a moça é uma espécie de atrativo para os seres que se deseja trazer para perto. Em contrapartida, diversos 'bichos' (*ngo'o*) também se aproximam. Os caminhos/linhas partem ou chegam de/em seus corpos.

Quando perguntei a Lúcia qual seria o principal conselho que ela daria à sua irmã mais nova antes da Festa dela, ela me disse:

> não tem que chorar, nem dar uma risada. Porque, na hora de passar o jenipapo, os que vão passar no nosso corpo eles estão falando as palavras engraçadas para a gente poder rir. Eu falei, "nessa parte a gente não ri, aguenta o riso, fica calada, não fala nenhuma palavra", eu já falei para ela. (Lúcia, comunicação pessoal, abril, 2017).

A mãe de Luísa também a instruiu a não rir enquanto estivesse dançando com os mascarados. "A minha mãe falou, 'na hora que tu segurar atrás do To'ü, minha filha, não ri, fica séria'. Só que eu ainda ri numa parte [risos], por que dá graça", disse Luísa (comunicação pessoal, abril, 2017). Ao ver a dança com os mascarados, na edição de sua Festa que eu filmei, Luísa comentou sobre o tabu da risada neste momento da Festa: "Sabe porque dá graça? Por que ele quer acertar na bunda da gente". Os mascarados são mesmo muito cômicos, e as moças confessam que têm que se segurar para não rir.

Com relação aos sentidos das moças quando elas estão na Festa, há uma intensificação de alguns e uma tentativa de anular outros. A visão é bloqueada pelo cocar. Em contrapartida, o tato está bastante aguçado pelas manipulações

[17] *Cumanainhawẽgü* = 'estão bagunçando com você'.

[18] *Tü* também pode querer dizer "los cursos de agua (*na:-tü*)" (Montes Rodríguez, 2014, p. 46).

corporais. Os dedos e as unhas ficam doendo depois da dança, por causa dos trancos que os mascarados dão para se desvencilharem das moças. É vedado a elas emitirem qualquer som, principalmente rir ou chorar, e devem estar sempre atentas aos sons, principalmente os aconselhamentos.

As consequências são severas para as moças que riem no ritual. "Quando a moça ri na festa é porque a mãe dela vai morrer bem cedo. Ela tem que ficar séria. Porque um montão de gente lá dentro vai falar besteira", assim contou Marciley (comunicação pessoal, abril, 2017). Percebe-se que as moças são provocadas para rirem em certas partes da Festa, principalmente quando estão expostas ao público. Marciley comenta que os que fazem as provocações para as moças rirem são homens que já beberam demais. "As mulheres não, agora os homens são muito gaiatos". Mas estas provocações são sempre recebidas com gargalhadas por parte de todos, especialmente das mulheres mais velhas. "É para a gente rir, eles falam entre eles, 'será que a moça está virgem? Será que ela já ficou com alguém?'. São muito feias algumas palavras que eles falam", disse Marciley, encabulada, com vergonha de me dizer que palavras eram essas.

Além das especulações sobre a vida sexual das moças, esses 'homens gaiatos' falam 'palavras feias' também, insultam as moças. Vendo uma filmagem de uma Festa na casa de Ondino[19], reconhecido cantor de Festa, na comunidade de N. S. de Nazaré, começou uma cena em que as moças estão todas sentadas no centro da casa de Festa. Um homem, já meio bêbado, chega perto delas para 'aconselhá-las', mas o que diz são um monte de besteiras, insultos. Em um certo momento, todos que estavam assistindo ao vídeo na casa de Ondino começam a rir das palavras do homem. Perguntei o que ele estava dizendo e Ondino falou que ele estava dizendo que as moças tinham cara de vagina. Esse tipo de comentário é feito para provocar o riso nas moças e nos festeiros.

Outro tipo de comentário comum é de que o homem quer a moça para ele. O arrancamento ou o corte de cabelo das moças deve ser feito por alguém da mesma metade exogâmica que elas (Matarezio Filho, 2019, pp. 404-416, 426-435)[20]. Com isso, facilmente um homem pode saber se a moça é ou não de sua metade, o que dá ensejo aos comentários. Marciley (comunicação pessoal, abril, 2017) me contou:

> Tem muita gente falando besteira. Do tipo, "poxa, eu vou ficar com essa menina, porque ela serve para mim". Porque não era da nação [clã] dele, era diferente da nação. "Eu vou ficar com ela, ela já é minha", eles começam a falar essas coisas, só para a gente rir.

Marciley, com vergonha do antropólogo, relata provocações bem sutis. Em geral, os homens fazem comentários mais pesados. Lourdes (comunicação pessoal, abril, 2017) contou que disseram que era para o mascarado "meter tudo nela". Esse comentário foi seguido de muita risada de Marijane, que me ajudava com a tradução do que Lourdes dizia. Marijane comentou que quem faz esses comentários já está muito bêbado. "Esses homens bêbados ficam provocando as moças para que deem risada quando estão fora do quarto de reclusão" (Marijane, comunicação pessoal, abril, 2017), disse. Pelo que eu entendi, um dos perigos de a moça dar risada quando está dançando com os mascarados é ser levada por algum 'bicho' (*ngo'o*), especialmente um tipo de veado (*cowü tchinawe*)[21].

---

[19] Ver documentário biográfico desse canto, "Caminho de Mutum" (Matarezio Filho & Senlle, 2018).

[20] A organização social ticuna divide as pessoas em clãs que se agrupam em duas metades exogâmicas não nominadas, mas que costumam ser glosadas como 'com penas' (clãs de pássaros) e 'sem penas' (animais e plantas).

[21] *Cowü* é o termo usado para 'veado'. Já em relação a *tchinawe*, o Dicionário do SIL (D. Anderson & L. Anderson, 2016, p. 224) traduz como 'escorpião'.

MEDO, DESEJO E 'ABERTURAS'

O medo que os Ticuna sentem dos 'bichos' (*ngo'o*) é algo que se aprende desde a mais tenra idade. As canções de ninar ticuna tematizam os 'bichos' que se aproximam para pegarem o neném (Matarezio Filho, 2015a, pp. 289-292). Neste pequeno trecho, por exemplo:

> *Taũirüauũ*
> "Não chore"
> *Numaũ ya ngo'o pa mĩ*
> "Aqui está o bicho, neném"
> *Cuaugu ya cucainanha*
> "Se você chorar, ele vem de lá para você"

Os seres que aparecem no tempo mítico como perigosos predadores são seduzidos, atraídos para o ritual. "No ritual, estes mesmos seres são 'alegrados' e seduzidos", diz Lagrou (2006, p. 56) sobre as performances rituais dos Kaxinawa. Acredito que a Festa da Moça Nova pode ser pensada nessa mesma chave que o ritual dos Kaxinawa. As potências desses seres perigosos são predadas no ritual para a produção de pessoas, um tema já bastante corrente na etnologia americanista.

Podemos pensar no mito ticuna do Tchürüne, em que os 'bichos' (*ngo'o*) que moravam no interior de uma montanha são mortos e deles são copiados as máscaras, os instrumentos musicais, as danças e os cantos (Nimuendajú, 1952, pp. 80-81; Gruber, 1999, p. 23; Bueno, 2014, pp. 88-92; Matarezio Filho, 2019, pp. 159-163). Mas o mais importante aqui é 'alegrar' e seduzir os 'bichos' (*ngo'ogü*)[22]. Trata-se, na verdade, de uma inversão da sedução ou contrassedução. No cotidiano, as moças são seduzidas por 'bichos' disfarçados de belos rapazes. A mitologia e o cotidiano ticuna estão repletos de histórias de sedução e rapto de moças púberes, próximas da época de suas Festas. No ritual, estes 'bichos' são atraídos pelo cheiro e pela jovialidade das moças, entram na Festa, recebem bebida e carne moqueada. As capacidades predatórias destes seres nocivos, portanto, são convertidas em capacidades que se extraem dos corpos das moças[23].

Em seu clássico artigo "De que riem os índios?", Clastres (2003, p. 148) destaca a capacidade que os índios possuem de "caçoar de seus próprios temores". E isso se passa com relação aos momentos de narrativa mítica, ou seja, momentos em que os mitos são performatizados. Estas performances, muitas vezes, aproximam duas noções que são opostas diametralmente no pensamento estruturalista lévi-straussiano, mito e ritual (Lévi-Strauss, 2011, pp. 650-651). Para os momentos de narrativa mítica dos Chulupi, que vivem ao sul do Chaco paraguaio, descritos por Clastres (2003, p. 148), a eficácia das narrativas está também em garantir aos ouvintes uma explosão de risos, "francas gargalhadas que acabam transformando-se em uivos de alegria".

E, afinal, qual a resposta para Clastres (2003, p. 159) à sua pergunta presente no título do artigo? Ri-se de "seres perigosos, capazes de inspirar o medo, o respeito, o ódio, mas nunca a vontade de rir". Isto é, ri-se do que se teme. "Ri-se do próprio medo", afirma Lagrou (2006, p. 61), comentando Clastres. O ritual ticuna da Moça Nova, assim como as narrativas cômicas dos Chulupi, também possui uma "função catártica" (Clastres, 2003, p. 162). Durante a

[22] A partícula *_gü* indica plural, 'bichos', portanto, são referidos como *ngo'ogü*, plural de *ngo'o*.
[23] "[C]omo retirar do corpo aquilo do que ele é capaz. Os ritos constroem maneiras de entender quais são essas capacidades" (Strathern, 2006, p. 165).

performance cômica dos To'ü, na Festa, libera-se "uma paixão dos índios, a obsessão secreta de rir daquilo que se teme" (Clastres, 2003, p. 162). Essa catarse de risos e gargalhadas contribui para que muitas moças e festeiros percam ou riam do próprio medo que possuem dos 'bichos', como vimos no caso de Marciley.

Viveiros de Castro (2011, p. 885) vai interpretar a conclusão de Clastres (2003) como: os índios têm medo de "seres definidos por sua radical alteridade". E não se trata de um medo que recusa ou afasta o Outro que é temido. Pelo contrário, o que é temido é ao mesmo tempo desejado. Uma Festa sem mascarados não tem muita graça e não é prestigiosa para os 'donos' da Festa. Viveiros de Castro (2011, p. 889) comenta esse medo desejoso dos ameríndios:

> E eles têm medo porque a alteridade é objeto de um desejo igualmente radical por parte do Eu. Esta é uma forma de medo que, muito longe de exigir a exclusão ou a desaparição do outro para que se recobre a paz da autoidentidade, implica necessariamente a inclusão ou a incorporação, 'do' outro ou 'pelo' outro ('pelo' também no sentido de 'por intermédio do'), como forma de perpetuação do devir-outro que é o processo do desejo nas socialidades amazônicas. Sem o influxo perigoso das forças e das formas que povoam o exterior do *socius*, este fatalmente falece, por carência de diferença.

O *socius* e a pessoa ameríndios necessitam do diferente, da mistura, para serem recriados (Overing, 2002; Viveiros de Castro, 2002a; Matarezio Filho, 2014a; Perrone-Moisés, 2015). Essa diferença pode vir da comunidade vizinha que é convidada para a festa e até dos seres mais distantes e perigosos do cosmos. Nesse sentido, deseja-se o perigo da presença dos mascarados na Festa. Os mascarados são temidos e desejados, como vimos, ao mesmo tempo. Mas há todo um protocolo ritual para lidar com a presença deles na Festa. Vejamos como o ritual lida com o possível excesso de 'abertura' das moças e os riscos de excesso de 'abertura' ao Outro (Lévi-Strauss, 1993)[24].

Uma 'canção de aconselhamento' (*worecütchiga*) das moças, entoada na Festa da Moça Nova, se inicia da seguinte maneira:

Nori-tama-wae	*bo*	*tü-na-cua-ẽ*	*yiẽ-gü*
primero-RESTR[25]-MOD?	florecer.abrir	3.AF-O.INT-saber-PL.V	CÓP.3.FEM-PL

"No começo, quando ela se abriu/floresceu, ela sentiu no pensamento dela."

Ba	*tü-na-cuã-ẽ*	*yĩ-gü-enã*
Abrir?	3.AF-O.INT-saber-PL.V	CÓP.3.FEM-PL-MOD(conjectura)

"Ela já estava aberta e sentiu no pensamento dela."

O uso do verbo *bo* (abrir, florescer) faz referência aqui ao corpo da moça que acabou de menstruar pela primeira vez, como uma flor se abrindo[26]. 'Abrir-se' é uma forma de dizer que ocorreu a menstruação pela primeira vez. O ponto que quero frisar aqui é a possível relação entre a abertura corporal, causada pela menstruação, presente na

[24] A referência pioneira de Lévi-Strauss (1993) em destacar a "abertura ao outro" como característica dos povos ameríndios é bem conhecida. Faço aqui apenas uma menção a Perrone-Moisés (2015, p. 77, nota 61) sobre a relação dessa "abertura" com as festas desses povos: "viver em festa: não 'entre si', justamente, porque festa não se faz 'em família', mas supõe a 'abertura ao outro'".

[25] As siglas presentes neste trecho significam: RESTR = restritIVO, MOD = modalizador, AF = afetivo, O.INT = objeto interno, PL = plural, PL.V = plural verbal, CÓP = cópula, FEM = feminino. Sobre a caracterização do pronome *tü*, Montes Rodríguez (2004, p. 89, nota 17) descreve esse pronome da seguinte maneira, "[e]s una forma generíca de 3a p, masc, fem o pl. Indica respeto y afecto".

[26] *kui-bô-chaku*, 'floreciste', em cantos de Roberto Fonseca (Montes Rodríguez, 1991).

maneira como os Ticuna pensam a menarca, e o riso na Festa. Como vimos, todos riem dos mascarados na Festa, mas as moças são proibidas de rirem em qualquer momento do ritual. Sabemos, desde Lévi-Strauss (2004b), em "O cru e o cozido", que a gargalhada é um ato excessivo ou incontido de abertura oral. Como nos recorda Lagrou (2006, p. 61), para Lévi-Strauss (2004b), "a gargalhada é associada ao excesso de abertura, que pode ser perigoso para a pessoa que ri. A abertura de um dos orifícios do corpo pode corresponder estruturalmente a de outros". Para os Ticuna, portanto, a 'abertura' da moça na menarca implica um 'fechamento' (manter-se séria) do riso no ritual[27]. Evita-se, dessa maneira, uma abertura excessiva, já que as moças estão 'abertas' (menstruadas), como diz a canção ticuna.

Examinemos mais de perto o tipo de humor em que os mascarados ticuna estão envolvidos. Tudo indica que estamos tratando de um 'corpo grotesco' quando lidamos com os mascarados. "[S]ubstâncias que entram e saem do corpo (sêmen, cuspe, urina, sangue) . . . . O humor grotesco lida com a mesma matéria-prima" (Lagrou, 2006, p. 62). Este trecho do autor me evocou uma cena de um ritual que presenciei em que um mascarado esfregava a mão em seu enorme pênis de madeira e passava na boca de uma mulher ticuna de meia idade. A mulher se debatia e tentava brincar com o mascarado, mas este último não parava de repetir o gesto, provocando uma hilaridade geral. A mulher que estava sendo 'atacada' pelo mascarado encarou a brincadeira com muito bom humor. Diferentemente das crianças e das jovens, muitas mulheres mais velhas não fogem correndo dos mascarados, muitas os enfrentam, seguram em seus pênis, empurram e defendem as moças.

Schultz (1962, p. 24), que esteve entre os Ticuna nos anos 50 e presenciou algumas Festas de Moça Nova, sintetiza bem esta mescla de repulsa e hilaridade provocada pelos To'ü:

> Mas as mais alegres e as mais impudentes são as máscaras de macacos. . . . Os macacos ficam loucos na casa. Eles agarram a cabana em que a jovem ainda é mantida em reclusão, os parentes e convidados brincavam com o ataque de pantomima das máscaras. Os macacos assobiantes, por causa de seus hábitos repulsivos, são antipáticos. O riso de centenas de convidados acompanha as brincadeiras turbulentas das máscaras de macacos daqueles que imitam os animais que eles representam. . . . Todo mundo gosta das brincadeiras geralmente imprudentes das pessoas mascaradas. Eles simbolizam os espíritos alegóricos que no passado prejudicaram as virgens, porque parentes e pais não realizaram o ritual de iniciação no tempo e da maneira apropriados.

Outra característica importante do humor grotesco seria as proporções das partes do corpo:

> O corpo grotesco, como uma forma do gigantesco, é um corpo de partes. Esses órgãos produtivos e reprodutivos que são seu foco vêm para viver uma vida independente própria. O paradigma do grotesco é frequentemente o isolamento e a exibição da parte exagerada. (Stewart, 1993 citado em Lagrou, 2006, p. 63).

Lembro-me de Francisco (comunicação pessoal, abril, 2017)[28] dizendo: "o queixo do Õma não pode ser pequeno, tem que ser bem grande, tem que bater aqui", e apontava para seu ventre. Um apelido recorrente para o mascarado Õma (pai do vento) é 'cabeçudo', o que ressalta o tamanho de sua cabeça. As partes do corpo exageradas dos mascarados são muitas: orelhas, nariz, bocas, olhos, pênis etc. Notemos que, em geral, são partes associadas aos

[27] Um exemplo dessa equivalência entre 'aberturas' e 'fechamentos' de orifícios corpóreos e o controle social dos seus excessos é dado por Overing (2000, p. 71) para os Piaroa. Um tipo de 'loucura', chamada *k'iraeui*, para este povo, "pode manifestar-se como riso excessivo, diarreia ou promiscuidade".

[28] Francisco e sua família são exímios conhecedores da Festa da Moça Nova. Moradores da comunidade de N. S. de Nazaré, município de São Paulo de Olivença, no Amazonas, pude presenciar eles construindo máscaras e trompetes. Ele pode ser visto construindo um trompete Iburi no filme "IBURI Trompete dos Ticuna" (Matarezio Filho, 2014b).

sentidos (visão, audição, paladar, olfato) e ao sexo do mascarado. Deleuze e Guattari (2010, p. 189) chamariam isso de "investimento coletivo dos órgãos", um procedimento típico da "máquina territorial primitiva":

> . . . o procedimento da máquina territorial primitiva é o investimento coletivo dos órgãos; porque a codificação dos fluxos só se faz na medida em que os órgãos capazes, respectivamente, de produzi-los e cortá-los encontram-se cercados, instituídos como objetos parciais, distribuídos e fixados no *socius*. Uma máscara, portanto, é uma tal instituição de órgãos. Sociedades de iniciação compõem os pedaços de um corpo: ao mesmo tempo, órgãos dos sentidos, peças anatômicas e junturas.

Uma das funções da Festa da Moça Nova – de muitos rituais pubertários de iniciação à vida adulta – seria a codificação dos fluxos do desejo (Deleuze & Guattari, 2010, p. 185) ou "liquefazer" a "angústia dos fluxos descodificados" (Deleuze & Guattari, 2010, p. 185)[29]. Para que tais fluxos sejam codificados, pressupõe-se o investimento coletivo e prévio dos órgãos. Instituindo ou investindo coletivamente os órgãos do mascarado[30], tem-se, em contrapartida, investidos coletivamente os órgãos das moças e dos festeiros. Isto seria, em minúcias, o que a etnologia ameríndia tem chamado de fabricação ritual dos corpos e da consanguinidade (Seeger et al., 1979; Viveiros de Castro, 2002a, 2002b; Coelho de Souza, 2002). "A consanguinidade, intencionalmente fabricada, 'contra-inventa' (contra-efetua) a afinidade" (Viveiros de Castro, 2007, p. 105; ver também Viveiros de Castro, 2002b). A Festa da Moça Nova tem como uma de suas intenções garantir que jovens e crianças, especialmente as moças, permaneçam como 'gente de verdade' (*du-ũgüuũchi*; Goulard, 2009). Não deixar as moças "no silêncio" (Matarezio Filho, 2019, pp. 46-49), como dizem os Ticuna, garante que elas não serão seduzidas ou iniciada pelos 'bichos', os quais também não atacarão a comunidade como um todo.

Mas a questão que fica é a seguinte: o que se contrainventa quando se investe intencionalmente os órgãos dos mascarados, essa espécie de 'afim cosmológico' dos Ticuna? Afinal, nesse caso, temos um 'afim' que é 'intencionalmente fabricado'. O ritual é capaz de causar estes curtos-circuitos, como opera o veneno na mitologia, causando um curto-circuito entre natureza e cultura[31]. Muito provavelmente temos aqui um exemplo de um paradoxo dos povos amazônicos: a transformação das forças perigosas, venenosas e exteriores ao *socius* em força criadora, fertilidade, vida, internas ao grupo humano (Overing 1991; Overing & Passes, 2000, p. 6). Muitos rituais ameríndios causam um curto-circuito ou uma 'condensação ritual' entre convidado e inimigo[32]. No ritual ticuna, essa condensação acontece entre 'bicho' (*ngo'o*) e 'gente' (*du'ũ*), 'mortal' (*yunatü*) e 'imortal' (*ü'üne*), masculino e feminino etc.[33]

ANGÚSTIA E DESAMPARO

Começamos a compreender como se dá esta relação entre os afetos do medo, desejo e angústia para os Ticuna e como a circulação desses afetos na Festa da Moça Nova, entre outros, opera a 'codificação dos fluxos do desejo'.

---

[29] Essa análise da Festa da Moça Nova, baseada no "Anti-Édipo", de Deleuze e Guattari (2010), é melhor detalhada no texto "O Anti-Édipo Ticuna" (Matarezio Filho, 2015b). Neste mesmo texto, há a referência a Siran (2002, p. 285) para desenvolver para a Festa da Moça Nova ticuna a noção de que o ritual de iniciação envolve angústias 'reais', a experiência nos neófitos de que algo se "liquefaz".

[30] Exemplo usado por Deleuze e Guattari (2010, p. 189) também, assim como as "sociedades de iniciação".

[31] "Entre a natureza e a cultura, o veneno opera uma espécie de curto-circuito. . . . uma intrusão da natureza na cultura" (Lévi-Strauss, 2004b, p. 317).

[32] Para a identificação entre convidados rituais e inimigos, ver Matarezio Filho (2014a) a respeito dos povos de língua Caribe, de modo geral, e dos Waimiri-Atroari, em específico. A tese de Perrone-Moisés (2015) desenvolve esse tema de maneira magistral para todos os ameríndios. Uso aqui 'condensação ritual' no sentido atribuído por Houseman (2003, p. 80), "a atuação simultânea de modos de relação formalmente contrários: afirmações de identidade são ao mesmo tempo testemunhos de diferença . . .".

[33] As "condensações rituais" entre mortais e imortais, masculino e feminino, na Festa da Moça Nova, estão descritas em Matarezio Filho (2015a, pp. 483-493, 2019, pp. 435-447).

Esse ritual ticuna, e talvez isso opere em outros rituais ameríndios também, parece uma 'máquina' de transformar angústia em medo. Os "estados de ansiedade" são destacados por Lévi-Strauss (2011, p. 646) como motivadores do ritual de modo geral[34]. Os rituais, portanto, podem ser motivados por estados de angústia/ansiedade. A situação liminar do neófito que passa pela iniciação é angustiante na medida em que ele ainda não restituiu o equilíbrio necessário à sua vida. A síntese entre os "campos operatórios ou semânticos", restauradora do "equilíbrio de um sistema de vida", é operada pelo ritual (Lévi-Strauss, 2011, pp. 634-635). Vejamos esta hipótese mais detidamente. Para tanto, cumpre deixar clara a distinção entre medo e angústia:

> Freud tem, por exemplo, uma distinção clássica a respeito da diferença entre medo e angústia: "A angústia tem uma inconfundível relação com a 'expectativa': é angústia 'diante de' algo. Nela há uma característica de 'indeterminação' e 'ausência de objeto'; a linguagem correta chega a mudar-lhe o nome, quando ela encontra um objeto e o substitui por 'medo' [*Furcht*]". Ou seja, podemos dizer que o medo é essa forma de angústia que encontrou um objeto, no sentido de reação ao perigo produzido por um objeto possível de ser representado. (Safatle, 2015, p. 32).

Este comentário de Safatle (2015) sobre a concepção freudiana da angústia nos ajuda a pensarmos esta transformação da angústia em medo operada pelo ritual ticuna. As moças expressam explicitamente que se sentem 'angustiadas' (*ĩãtchiãẽ*) na reclusão, ansiosas para que aquilo acabe logo.

Uma possível análise morfológica da palavra *ĩãtchiãẽ* ('angústia') seria:

Ĩ - ãtchi - ãẽ
Ser pequeno – INCOATIVO - "alma-pensamento"
"Alma que se empequenece."[35]

O incoativo *ãtchi* marca que se trata de uma fase inicial de um processo. Então, trata-se do início da diminuição (*ĩ*) da 'alma-pensamento' (*ãẽ*). Essa seria uma hipótese de sentido literal dessa palavra. Um termo que as moças ticuna usam para traduzir *ĩãtchiãẽ* para o português é 'agonia'. Mas as explicações indicam que ela seria melhor traduzida como 'ansiedade' ou 'angústia'. Marijane (comunicação pessoal, abril, 2017) me explicou o sentido desse termo com o seguinte exemplo: "Quando você está para ir a um show de um cantor, mas ainda não está na hora do show. Então você fica esperando e com *ĩãtchiãẽ*". Trata-se claramente de uma expressão de ansiedade para que o show comece logo, para ver o cantor sem demora. As moças sentem o mesmo quando estão lhes arrancando os cabelos ao final do ritual, querem que aquele sofrimento acabe logo. Este acúmulo de angústia na moça se transforma em medo ao deparar-se com os mascarados. Finalmente, a angústia encontra um objeto e pode tornar-se medo. Um medo que ela já carregava desde bem pequena, mas que agora é intensificado pela ansiedade para que termine logo a reclusão.

A situação liminar – de não estar nem lá nem cá (Turner, 1974, p. 117) – em que se encontram as moças ticuna neste ritual de passagem é amedrontadora. "[A] fronteira é, de várias maneiras, o lugar do perigo e do medo por excelência" (Viveiros de Castro, 2011, p. 887). Elas estão privadas do sentido da visão, praticamente imóveis, exaustas, com sono, o que as torna vulneráveis, passíveis de serem protegidas, em uma condição de 'desamparo' (*nhemagü'ũ*). Este desamparo é cantado em forma de conselho na Festa da Moça Nova, por exemplo, no trecho:

[34] Lévi-Strauss (2011, pp. 634-635) alterna as palavras "angústia" e "ansiedade", em oposição ao riso, para se referir aos 'sentimentos motivadores' dos rituais.

[35] Análise realizada em parceria com a linguista Profa. Dra. Maria Emilia Montes Rodríguez (UNAL).

na-tánű́-gù *ye* *cù-na-nhemagü'ű̃* *curü* *gú-ne-gü*
3-grupo-LOC[36] aí 2-O.INT-PRIV-caminho? 2.GEN chegar-?-PL (convidados)
"Você está desesperada/desamparada no meio dos seus convidados."

A palavra *nhemagü'ű̃* me foi traduzida em um primeiro momento como 'desesperada' ou estar com uma 'sensação de pequenez', 'sentir-se pequena'[37]. Consegui depois mais definições para essa sensação das moças na Festa que os cantores narram. "Quando está sozinho, não tem ninguém para ajudar a gente. Quando tem um filho ou filha que não quer ajudar a gente e precisa da ajuda de alguém", assim me explicaram[38]. Entendi que uma das possibilidades de tradução desta palavra seria 'desamparo', estar sozinho sem a ajuda de ninguém, com uma sensação de pequenez[39].

Os afetos que estão presentes neste ritual de iniciação não são fortuitos. De um ponto de vista freudiano, o desamparo apareceria aqui para reforçar novos vínculos sociais, "um pressuposto freudiano central, a saber, 'o afeto que nos abre para os vínculos sociais é o desamparo'" (Safatle, 2015, p. 28). O desamparo ticuna aparece aqui, acredito, não apenas por uma demanda de cuidados ou amparo por parte da moça que está reclusa. Vejamos como o mesmo referido autor amplia a noção mais comum do que é o desamparo:

> [O] desamparo cria vínculos não apenas através da transformação de toda abertura ao outro em demandas de amparo. Ele também cria vínculos por despossessão e por absorção de contingências. Estar desamparado é deixar-se abrir a um afeto que me despossui dos predicados que me identificam. (Safatle, 2015, p. 12).

Estar-se despossuída dos predicados que a identificam pode ser próprio do estado liminar da moça. Enquanto está reclusa, ela já não é mais uma criança, tampouco é uma mulher adulta. É considerada 'mortal' (*yunatü*) e 'imortal' (*ü'üne*) ao mesmo tempo, seu estado corporal é perigoso, coloca em risco toda a comunidade[40], na medida em que o cheiro da menstruação atrai os 'bichos' para perto. O ritual, portanto, a purifica e protege a todos dos ataques dos 'bichos' (*ngo'o*).

Mas, como vimos, há uma estreita relação entre medo e desejo na maneira como os ameríndios em geral lidam com a alteridade radical (Viveiros de Castro, 2011, p. 889). Para os Ticuna parece não ser diferente. As moças são cobradas para que não riam na Festa e principalmente 'dos' e 'para' os mascarados, apesar de todo o apelo cômico. Uma possível explicação para esta interdição, que não aparece na fala das moças sobre o assunto, provavelmente está relacionada com o perigo de sedução pelos 'bichos' (*ngo'o*) que estão na Festa, invisíveis ou na figura de alguns mascarados. "Entre los pueblos amazónicos, 'reírse' es un eufemismo para 'tener relaciones sexuales'. Cuando una muchacha se derrite de risa

[36] Os significados das siglas utilizadas nesse trecho são: LOC = locativo, O.INT = objeto interno, PRIV = privativo, GEN = genitivo, PL = plural.
[37] Sou grato à professora ticuna Luscita Bibiano Ezequiel, da comunidade de Campo Alegre, que me explicou muito pacientemente o significado desta palavra enquanto traduzíamos uma canção da Festa da Moça Nova. Tenho como hipótese que a palavra *nhemagü'ű̃* poderia ser traduzida literalmente como 'sem caminho'. Ver no trecho em destaque a análise morfológica da palavra.
[38] Estes sentidos ressoam o significado da palavra em alemão usada por Freud para se referir ao 'desamparo', *Hilflosigkeit*, "estar em uma 'condição sem ajuda' possível" (Safatle, 2015, p. 33).
[39] Gow (2000, p. 47), em seu artigo sobre o 'desamparo' entre os Piro, também mostra que as possibilidades de tradução da palavra *wamonuwata* são múltiplas: "chorar, ficar triste, sofrer, ser fofo, ser fofinho". No entanto, seria possível traduzir *wamonuwata* como 'desamparo' ou elaborar uma definição do tipo "estar fora da atenção mútua generalizada do 'bem viver'" (Gow, 2000, p. 52).
[40] Para uma análise dessa "condensação ritual" (Houseman & Severi, 1998; Houseman, 2003) entre mortalidade e imortalidade no corpo das moças que estão sendo iniciadas, ver Matarezio Filho (2019, pp. 435-445).

con un hombre, está invitándolo a hacer el amor" (Belaunde, 2005, p. 305). A referência usada pela autora para formular esta afirmação é uma passagem do livro de Chávez (1996, p. 102)[41]. Apesar da generalização a partir de um único caso etnográfico, tudo leva a crer que mais e mais exemplos deste 'eufemismo' surgirão das etnografias. Para os Ticuna, isso fica claro em um dos episódios da sequência de mitos protagonizados pelos gêmeos Yoi e Ipi. O mito é conhecido como a história da "Filha do umari" ou a "garota do umari" (*të'tchi-arü-ngui*; Nimuendajú, 1952, pp. 127-28; Oliveira Filho, 1988; Goulard, 2009, p. 402), em que Ipi ouve seu irmão Yoi 'rindo' com alguém em sua rede. Ao ser questionado sobre com quem estaria 'rindo', Yoi sempre respondia que estava com algum objeto (vassoura, quiricá etc.), mas estava 'rindo' escondido com a "garota do umari". Sempre que saía de casa, Yoi escondia a moça em sua flauta. Ipi descobre o esconderijo de sua cunhada, fazendo com que ela ria alto, ao ouvir Ipi cantar e balançar o pênis[42]. Após ouvir a gargalhada da cunhada, que explode em risos e denuncia seu esconderijo, imediatamente ele tem relações sexuais com ela.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O etnopsicanalista Tobie Nathan se debruça sobre a categoria etiológica de *frayeur*, que podemos traduzir como 'susto', 'medo intenso' ou 'pavor'. Este é o termo em francês usado por Nathan (1994, p. 198), mas ele examina o que seria esse *frayeur* em diversas culturas pelo mundo. Para os Bambara, do oeste africano, o encontro com um ser sobrenatural pode resultar em *diabatigé*, um 'grande medo'. A etimologia dessa palavra remeteria a uma 'alma separada' ou que 'fugiu do corpo do sujeito'. Por extensão, este mesmo termo designa "os transtornos psíquicos desencadeados pelo medo e, especialmente, pelas crises de agitação ou pelos arroubos delirantes". Uma definição semelhante é dada para o 'susto' ou 'medo' dos Wolof, povo do Senegal e Gâmbia. "'[E]u estou com medo' – se traduziria palavra por palavra como 'minha alma [ou princípio vital] escapou do meu corpo'" (Nathan, 1994, p. 198).

Segundo esse teórico da etnopsicanálise, em todas as línguas, a palavra para 'susto' (*frayeur*) alternaria "entre dois conjuntos de significados etiológicos", (1) intrusão e (2) extração: 1) um encontro do sujeito com um universo radicalmente diferente do seu habitual, envolvendo efeitos de surpresa, choque ou invasão; 2) "a extração do sujeito, ou melhor, do 'núcleo' do sujeito. . . . de seu envelope, sua membrana protetora" (Nathan, 1994, p. 199)[43]. Estas seriam duas causas do 'susto' (*frayeur*) patológico, presente em diversos "arsenais etiológicos" pelo mundo (Nathan, 1994, p. 199). O que varia são as manifestações patológicas. Nathan (1994, p. 199) nos apresenta um exemplo conhecido dos etnólogos americanistas: "Se na África, são patologias bastante barulhentas que se referem a encontros aterrorizantes, no continente ameríndio, é pelo contrário os estados depressivos"[44].

---

[41] A passagem seria a seguinte: "'Reírse' es um eufemismo por 'tener una relación sexual'" (Chávez, 1996, p. 102). A consideração do riso aqui refere-se ao povo Harakmut, habitante da Amazônia peruana, etnografado por Heinrich Chávez.

[42] Não haveria espaço aqui para resumir a demonstração que realizei em Matarezio Filho (2015a, pp. 111-126, 2019, pp. 106-127) de que a "garota do umari" é uma variação estrutural de To'oena, a primeira moça nova da mitologia. Isso conecta as moças que são iniciadas atualmente com a 'reclusão' da "garota do umari".

[43] "[O] envelope de um fato psíquico é a organização lógica pela qual esse fato psíquico adquire um significado" (Nathan, 1994, p. 272).

[44] As etnografias dos povos ameríndios estão repletas de exemplos de 'maus encontros' que geram 'estados depressivos'. Destaco aqui dois comentários sobre o tema que descrevem sintomas semelhantes ao que aponta Nathan. "O mau encontro no mato, o acidente que separa o sujeito de sua alma. Ele volta para casa sem alma. Então definha. E se um xamã não trouxer a alma de volta, o sujeito morre. Com a alma levada por um outro sujeito, ou melhor, por um sujeito outro, o sujeito acaba virando outro que si mesmo. Vira onça, vira morto, vira seja lá o que for que ele encontrou. Descrições dessas situações de crise psico-ontológica são recorrentes nas etnografias sobre os índios, sobre os povos siberianos, e tantos outros" (Viveiros de Castro, 2008, p. 233). Nesse mesmo sentido, afirma Almeida (2013, p. 16), "[r]elatos muito comuns narram eventos em que caçadores experientes perdem-se na floresta, e voltam para casa depois de horas, com o corpo e as roupas rasgados por espinhos, com marcas de açoite, tomados de medo – o assombro".

Avançando em sua etiologia do 'susto' ou 'medo' (*frayeur*), Nathan (1994, p. 210) questiona a centralidade da angústia em detrimento do medo para a teoria psicanalítica de Freud. Admitir o medo como um afeto tão central quanto a angústia no funcionamento psíquico nos força a pensar o Outro nos "invadindo, influenciando, modificando, às vezes até nos transfigurando. . . . Pois o medo essencial consiste nisso: a verdade do que percebo, o que sinto, o que penso, reside em outro" (Nathan, 1994, p. 215). Esta necessidade amedrontadora do Outro para certificar minha percepção, sentidos, pensamento, nos ressoa a clássica 'abertura ao Outro' já referida como a necessidade do diferente, do Outro, da mistura para a conformação do *socius* e das pessoas.

Para Nathan (1994, p. 229), os rituais de iniciação organizam deliberadamente

> traumas psicológicos associados a desordens da pele (cicatrizes, tatuagens, mutilações sexuais), a fim de obter o idêntico, ou seja, 'iniciados'. Além disso, para atingir esse objetivo, os rituais de iniciação recorrem sistematicamente ao uso do medo, que é especificamente o trauma produzindo o mimetismo.

Sofrer um trauma – como o arrancamento público dos cabelos, acompanhado de insultos presentes nos aconselhamentos cantados[45] – desencadeia a tendência a uma "identificação mimética"[46] (Nathan, 1994, p. 229). Assim, apesar de muitas neófitas, como vimos nos relatos anteriores, estarem apavoradas, com medo dos mascarados, não há uma paralisia diante do mascarado. A moça reage imitando as outras ou como foi aconselhada, segurando firme e se defendendo do mascarado. O ritual provoca deliberadamente um "trauma psíquico" que "ordena o caos afetivo" (Nathan, 1994, p. 269) próprio do período imaturo das jovens[47]. O que Nathan (1994, p. 270) chama de "técnica traumática", e que em muitas passagens de seu livro é comparado aos rituais de iniciação, tem essa particularidade de provocar "transformações radicais" nos sujeitos, verdadeiras metamorfoses.

Poderíamos pensar o ritual como uma espécie de atribuição de um "novo significado aos fatos psíquicos existentes" (Nathan, 1994, p. 272). Um fato psíquico traumático – o encontro, a sedução ou o rapto por um 'bicho' (*ngo'o*), vivido pela moça ou do qual ela certamente ouviu falar – é reelaborado por um novo significado, coconstruído na Festa. Está em jogo um conjunto relacional para esta coconstrução, entre moças, festeiros, mestres de cerimônia (*üaũcü*), cantores etc. O ápice desta reelaboração de significado é – ao contrário da relação predatória com os 'bichos' no cotidiano – as moças 'vencerem' os 'bichos' em suas 'danças' e os despacharem para a floresta. Estes já não podem mais lhes causar mal.

A iniciação à vida adulta é um caminho sem volta. "Em outras palavras, ninguém muda de bom grado, mas porque ele é forçado a fazê-lo. É precisamente isso que confere à lógica traumática sua força e seu caráter de inelutável" (Nathan, 1994, p. 274). Por esse motivo, os rituais iniciáticos recorrem à lógica traumática. Como vimos, na Festa da Moça Nova não é diferente. Trata-se de um momento onde afetos e emoções opostos se misturam, contribuindo para potencializar esse 'trauma' e gerar as transformações desejadas nos participantes do ritual.

---

[45] As moças são cobradas para que permaneçam impassíveis durante o arrancamento dos cabelos. Em outro texto, elaborei a hipótese de que a retirada dos cabelos 'mortais' (*yunatü*) complementam a troca de 'pele' (*_tchamu*) das moças, iniciada com a menarca (Matarezio Filho, 2019, p. 280). A cabeça sem cabelos poderia ser interpretada como uma "castração simbólica" das moças, que, apesar de estarem "maduras" para o casamento (Matarezio Filho, 2017), não lhes é recomendado que tenham relações sexuais tão logo (Matarezio Filho, 2019, pp. 426-435).

[46] "Após um susto [*frayeur*], os membros dessas populações tendem a reagir por comportamentos de mimetismo (ecopraxias, ecolalias). . . . ao recorrer ao mimetismo, a cultura parece induzir o sujeito a uma espécie de ressocialização: uno-me ao outro imitando-o . . ." (Nathan, 1994, pp. 202-203).

[47] Ver Matarezio Filho (2017), para uma consideração sobre a concepção ticuna de maturidade do corpo.

REFERÊNCIAS

Almeida, M. W. B. (2013). Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar*, *5*(1), 7-28.

Anderson, D., & Anderson, L. (2016). *Diccionario ticuna – castellano* (Serie Lingüística Peruana, No. 57). Instituto Lingüístico de Verano: Lima, Peru.

Belaunde, L. E. (2005). *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (1 ed.). Lima, Peru: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Belaunde, L. E., Letts, P., & Sullon, K. (2016). *Woxrexcüchiga: el ritual de la pubertad en el pueblo Ticuna*. Lima, Peru: Ministerio de Cultura.

Bueno, M. I. C. S. (2014). *Sobre encantamento e terror: imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil)* (Tese de doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Carvalho, F. O. (2009). On the genetic kinship of the languages Tikúna and Yurí. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica, 1*(2), 247-268.

Chávez, H. H. (1996). *Mbaisik en la penumbra del atardecer: literatura oral Harakmbut*. Lima, Peru: CAAAP.

Clastres, P. (2003). De que riem os índios? In P. Clastres, *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política* (pp. 127-148). São Paulo: Cosac & Naify.

Coelho de Souza, M. (2002). *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos* (Tese de doutorado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Costa, M. A. M. (2015). *"Nós, Ticuna, temos que cuidar da nossa cultura": um estudo sobre o ritual de iniciação feminina entre os Ticuna de Umariaçú I, Tabatinga, Alto Solimões (AM)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, Brasil.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1997). 1730: devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In G. Deleuze, & F. Guattari, *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (Coleção TRANS, Vol. 4, pp. 11-113). São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (L. B. L. Orlandi, Trad.). Rio de Janeiro: Editora 34.

Faulhaber, P. (2007). O ritual e seus duplos: fronteira, ritual e papel das máscaras na festa da moça nova ticuna. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, 21*(38), 86-103.

Goulard, J.-P. (2002). Le temps du passage: exister pour vivre: l'entre-deux chez les Ticuna d'Amazonie. *L'Autre: cliniques, cultures et sociétés: Revue Transculturelle, 3*(1), 109-123.

Goulard, J.-P. (2009). *Entre mortales e inmortales: el Ser según los Ticuna de la Amazonía*. CAAAP: Lima, Peru.

Goulard, J.-P. (2010). Le sens du poil chez les Tikuna (Amazonie). *Cahier D'Anthropologie Sociale,* (6), 117-130.

Goulard, J.-P. (2011). La sur-face du masque: perpétuation et métamorphose chez les Tikuna. In J.-P. Goulard & D. Karadimas (Eds.), *Masques des hommes visages des Dieux: regards d' Amazonie* (pp. 129-153). Paris: CNRS Editions.

Goulard, J.-P., & Rodríguez Montes, M. E. (2013). Los Yurí / Juri-Tikuna, en el complejo socio-lingüistico del noroeste amazónico. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas, 13*(1), 7-65. doi: 10.20396/liames.v0i13.1531

Gow, P. (2000). Helpless: the affective preconditions of Piro social life. In J. Overing & A. Passes (Eds.), *The Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia* (pp. 43-63). London: Routledge.

Gruber, J. G. (1999). *Instrumentos Musicais Ticunas, apostila manuscrita*. [Publicado também em Bispo, A. A. (Org.). (1996-1997). *Die Musikkulturen der Indianer Brasiliens - II*. Roma: Consociatio Intemationalis Musicae Sacrae].

Houseman, M. (2003). O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual. *Mana, 9*(2), 79-107. doi: 10.1590/S0104-93132003000200003

Houseman, M., & Severi, C. (1998). *Naven or the other self: a relational approach to ritual action*. Leiden: Brill.

Lagrou, E. (2006). Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropologia, 49*(1), 55-90. doi: 10.1590/S0034-77012006000100003

Lévi-Strauss, C. (1993). *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lévi-Strauss, C. (2004a). *Do mel às cinzas* (Coleção Mitológicas, Vol. 2). São Paulo: Cosac & Naify.

Lévi-Strauss, C. (2004b). *O cru e o cozido* (Coleção Mitológicas, Vol. 1). São Paulo: Cosac & Naify.

Lévi-Strauss, C. (2011). *O homem nu* (Coleção Mitológicas, Vol. 4). São Paulo: Cosac & Naify.

Macedo, V. (2017). Misturar e circular em modulações guarani: uma etiologia das (in)disposições. *Mana, 23*(3), 511-543. doi: 10.1590/1678-49442017v23n3p511

Matarezio Filho, E. T. (2014a). *Ritual e pessoa entre os Waimiri-Atroari* (M. Teixeira-Pinto, Pref., & S. G. Baines, Posf.). São Paulo: Annablume.

Matarezio Filho, E. T. (Produtor & Diretor). (2014b). *IBURI Trompete dos Ticuna* [Documentário]. São Paulo: LISA/USP. Recuperado de www.vimeo.com/lisausp/iburi

Matarezio Filho, E. T. (2015a). *A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Recuperado de https://goo.gl/zO0NI8

Matarezio Filho, E. T. (2015b, dezembro). O Anti-Édipo Ticuna. In *XI Reunión de Antropología del MERCOSUR (XI RAM)*. Montevidéu.

Matarezio Filho, E. T. (2017). O amadurecimento dos corpos e do cosmos - mito, ritual e pessoa ticuna. *Revista de Antropologia, 60*(1), 193-215. doi: 10.11606/2179-0892.ra.2017.132073

Matarezio Filho, E. T. (2019). *A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna*. São Paulo: Editora Humanitas.

Matarezio Filho, E. T. (Produtor & Diretor), & Senlle, M. (Diretora). (2018). *Caminho de Mutum* [Filme]. São Paulo: LISA/USP. Recuperado de https://vimeo.com/lisausp/caminhodemutum

Montes Rodríguez, M. E. (1991). *Los cantos tradicionales entre los Ticuna (Amazonas). Ensayo de caracterización. Textos de la música vocal en torno al ritual de iniciación femenina* (Informe final, 4). Becas Francisco de Paula Santandes, Icetex Colcultura, Bogotá. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/326815899

Montes Rodríguez, M. E. (2004). *Morfosintaxis de la lengua tikuna*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

Montes Rodríguez, M. E. (2014). Género, clasificación y nombres ligados en Tikuna (Amazonia colombiana). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica, 6*(1), 37- 62. doi: 10.26512/rbla.v6i1.21058

Nathan, T. (1994). *L'Influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob.

Nimuendajú, C. (1952). The Tukuna. *University of California Publications in American Archeology and Ethnology, 45*, 1-209.

Oliveira Filho, J. P. (1988). "O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero.

Oliveira Filho, J. P. (2000). Máscaras: objetos étnicos ou recriação cultural? In J. P. Brito (Org.), *Os Índios, nós* (1 ed., pp. 210-215). Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.

Overing, J. (1991). A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia, 34*, 7-33.

Overing, J. (2000). The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality. In J. Overing & A. Passes (Eds.), *The Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia* (pp. 64-81). London: Routledge.

Overing, J. (2002). Estruturas elementares de reciprocidade: notas comparativas sobre a Guiana, o Noroeste Amazônico e o Brasil Central. *Cadernos de Campo,* (10), 121-138.

Overing, J., & Passes, A. (2000). Introduction: conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. In J. Overing & A. Passes (Eds.), *The Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia* (pp. 1-30). London: Routledge.

Perrone-Moisés, B. (2015). *Festa e Guerra* (Tese de livre docência). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac & Naify.

Schultz, H. (1962). *Hombu: indian life in the brazilian jungle*. New York: The Macmillan Company.

Seeger, A., Da Matta, R., & Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia,* (32), 2-19.

Siran, J.-L. (2002). Initiation: pourquoi la violence? *L'Homme,* (162), 279-290.

Spinoza, B. (2013). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica.

Surrallés, A. (2005). Afectividad y epistemología de las Ciencias Humanas. [Número especial]. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana,* 1-16.

Stewart, S. (1993). *On longing: narratives of the miniature, the gigantic, the souvenir, the collection*. Durham: Duke University Press.

Strathern, M. (2006). *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade em Melanésia*. Campinas (SP): Editora Unicamp.

Turner, V. W. (1974). Liminaridade e "Communitas". In V. W. Turner, *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura* (pp. 116-159). Petrópolis: Vozes.

Valenzuela, H. A. R. (2010). *El ritual Tikuna de la pelazón en la Comunidad de Arara, sur del trapecio amazónico: una experiencia etnográfica* (Dissertação de mestrado). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía, Leticia, Amazonas, Colombia.

Viveiros de Castro, E. (2002a). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia* (pp. 240-277). São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. (2002b). Atualização e contra efetuação do virtual: o processo do parentesco. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia* (pp. 403-455). São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. (2007). Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos CEBRAP,* (77), 91-126. doi: 10.1590/S0101-33002007000100006

Viveiros de Castro, E. (2008). Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis (entrevista a Renato Sztutman e Stelio Marras). In R. Sztutman (Org.), *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas* (Coleção Encontros, pp. 226-259). Rio de Janeiro: Azougue Editorial.

Viveiros de Castro, E. (2011). O medo dos outros. *Revista de Antropologia, 54*(2), 885-917. Recuperado de http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39650

Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac & Naify.

O 'Criador' e os 'barcos grandes': imaginando políticas institucionais pesqueiras e ambientais

The '*Criador*' and the '*barcos grandes*': imagining institutional fishing and environmental policies

Lucas Lima dos Santos

Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo, Brasil

Resumo: Cardumes de tainha participam anualmente das paisagens marítimas da vila do Pontal do Leste, ilha do Cardoso, Cananeia, São Paulo. As práticas pesqueiras focadas nesses peixes são costumeiras na vila, mas estão fracassando pela competição com as 'traineiras' de diversas localidades da região Sul do Brasil. As traineiras são 'barcos grandes' de pesca industrial, com grande poder de pesca. Além das intensas predações dessas embarcações estarem trazendo perturbações nas atividades dos pescadores da vila, e nos processos reprodutivos e de crescimento das próprias tainhas, estão também ocasionando conflitos com os ensinamentos do 'Criador' (Deus, no Cristianismo). Enquanto o Criador instrui aos habitantes da vila de que existem limiares de predação para qualquer animal não humano, os barcos grandes, motivados pelo mercado e pelo capital, desrespeitam esses ensinamentos. Um dos objetivos deste artigo é descrever a complexa malha cosmopolítica, analisando algumas controvérsias que emergem dos encontros das tainhas com as traineiras, os pescadores da vila e o Criador. Através desses conflitos, a intenção é, por fim, imaginar formas de construir políticas institucionais pesqueiras e ambientais que coloquem simetricamente os ensinamentos do Criador, os conhecimentos de pescadores da vila e científicos do órgão ambiental local, sem cair em dominações e/ou relativismos.

Palavras-chave: Pesca. Imaginação. Cosmopolíticas. Tainha.

Abstract: Every year, shoals of mullet are part of the coastal landscape of the village of Pontal do Leste, on Cardoso Island, Cananeia, São Paulo. Fishing practices targeting these fish are common in the village, but they are failing because of the competition with '*traineiras*' from various locations in southern Brazil. The '*traineiras*' are '*barcos grandes*' (big boats) that practice industrial fishing. Intense predation by these vessels is disturbing fishing activities in the village, as well as the reproduction and growth of these fish, and also causes conflict with the teachings of the '*Criador*' (God in Christianity). While the *Criador* teaches the villagers that there are predation thresholds for all non-human animals, the *barcos grandes* (motivated by the market and capital) disrespect these teachings. One objective of this article is to describe the complex cosmopolitical network, analyzing some controversies that emerge from encounters between the mullet, the *traineiras*, the village fishermen, and the *Criador*. Through these conflicts, the goal is to envision ways of constructing fishing and environmental policies that symmetrically present the *Criador*'s teachings, the knowledge of local fishermen, and scientists from the regional environmental organization, without lapsing into dominations and/or relativisms.

Keywords: Fishing. Imagination. Cosmopolitics. Mullet.

Santos, L. L. (2020). O 'Criador' e os 'barcos grandes': imaginando políticas institucionais pesqueiras e ambientais. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *15*(1), e20190008. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0008

Autor para correspondência: Lucas Lima dos Santos. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Rua Cora Coralina, 100. Campinas, SP, Brasil. CEP 13083-896 (luca-bio@hotmail.com).

Recebido em 21/02/2019
Aprovado em 09/07/2019

CC BY

DEU MAIS TAINHA NESSE ANO! UMA BREVE INTRODUÇÃO

> Logo em uma das minhas chegadas na vila [do Pontal do Leste, Cananeia, São Paulo], no mês de julho de 2016, como de praxe, Juarez vai ao meu encontro. Após me cumprimentar, com a sua particular empolgação serena, o habitante me informa que os pescadores capturaram muita tainha no mês passado. "Pô! A turma pegou muita tainha nesse ano, cara. João, Domingos, Aires e Wellington deram uma cercada bonita aí na praia . . . eles pegaram uma tonelada. Era até bonito de ver aquela quantidade de tainha pulando. Depois, perto da Enseada da Baleia [vila extinta próxima ao Pontal do Leste], eles deram outra, pegaram quase duas toneladas de tainha!" Quando pergunto para Juarez se ele sabia a causa de tanta tainha nesse ano, ele logo me fala que as 'traineiras' [embarcações de pesca industrial] foram proibidas de cercar os cardumes no Sul. "Foi só proibir que apareceu. Barbaridade! Quanta tainha! Bastante gente do outro lado [do rio, na vila da Barra do Ararapira] também pegou. A peixaria de Cananeia não estava nem aceitando mais". Mais tarde, Aires me atualiza que em diversas localidades de ilha Comprida até Iguape, chegando na Juréia (quase em Peruíbe), também foram capturadas muitas tainhas[1].

Comparando as quantidades de tainhas capturadas nos anos anteriores, era visível que o inverno do ano de 2016 não seria de escassez igual na vila do Pontal do Leste (ou apenas Pontal), no extremo sul da ilha do Cardoso, em Cananeia, São Paulo. Não apenas para os pescadores 'pontalistas'[2] (pescadores da vila do Pontal do Leste) a fartura era evidente, mas para diversos pescadores espalhados pela costa das regiões Sul e Sudeste brasileiras. Enormes cardumes de tainha (*Mugil platanus*) apareceram percorrendo o litoral do estado de São Paulo, tornando as práticas pesqueiras tão produtivas – algo que não ocorria há pelo menos cinco ou seis anos, segundo os pescadores Aires, João, Juarez, Laerte e Feliciano – que algumas peixarias tiveram de recusar muitos indivíduos capturados. Os estabelecimentos que ainda estavam comprando, ofereciam preços baixíssimos, devido à ocorrência de maior quantidade de oferta de 'pescados' (peixes capturados) em relação à demanda. O abismo foi tão significativo sobre o preço do quilo da tainha que o valor ficou entre 1,50 e 2,00 reais – algo bem díspar em relação à média dos outros anos, com registro de cerca de 15,00 reais por quilo.

Com a baixa abrupta do preço, vários pescadores da região da ilha do Cardoso tiveram de conservar as tainhas 'escalando-as' (ou seja, 'retirando suas tripas', salgando-as e secando-as ao sol), para que não ficassem 'passadas' (estragadas). Dessa forma, o ato de conservar colaborou para que muitos pescadores pudessem aguardar um momento mais satisfatório para vender os pescados. A tainha 'gorda' *in natura* é bastante ponderada localmente e pelos compradores nas peixarias, por conta do excesso de gordura em sua carne, que fornece mais 'gosto' (ou sabor) para o pescado, como afirma Ivanildo, habitante do Pontal. Contudo, a carne e a ova da tainha salgada e seca também despertam interesses, por oferecer outra experimentação prazerosa. Por conseguinte, além do esforço de conservar, o próprio peixe escalado é muito sedutor para variados compradores.

A 'corrida' (migração) da tainha do sul da costa brasileira para o norte influencia (e é influenciada por) diversos humanos e não humanos. No Pontal, à medida que o outono vem se aproximando do fim e o inverno começa a chegar, os pescadores pontalistas começam a arrumar as suas redes de pesca para estender na praia e/ou colocar dentro de suas canoas[3], com o intuito de sair para o mar. Observando o mar periodicamente ao longo dos dias, eles buscam alguns signos que indicam a chegada dos primeiros cardumes. A tainha é um 'peixe boiado', isto é, que habita as camadas superiores da água, mais próximas

[1] Texto extraído do caderno de campo, em estudo realizado em vila do Pontal do Leste, em julho de 2016.

[2] Termos locais e denominações teóricas da antropologia serão dispostos em aspas simples, para uma maior facilidade no entendimento do leitor. Os nomes científicos de indivíduos e expressões em língua estrangeira serão destacados em itálico.

[3] As canoas da vila, também denominadas de 'canoas de fibra', por serem de fibra de vidro, possuem variações de comprimento de uma embarcação para outra, podendo medir de 8 a 10 metros. Quanto maior, mais estável é a embarcação, maior o espaço para que os pescadores possam trabalhar, conseguindo armazenar mais pescados – normalmente entre 500 e 600 quilos de capacidade.

do fio d'água. Sendo assim, um dos principais signos observados pelos pescadores são os seus 'pulos' para fora d'água. Em junho de 2016[4], para a surpresa de alguns pescadores, quando os primeiros cardumes chegaram na região da ilha do Cardoso, a quantidade de pulos não era a habitual em relação a dos anos anteriores. Era, no entanto, muito maior. Os pulos em demasia chamaram a atenção de João em uma das manhãs desse mês, que convidou Domingos, Wellington e Aires para dar uma 'cercada'[5] no mar em frente à vila: "Quando eles cercaram e vieram puxando [a rede] para a praia . . . Jesus de Iguape! Aquela grande quantidade de peixe! Fui lá ajudar a puxar, porque a rede estava muito pesada", descreveu Lindalva, esposa de Juarez (comunicação pessoal, 2016).

Sendo divulgada em alguns noticiários em rádios e televisões, os habitantes da vila começaram a compreender uma das causas da chegada inesperada dos milhares de tainhas: o impedimento de 'barcos grandes' na região Sul do país (Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, 2016) de saírem ao mar, por conta de problemas com as suas licenças. Ao definirem os barcos grandes, os pescadores da vila referem-se às embarcações de pesca em larga escala, incluindo aqui as 'traineiras'[6] – que são direcionadas às capturas de tainhas e sardinhas (*Sardinella brasiliensis*) – e os barcos de arrasto de camarão – 'camarãozeiros'. Os barcos grandes capturam toneladas de camarões e tainhas durante as suas respectivas 'safras' (períodos de pesca), e é notável que essas embarcações têm grande influência no 'fracasso' das práticas pesqueiras locais ao longo dos anos. Basta observarmos a indignação de Feliciano (comunicação pessoal, 2016):

> Primeiro, tinha muito peixe aqui, rapaz. Tem uma turma que mata demais hoje. Não sobra peixe para os pequenos pescadores. Esses barcos grandes só querem ganhar dinheiro, meu caneco! O 'Criador' [Deus, no Cristianismo] constrói esse mundo para todos nós e esses barcos grandes destroem tudo.

Mário, outro pescador pontalista, tinha uma análise mais pessimista, dizendo: "Se não proibisse esses barcos nesse ano, a tainha iria acabar. Ainda bem que proibiram" (comunicação pessoal, 2016). Acredito que esse pessimismo paira também pelo 'Meio Ambiente'[7], já que, em uma das reuniões realizadas na vila, alguns técnicos demonstraram preocupação quanto à pesca em larga escala de embarcações nos estados do Paraná e de Santa Catarina, comentando, ainda, sobre uma possível proibição da pesca por um longo período, com vistas à conservação da fauna marinha.

Essa fartura de tainhas, no inverno desse ano não trivial de 2016, despertou-me interesse não apenas para descrever as competições e predações em torno das práticas pesqueiras focalizadas nesses peixes, mas também de colocar as próprias tainhas no centro de uma discussão

[4] As análises de campo foram realizadas em quatro etapas: do início de fevereiro ao final de março e em julho de 2015, do meio de abril ao final de maio, e do meio de junho ao final da segunda quinzena de julho de 2016.

[5] A 'cercada' corresponde à prática de cercar um cardume de peixes com rede. Em relação às tainhas, muitos pescadores da vila utilizam redes que cercam os cardumes e são puxados em direção à praia. Esta prática é realizada normalmente por, no mínimo, dois pescadores, já que os movimentos da água do mar potencializam o peso da rede, ao puxá-la em direção à praia. A quantidade de indivíduos capturados é dividida igualmente entre os pescadores.

[6] Os tamanhos das traineiras são muitos diversos. No ano de 2019, por exemplo, analisando as embarcações que solicitaram permissão para participar da safra da tainha junto ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Portaria n. 2.288, de 17 de maio de 2019), nota-se que os comprimentos variam de 15 a 31 metros.

[7] Disponho aqui a denominação 'Meio Ambiente' em caixa alta, como designação própria, por aparecer na vila como um indicativo englobante, representando a composição de órgãos ambientais administradores de variadas Unidades de Conservação, que convivem na região da vila. Isto é, o Meio Ambiente é uma organização composta e complexa, em que somente algumas divisões são compreendidas pelos pontalistas, como o 'Parque' – os gestores das Unidades de Conservação (Parques Estaduais e Federais e Áreas de Preservação Ambiental); a 'Polícia' ou a 'Fiscalização', abrangendo a polícia ambiental; o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e o 'Ministério' (Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento - MAPA e do Ministério do Meio Ambiente - MMA). Acredito que essa caracterização englobante de 'Meio Ambiente' se deva bastante ao não interesse por parte dos pontalistas quanto à composição e aos compromissos dos órgãos ambientais, não levando em consideração se o Estado se fragmenta em diversos segmentos.

mais profunda, de como imaginar políticas institucionais pesqueiras e ambientais através de variadas perspectivas de mundo. Para isso, este artigo procura demonstrar as diversas perspectivas abordadas sobre e pelas tainhas, trazendo pressupostos e processos que entram em conflitos ao chegarem às práticas pesqueiras. Será preciso, então, descrever a malha de relações e o momento no qual esses entendimentos diversos de mundo encontram-se nas paisagens marinhas pontalistas. Portanto, o objetivo deste artigo é descrever como tainhas (em suas corridas), barcos grandes (fixados no mercado e no capital) e os pescadores pontalistas (operados pelos ensinamentos do Criador) se encontram; e quais são os efeitos desses encontros. Focar no movimento das linhas[8] de cada um desses atores ajudará a situar a discussão nas histórias e controvérsias propiciadas por suas relações. A hipótese aqui deixada de antemão é a de que, para que seja realizado o exercício de imaginar novas políticas institucionais, analisando as suas eficácias, é necessário refletir e enfrentar que todo processo imaginativo é mobilizado por diversos humanos e não humanos em âmbitos locais. Isto é, para que hajam as confecções de novas políticas institucionais pesqueiras e ambientais, é preciso a todo instante situar as análises e discussões, cultuando novas linguagens e levando, é claro, em consideração os conhecimentos dos interlocutores em toda a sua potência.

DAS ARANHAS PARA AS TAINHAS: 'IMAGINAÇÕES TENTACULARES' PARA UMA 'ESCRITA-CIBORGUE'

> Na chegada em campo, sempre armo a barraca no local costumeiro dentro do terreno de Juarez e Lindalva. Contudo, dois dias antecedendo as tempestades, já estava desconfiado de que a minha presença e a da barraca estavam sendo partilhadas com a moradia de outros seres. Aranhas e insetos sempre se escondiam no sobreteto da barraca, quando os ventos fortes das tempestades começavam. Desconfio que as aranhas eram atraídas pelos insetos, já que eram evidentes algumas teias com indivíduos mortos. Porém, em uma manhã com muita 'fumaça' [nevoeiro], devido à umidade, percebi que a barraca e eu estávamos emaranhados em uma paisagem complexa de teias de aranhas. O orvalho se prendeu nas teias, deixando-as evidentes aos meus olhos destreinados, demonstrando que eu tinha invadido territórios aracnídeos. Uma teia cruzava com a outra e muitas estavam presas em minha barraca, formando uma enorme malha no meio da restinga[9].

O relato de campo que utilizo para iniciar este tópico ajudará no desdobramento teórico utilizado neste artigo. Desde a minha chegada na pequena área do terreno de Juarez e Lindalva, nota-se que não estava conseguindo perceber a minha participação em um determinado emaranhamento com as aranhas na restinga. Devo à atuação da 'fumaça' e de suas gotículas, que me ajudaram a observar e me surpreender com a complexa paisagem aracnídea (Figura 1), a qual trouxe à tona não apenas a malha composta por diversas teias de similares aranhas, mas também como as próprias aranhas, a minha presença e a da barraca estavam sendo coafetadas. Invadindo o território das aranhas, as mesmas estavam se aproveitando e prendendo as linhas das suas teias tanto no interior como no exterior do sobreteto da barraca, para poder caçar. Em contrapartida, estava fascinado com a estética daquela vasta paisagem de linhas formando teias, interligadas umas às outras. As aranhas não haviam apenas capturado a minha barraca, mas a mim mesmo. Trazendo Ingold (2011) para esse momento vívido aracnídeo, se, por conta de variadas linhas, crescemos em mundos, estes mesmos mundos crescem pelas ações de cada indivíduo. Portanto, as aranhas e as suas teias estavam crescendo em mim, à medida que a minha presença estava crescendo nelas.

[8] Utilizo a concepção de linha de Ingold (2011). Segundo o autor, cada ser é instanciado no mundo como uma linha de movimento ao longo de um modo de vida. As vidas humanas e não humanas não seriam entidades fechadas para o mundo, mas sim abertas, como uma linha de devir. Os organismos e as coisas são o que constituem a vida, habitando um mundo também aberto e em constante construção, como feixes abertos de linhas; um entrelaçamento de linhas da vida perpassado por um fluxo de materiais em um espaço fluído.

[9] Texto extraído do caderno de campo, em estudo realizado em vila do Pontal do Leste, em julho de 2015.

Figura 1. Aranhas e suas teias na restinga. Foto: Lucas Lima dos Santos (2015).

Quando contei que as aranhas estavam usando a minha barraca para caçar, Lindalva esboçou alguns risos e me falou que tive um pouco de sorte ao conseguir avistar essa paisagem aracnídea com orvalho: "Vai uma [teia] se prendendo na outra. É porque não está ventando muito, mas elas [as aranhas] prendem as teias em todo lugar. Planta, folha, na sua barraca [risos] . . . Acho que elas se ajudam" (comunicação pessoal, 2016), descreveu-me a pontalista. Isso demonstra que, além de a rara paisagem só ocorrer em momentos de ventos mais amenos, há uma suspeita da própria pontalista com relação à colaboração entre as aranhas em prol da captura de insetos. Cada uma capturando insetos em suas próprias teias, mas cada teia interligada uma na outra. As linhas animadas tecidas se prendem, se relacionam, colaboram e capturam, dependendo dos caminhos traçados e das conformações produzidas pelas aranhas. É como se as variadas conformações de teias, apesar da semelhança entre as aranhas, pudessem desenvolver múltiplas conexões parciais, onde infinitas são as possibilidades de conexão, e não o número de conexões (Strathern, 2014, p. 295).

Se pensarmos os processos imaginativos como compostos (Haraway, 2016, p. 97), alimentados pelos encontros de (e com) diversas linhas de movimento, aprender inesperadamente com as aranhas – graças à fumaça e ao vento fraco –, suas teias e colaborações podem também ser consideradas uma forma de compostagem, já que, quanto mais nos relacionamos com elas, mais as nossas ecologias cognitivas afetivas são transformadas. Essas linhas animadas funcionam como tentáculos[10], que nutrem os nossos compostos imaginativos. A imaginação, fazendo parte do corpo de cada indivíduo, é tentacular[11], pois, ao mesmo tempo em que está espalhada pelo mundo, também é situada. Isto é, assim como aranhas e suas ações conseguem mobilizar outras aranhas para caçar, e – voltando para um dos focos deste texto – as tainhas mobilizam outras tainhas para 'se' 'encardumarem' (formar cardumes) nas épocas das suas corridas, é através dessa tentacularidade, relacionando-nos com humanos e não humanos, que conseguimos alimentar nossas imaginações. São essas ações tentaculares que podem fornecer caminhos alternativos, por exemplo, para imaginar políticas institucionais – no caso do artigo, pesqueiras e ambientais.

[10] Segundo Haraway (2016), os habitantes do que ela denomina como 'Chthuluceno' são seres tentaculares, como a Medusa, as aranhas e as águas-vivas, bem como jogos de barbantes. Chthuluceno vem da composição de *Chthulu*, referindo-se tanto ao termo grego *khthôn*, que significa terra, ou da terra, quanto à espécie de aranha *Pimoa cthulhu*, que é uma forma viva de jogo de barbante, e o primeiro representante do que a autora chama de 'pensamento tentacular'. *Ceno* retoma o grego *Kainos*, e faz uma marcação temporal para o agora, que não é o mesmo de uma época geológica (Chiodi, 2017). Assim como uma malha, os seres tentaculares estão sempre se engajando, se movendo, se transformando e criando relações, tendo como sua principal vantagem as suas limitações. Os tentáculos, assim como as teias das aranhas, prendem-se em um número limitado de coisas, resultando em contínuas e múltiplas conexões parciais. Com isso, não há relações desenvolvidas pelos tentáculos que sejam completas ou eternas por si só, já que seres tentaculares estão sempre situados. Os tentaculares fazem anexos e destacamentos; eles cortam e fazem nós; eles fazem a diferença; eles tecem caminhos e consequências, mas não determinismos; estão abertos e atados em alguns aspectos, e não em outros. Melhor dizendo, Haraway (2016, p. 192, nota 28) propõe, diante do Chthuluceno, que pensemos os seres aceitando a miríade de temporalidades, espacialidades e ". . . entidades em arranjos intra-ativos, incluindo mais-que-humanos, outros-que-não-humanos, desumanos e humano-como-húmus (*human-as-humus*)".

[11] Entendo que há relações entre Haraway (2016) e a concepção de linhas de Ingold (2011, p. 4). Principalmente quando a autora, com a sua ideia de pensamento tentacular (Haraway, 2016, p. 32), argumenta que a própria ". . . tentacularity is about life lived along lines".

Contudo, outro ponto importante a ser contemplado é a própria não inocência dessas desconfiadas colaborações[12] aracnídeas, levantadas por Lindalva. Ao mesmo tempo em que as aranhas estão se comunicando, há interesses de cada uma. Descreveu-me Juarez (comunicação pessoal, 2015):

> É como qualquer bicho, que está vivendo nesse mundo e precisa sobreviver. Precisam arranjar comida. Alguns pegam mais, outros menos . . . O ser humano também é assim. Mas o ser humano é complicado. Eles querem vender a comida e uns querem ganhar mais do que os outros.

Devido ao fato de interesses estarem sendo mobilizados, a colaboração aracnídea também está vinculada às histórias de competição e predação (e, até mesmo, em alguns casos, de canibalismo[13]) – assim como ocorre com variados humanos, animais não humanos e plantas. Determinadas aranhas, se tiverem a oportunidade, podem muito bem querer predar uma quantidade muito maior de insetos, de acordo com o tamanho e o local de sua teia, sua voracidade, suas habilidades de resposta – quando algo se prende em sua armadilha (teia) – etc. Semelhante ao que ocorre nas práticas pesqueiras envolvendo pontalistas, já que os interesses dos barcos grandes em aumentar o seu poder de captura estão entrando em conflito com os ensinamentos do Criador, com as tainhas (por conta da predação desenfreada), com os pescadores da vila (devido à 'competição desleal') e com a 'conservação' defendida pelo Meio Ambiente. Isto é, para entendermos esses conflitos, que serão mais bem abordados mais adiante, é importante realizar descrições concentradas nos diversos interesses locais que compõem a paisagem marinha pontalista. Portanto, isso pode ser feito levando-se em consideração a paisagem como uma unidade de análise, narrando as histórias de variados entes que estão ali emaranhados (Tsing, 2015) – isso também tem como efeito retirar a centralidade humana. É tomando a paisagem como descentralizada e, ao mesmo instante, relacional que é sentida a necessidade de se fazer políticas institucionais com – *making with*, como indicaria Haraway (2016) – os interesses do Criador, dos pescadores, das tainhas e do Meio Ambiente, propiciando discussões e construções coletivas, tentaculares, criativas e responsabilizadas.

O processo imaginativo, instanciado junto com experiências em âmbitos locais, pode ser uma ação poderosa, para refletirmos sobre alguns conflitos de diversos entendimentos de mundos dispostos no Chthuluceno. O conceito proposto por Haraway (2016) não pretende fazer uma substituição do 'Antropoceno'[14], já que a autora não considera o Chthuluceno uma época geológica, mas uma forma alternativa de pensar mundos, proporcionando torções radicais nas imaginações antropocênicas. Essas torções têm como intuito desestabilizar as possibilidades

[12] Sigo aqui a definição de Tsing (2015), dizendo que colaboração é trabalhar através das diferenças, ainda que essas não sejam a diversidade inocente de caminhos evolutivos autônomos. A autora afirma que "The evolution of our 'selves' is already polluted by histories of encounter; we are mixed up with others before we even begin any new collaboration" (Tsing, 2015, p. 29). Dessa forma, por conta das misturas estarem ocorrendo a todo instante, devo acrescentar que a não inocência pode produzir relações que sejam também prejudiciais para diversos indivíduos. Sabe-se muito bem que tanto os cardumes de tainha correndo para o norte quanto o próprio coletivo de aranhas da Figura 1 necessitam lidar constantemente com relações intra e multiespecíficas, algumas trazendo benefícios e outras, malefícios.

[13] Apesar do entomólogo Wise (2006, p. 446) afirmar que o "Social behavior in spiders is rare", alguns autores (Avilés, 1997; Buskirk, 1981; Uetz & Hieber, 1997) entendem esses esporádicos momentos como variados, sendo desde agregações facultativas de teias – mas mantidas individualmente – a grupos nos quais adultos compartilham teias e cooperam no cuidado de crias – variando de grupos de indivíduos geneticamente não relacionados a espécies com colônias altamente endogâmicas. Contudo, ainda que algumas aranhas aceitem indivíduos de outros grupos (D'Andrea, 1987), o canibalismo pode ocorrer quando esses indivíduos entram na colônia.

[14] Termo discutido pelo químico Paul Crutzen (Crutzen, 2002), o Antropoceno é a proposição de uma época em que as atividades humanas se tornaram tão significativas a ponto de as considerarem uma força geológica. Swanson et al. (2015) mostram como muitos estudiosos, artistas e jornalistas estão mobilizados a sinalizar sobre essas abruptas perturbações humanas.

de resposta e criação engessadas pelo Antropoceno[15], ao promover narrativas catastróficas inevitáveis, como levantam Swanson et al. (2015). É como se partíssemos do pressuposto de que, diante dos problemas dos interesses dos barcos grandes no mercado e no capital, as tainhas e variados seres marinhos já estivessem condenados ao desaparecimento, sem haver esperanças e caminhos alternativos. Ou melhor, seria imaginar como se as aranhas mais vorazes (assim como os barcos grandes) atuassem na paisagem aracnídea de tal forma que afetassem prejudicialmente diversas outras aranhas com menores poderes de captura (como as canoas pontalistas) e, inevitavelmente, causassem a extinção de muitos insetos (as tainhas e outros seres marinhos). Um dos problemas das inevitabilidades é o seu efeito subjacente, que estimula a compra de pacotes de soluções aceleradas das urgências do Antropoceno, trazendo maiores equivocações nas construções de políticas institucionais locais.

O Chthuluceno persiste em não aceitar que o fim esteja próximo. As narrativas catastróficas de um fim próximo aos humanos e diversos outros entes fornecem certa impotência às mudanças e uma previsibilidade quanto à extinção, algo divergente dos fenômenos de 'ressurgência' nas ruínas do capitalismo, apontados por Tsing (2015); de resistência das paisagens aracnídeas no Pontal, após algum vento forte; ou, até mesmo, da resiliência das tainhas, que continuam a realizar as suas corridas anualmente, apesar da predação dos barcos grandes. Alguns pescadores do Pontal compreendem que as gerações futuras, se quiserem 'viver da pesca', demandarão de mais esforços; todavia, também sabem que, se resistirem e conseguirem frear as ações dos barcos grandes, conseguirão colher muitos frutos no mar, fazendo a anormalidade do ano de 2016 tornar-se uma normalidade novamente[16]. Os habitantes do Chthuluceno não estão aguardando o fim, mas requerem aprender a ser verdadeiramente presentes, não como um pivô em fuga entre passados horríveis e edênicos e futuros apocalípticos e salvíficos, mas buscando sempre critérios mortais entrelaçados na miríade de inacabadas configurações de lugares, tempos, problemas e significados (Haraway, 2016). Esta busca demanda desacelerações, 'fazer-com' em âmbito local e ficar com o problema (*staying with the trouble*). Assim, o compromisso com o problema é se preocupar e se envolver com cada linha e seus encontros em determinadas paisagens – mas nunca esquecendo que a própria intervenção do pesquisador nas práticas locais jamais é estéril.

O termo Chthuluceno traz também a aparente promessa de marcar uma mudança de paradigma (Kuhn, 1996), em que a distinção entre natureza e cultura se colapsa. Ainda é cedo para afirmar se essas promessas serão cumpridas, mas esse colapso de distinções ou fronteiras chama por uma nova forma de escrita, uma 'escrita-ciborgue' (Haraway, 2000). O Chthuluceno é uma atualização notável da problemática vigorosamente articulada no 'Manifesto Ciborgue', de Donna Haraway, que vê o humano e o não humano, a cultura e a natureza como inextricavelmente entrelaçados, e adverte que as consequências das tentativas de dominar humanos e a natureza não humana podem ser, ao mesmo tempo, devastadoramente bem-sucedidas e produtivamente perversas. O Chthuluceno e o mito do

[15] Acredito que essas variadas perspectivas de mundos recaem até mesmo no termo Antropoceno. Apesar de estar utilizando o termo no singular, creio ainda que hajam muitos Antropocenos. Como ressalta Swanson et al. (2015, p. 150), o Antropoceno ainda é "menos que um, mas mais do que muitos". Essa expressão parte de uma discussão na antropologia sobre fenômenos que são "mais do que um e menos que muitos", desenvolvida por Strathern (1991, p. 35) e que foi muito bem desdobrada por Holbraad e Pedersen (2017, p. 135). Swanson et al. (2015, p. 150) traz, a título de exemplo, o trabalho de Mol (2002), demonstrando que a aterosclerose é tanto uma doença para os médicos quanto uma experiência para os pacientes; nessa multiplicidade, é "mais de um e menos que muitos". Swanson et al. (2015, p. 151) afirmam que "a erudição antropocênica tem essa característica e qualidade, mas sem qualquer concretude. Pertence a um conjunto comparável, mas contrastante de fenômenos: aqueles sem materialização suficiente para constituir um e ainda amorfo demais para ser numerável em todos. A desatualização da erudição antropocênica atesta nossa incapacidade atual de capturar a realidade do Antropoceno. Tanto o Antropoceno quanto a erudição que tenta compreendê-lo são menos que um e mais que muitos".

[16] Há muitas narrativas dos pontalistas sobre os tempos mais antigos da vila, em que haviam farturas de peixes em demasia no mar.

ciborgue caminham juntos, contestando dualismos e, em contrapartida, buscam os ruídos e as poluições.

A prioridade nos não dualismos, nas desacelerações, relações, imaginações e perspectivas localizadas encaminha-nos à proposição 'cosmopolítica' de Stengers (2018). A intrincada malha de relações marinha pontalista, como veremos, pode ser entendida também como uma complexa malha cosmopolítica. Para Stengers (2018), a proposta não se trata de um roteiro, um método, mas não é supérfluo frisar que tudo aquilo que, de maneira muito proeminente, lhe faz empecilho, ligando-a à uma ideia irrealista, é igualmente o que impede a colocação em política, no sentido clássico, de nossos problemas. Cosmopolítica vem com a inquietude de desacelerar a construção de mundos comuns, criando espaços de hesitação nos fazeres políticos e científicos. O 'cosmos', assim como ele aparenta neste conceito, caracteriza o desconhecido que compõe os mundos diversos – assim como o mundo dos habitantes do Pontal, feito e operado pelo Criador, e o mundo entendido pelo Meio Ambiente –, e as possibilidades de vínculos das quais eles conseguiriam se tornar habilitados.

A proposição cosmopolítica tenta restituir àqueles envolvidos em uma controvérsia o direito de decidir por eles próprios, libertos dos pesos limitadores de normas, que os vetam de estabelecer o que é melhor para eles. Assim, o papel de 'diplomata', como sugere Stengers (2018, p. 461), é um caminho a ser tomado quando se imagina e analisa a eficácia de políticas institucionais, focando em "suspender a anestesia produzida pela referência ao progresso" e aos interesses de alguns, e dando vozes àqueles que se definem como ameaçados. Enfim, se com a proposição cosmopolítica, imaginar novas políticas institucionais e mundos possíveis demanda pensar em temporalidades (acelerações e hesitações), considero que seja um bom exercício também compreender as forças capitalistas dispostas nas narrativas locais – que tentam aumentar a velocidade das práticas pesqueiras – e seus jargões – como será exposto na parte final deste artigo, através dos termos 'recursos pesqueiros e naturais'.

AS 'CORRIDAS' DO SUL PARA O NORTE

> Diariamente, Aires, um pouco antes do nascer do sol, senta-se na praia para observar o estado do mar. Depois de algumas semanas com um 'mau tempo', batendo ventos oriundos do Sul, as condições do tempo começaram a melhorar. Apesar da baixa temperatura, estávamos com os corpos quentes, devido ao café que Maria (irmã de Aires) tinha preparado para nós. Mesmo assim, era visível que Aires ainda estava sentindo um certo desconforto do frio, mas algo o segurava lá. Ele estava procurando os primeiros signos de que as tainhas estavam chegando na região. "Elas vêm . . . Elas vêm por causa do 'mar grosso', do mau tempo. O vento sul puxa elas". Após a sua fala, o silêncio paira no ar e ficamos observando e escutando o mar. Alguns minutos depois, Aires, com a sua calma, me fala: "Pulou uma [tainha] ali. Você viu? Chegaram!"[17]

Nadando pelos mares da costa brasileira, as tainhas despertam o fascínio de muitos pescadores do Pontal. Muito se deve por conta das suas longas corridas para se 'produzirem' (ou 'reproduzirem'), entre o final do outono e o começo do inverno, quando as águas já estão mais frias. Partem da região da Laguna dos Patos (Rio Grande do Sul), fazendo suas corridas por caminhos repletos de adversidades e particularidades. Sob a concepção pontalista, tentarei descrever algumas alianças e perigos a que as tainhas se submetem para chegar na ilha do Cardoso e na grande região estuarino-lagunar do entorno.

Inicialmente, para entendermos como as tainhas conseguem se deslocar por demasiadas distâncias ao longo da costa sul e sudeste do país, necessitamos abordar um pouco sobre a ecologia eólico-hídrica abrangente no Pontal do Leste[18]. Os ventos no Pontal são separados por 'tipos', sendo que a categorização de cada um é feita de acordo com os seus efeitos e/ou sua origem. Por exemplo, há ventos

[17] Texto extraído do caderno de campo, em estudo realizado em vila do Pontal do Leste, em julho de 2016.

[18] Não poderei adentrar por completo sobre as descrições dos comportamentos dos ventos e das águas; todavia, como o presente artigo é produto da minha dissertação de mestrado (Santos, 2017a), lá abordo este assunto de forma mais detalhada.

oriundos de leste e nordeste – denominados de 'vento leste' e 'vento nordeste' –, que 'batem' (ou incidem) na vila mais no verão, sendo bons para a pesca, por atraírem os peixes para locais mais próximos da praia. O vento vindo de noroeste, denominado de 'vento noroeste', também é chamado de 'vento da preguiça', já que, além de ser um indicativo de que as condições do tempo mudarão futuramente – impedindo a pesca no mar –, e de causar mudanças etológicas em animais não humanos, esse vento pode trazer problemas fisiológicos – dores de cabeça, pressão alta, fadiga e moleza excessiva – nos habitantes humanos do Pontal. Com isso, perceber cada tipo de vento é de extrema importância para o planejamento das atividades cotidianas da vila – creio que para as aranhas na restinga também, pois, de acordo com a intensidade eólica, suas caçadas são comprometidas.

Tratando-se das práticas pesqueiras, subentende-se que os ventos não se limitam a modular as ações de humanos e não humanos apenas em ambientes terrestres. A relação entre a intensidade dos ventos e da agitação do mar é diretamente proporcional. Quanto mais intenso é o vento, mais agitado é o mar. Quando a água fica extremamente agitada, por conta de um 'mau tempo' (condição de tempo ruim para as práticas pesqueiras e atividades na vila), o mar é qualificado como 'grosso'. O mau tempo e o mar grosso são sinônimos de 'ventos sul', ventos fortes, frios e tempestades. Começando a impor a sua dominância em ares pontalistas já no meio do outono, os ventos sul vão aumentando a sua frequência, à medida que o inverno chega. É através dessa potência eólica que as tainhas se relacionam em suas corridas. Segundo o pescador pontalista Valdecir (comunicação pessoal, 2015):

> [O mar] 'agita', mas é bom para a tainha. O único peixe que o 'vento sul puxa' mais é a tainha. A tainha se não der vento sul e mar 'agitado' . . . Ah! Para aqui não 'chega'. O mar tem que estar bem agitado. É! Tem que levar uma semana, duas semanas com mar 'agitado', para ela vir. É um peixe que o mar 'amansou', pronto, já se 'encarduma'. Se agora ela está aqui e o mar 'amansou', ela leva uma semana, duas semanas 'manteada' aqui, o cardume dela. Então ela só vai para outra parte quando o mar 'agita' muito.

Caminharemos aos poucos entendendo a narrativa de Valdecir, assim como aos poucos as tainhas realizam as suas empreitadas em direção ao norte. Nota-se, nas palavras do pescador, que há dois regimentos participantes – correspondentes a duas ações – no processo de deslocamento da tainha: 'correr' e 'levar manteada' (ou 'ficar mantida'). O primeiro está relacionado com o mar grosso, isto é, com os efeitos dos ventos oriundos do Sul. O segundo está, em contrapartida, relacionado com o 'mar manso' (mar menos agitado). Com isso, a mudança de regimentos é cíclica, de acordo com o vento sul. Na ecologia eólico-hídrica descrita pelos habitantes do Pontal, tainhas se aliam ao vento sul e o mar grosso para correr, sendo que essa aliança ocorre pelo fato de os indivíduos não possuírem forças próprias para se deslocar em direção ao norte. Portanto, ao mesmo instante em que elas se utilizam das suas energias para nadar, são 'puxadas' pelo vento e a agitação extrema do mar em direção ao norte.

Quando o mar amansa, algumas tainhas ficam mantidas em determinados locais da costa, até bater um novo vento sul para continuarem a 'correr'. Outras acabam adentrando em algum estuário para 'se produzirem' (se reproduzirem)[19]. Nesses momentos em que o estado do mar está mais calmo, a visibilidade d'água fica maior, fazendo com que as tainhas mantidas na costa, com intenção de continuar a corrida ao norte, se encardumem, para se proteger de alguns predadores não humanos (peixes)[20]. Segundo Sadowski e Almeida Dias (1986), o começo do processo migratório seria

[19] Em outra oportunidade (Santos, 2017b), abordei, através de uma armadilha pesqueira denominada de 'cerco', como algumas tainhas, ao entrarem no estuário próximo ao Pontal, são capturadas. A armadilha é uma barreira de taquara, construída a partir da margem do rio, com o intuito de atravessar os caminhos traçados pelas tainhas dentro da água, direcionando-as para adentrarem em uma estrutura denominada 'caixa-do-peixe'. Essa estrutura possui uma pequena abertura na qual o peixe entra e de lá não consegue mais sair.

[20] Defesa não muito eficaz em relação aos barcos grandes – incluindo as traineiras – e suas longas redes, como veremos mais adiante.

proporcionado por variáveis meteoro-hidrológicas específicas nos avanços das frentes frias[21]: ventos intensos, abrupta queda de temperatura, precipitações pluviométricas e marés altas. O processo migratório seria descontínuo e interrompido conforme as condições do tempo, com breves paradas em águas estuarinas e costeiras. Todavia, eles não levantam os ciclos de deslocamento das tainhas, como os próprios pescadores do Pontal tão bem descrevem[22].

Ao mesmo instante em que "o [vento] sul é bom no inverno, por causa da tainha" – como afirma Antônio Sérgio (comunicação pessoal, 2015), pescador pontalista –, ele decreta as 'férias dos pescadores', já que ficam impossibilitados de pegar as suas embarcações para pescar no mar. Com isso, o vento sul possui uma capacidade de afastamento, mas também dispõe de um poder de atração. Embora afaste os pescadores pontalistas no inverno, deixando-os preocupados sobre quando as suas férias terminarão, ao mesmo tempo atraem as tainhas para a região do Pontal. Dessa maneira, quando há um desejo dos pescadores para que um mau tempo venha a puxar as tainhas para as proximidades da vila, a preferência é de que este mesmo mau tempo não perdure por semanas. O vento sul é um marca-passo para que as tainhas se desloquem e pescadores consigam sair para o mar, e, por conseguinte, para o encontro entre esses humanos e animais não humanos. Quando as condições do tempo melhoram, é o momento em que canoas pontalistas e os barcos grandes saem, com o intuito de transformarem tainha em pescado.

NO MUNDO FEITO PELO CRIADOR: 'RESPEITO' E 'DESRESPEITO'

> Sempre 'respeitando' esse mundão. É como se você fosse mandar um mundão de água ali [Região Metropolitana de São Paulo] e faltar água aqui. Os peixes morrem tudo, porque a água fica muito salgada e os pescadores não tiram o sustento deles, né? O ganho, né? Esse pessoal acha que está mandando na natureza, mas o Criador fez as coisas com perfeição. Tem hora que esse 'desrespeito', essa 'destruição' volta tudo para eles. (Sinísio, comunicação pessoal, 2016)[23].

Conversando um dia sobre algumas notícias de que o governo do estado de São Paulo estava estudando a possibilidade de extrair água do vale do Ribeira, para abastecer a Região Metropolitana de São Paulo (RMSP), desdobrou-se uma conversa de âmbitos maiores, a qual possibilitou compreender alguns pressupostos básicos sobre o que os habitantes entendem pela categoria 'natureza'. 'Respeitar' e 'desrespeitar', como descreve Sinísio, não remete apenas aos atores (humanos e não humanos), que participam de diversas atividades pesqueiras e cotidianas na vila, mas ao próprio fundador da natureza em que todos estão habitando. Associados aos ensinamentos do Criador, o mesmo torna-se um grande operador na vila, modulando as ações dos habitantes. 'Respeitar' a 'natureza' é respeitar o mundo feito pelo próprio Criador através dos seus ensinamentos, convivendo com as linhas da vida tecidas por diversos indivíduos. Isto é, há uma concepção relacional da natureza em que o humano é afetado, mas ao mesmo tempo afeta outros seres.

[21] Esta pesquisa desenvolvida na região de Cananeia (São Paulo) executou marcações nas tainhas por um período de nove anos seguidos, entre 1954 e 1962. Nos anos de 1956, 1957, 1958 e 1960, na Barra do Rio Grande (Rio Grande do Sul), e em 1960, na ilha de Santa Catarina (Santa Catarina), ocorreram as marcações, sendo que estas levavam informações sobre a pesquisa em um envoltório de plástico, fornecendo uma gratificação ao pescador que passasse as informações solicitadas, como: local e dia de recaptura da tainha, o estado fisiológico (se ovada ou não), o tamanho, o artefato de pesca utilizado para capturar e as escamas do dorso do peixe.

[22] Há de se levantar também disparidades quanto aos períodos de reprodução da tainha. Sadowski e Almeida Dias (1986) consideram que o período de procriação desse peixe do Sul brasileiro tem o seu começo no mês de março e o desfecho em outubro, observando em novembro a ocorrência de tainhas com ovas na região Sudeste (Cananeia, São Paulo). Contudo, a partir das experiências etnográficas no Pontal do Leste, e até mesmo com as próprias narrativas dos pescadores, foram pescadas tainhas com ovas já nos meses de junho e de julho. Tanto que, no ano de 2016, quando os barcos grandes foram impedidos de capturar tainhas, muitos indivíduos com ovas foram retirados das redes de pesca pontalista.

[23] Esta informação foi dada pelo pescador pontalista quando comentava sobre a crise de água em São Paulo e a possibilidade de extrair água do vale do Ribeira, para abastecer a capital paulista.

> Quando o Criador fez as coisas, ele não fez mal feito. Ele fez tudo certinho, cara. Isso daqui [apontando para um pé de guapê (*Syzygium cumini*)] é o que faz a gente aguentar ali [apontando para o sol]. É um ajudando o outro para sobreviver, cara. (Feliciano, comunicação pessoal, 2016)[24].

Para entendermos as ações 'desrespeitosas', permitam-me apresentar uma conexão entre as narrativas de Feliciano e Sinísio. Feliciano demonstra a importância e a dependência dos habitantes sobre as árvores (no caso, pés de guapês[25]) para aguentar o sol escaldante do meio-dia. Sem as árvores para descansar, as atividades na vila teriam de ser planejadas de outra forma. Sínisio tenta descrever que a extração de água de um rio para uma localidade longínqua desrespeita toda uma malha de relações em que muitos humanos e não humanos são codependentes. Nas relações ecológicas entre pontalistas e não humanos, existem, é claro, predações, contudo, Sinísio e Feliciano querem demonstrar que, acima de tudo, no mundo feito pelo Criador, respeitar a malha de codependência é extremamente importante para a sobrevivência de cada indivíduo – há algumas similaridades com o entendimento de colaborações de Tsing (2015). Se o Criador ensina a respeitar a natureza feita por ele, o respeito se dá também por não predar em demasia. Sinísio deixa claro isso, ao tentar demonstrar as simetrias entre as criações (humanas e não humanas) do Criador e como, de alguma forma, as ações desrespeitosas retornariam para aqueles que as realizaram. O respeito ensinado pelo Criador parece insinuar a presença de algo como um acordo simbiótico, na formulação de Stengers (2010), uma aliança entre seres para além dos humanos – entendimento também constatado por Garcia (2018) junto aos Guajá, no Maranhão.

Se tainhas tecem as suas próprias linhas de movimento junto com os ventos sul para a emergência de novas vidas nos estuários, é detectando de maneira tentacular alguns desses caminhos que pescadores pontalistas conseguem os seus 'ganhos'. Como estes caminhos são traçados de acordo com os ritmos de movimento e o crescimento de cada indivíduo, a própria ação de capturar peixes deve estar de acordo com as temporalidades de diversos processos, para que a natureza feita pelo Criador consiga 'repor' ('se recuperar'). Portanto, 'tirar o sustento' da natureza, transformando peixes em pescados, deve respeitar um limiar para que os processos ecológicos se desdobrem e a própria natureza consiga se recuperar. Caso contrário, se as ações de conseguir seus ganhos forem demasiadas, além de "não estar dando tempo para a natureza repor" – como me disse Juarez (comunicação pessoal, 2015) –, atingirão significativamente as malhas de relações, fazendo com que, a cada ano, o esforço de captura de tainhas aumente gradativamente. Por consequência, conviver respeitosamente é estar na natureza de forma horizontal entre outros seres. Descreveu-me Juarez (comunicação pessoal, 2016):

> Você não vê as aranhas? As aranhas caçam os insetos, mas precisam respeitar eles. Assim como a gente que pesca peixe no mar . . . Da mesma forma. Tem que respeitar o tempo deles de se produzir, né? Tudo que a gente faz na natureza, tem que respeitar e esperar um tempo para ela repor.

Com essa descrição que faço, não quero conceber certo tipo de passividade generalizante dos pontalistas aos ensinamentos do Criador. Até mesmo porque em campo já foram constatados alguns atos considerados desrespeitosos sendo realizados pelos próprios habitantes. Os efeitos desses atos são extremamente importantes não apenas nas relações, obviamente, com o próprio Criador, os animais não humanos e plantas, mas também nos próprios relacionamentos com os outros pontalistas. Apesar disso, alguns desses desrespeitos ainda são remediados. Uma das

[24] Esta informação foi dada pelo pescador pontalista enquanto argumentava sobre a extração de água do vale do Ribeira para a RMSP.

[25] Como argumentaria Ingold (1993), os componentes da paisagem são feitos de histórias. Alguns pés de guapê foram introduzidos na vila pelo pai de Juarez. Em uma de suas visitas a Pariquera-Açu (município vizinho a Cananeia), para ir ao médico, o habitante se abismou com o tamanho da árvore e sabia que ela poderia ajudar a aumentar a área de proteção contra os raios solares no Pontal. Outros pontalistas também acharam interessante o potencial de proteção da árvore e começaram a introduzir novas mudas. Hoje em dia, a vila contém diversos pés de guapê, onde estão as maiores aglomerações de moradias.

vezes em que participei de uma pescaria com Laerte, o pescador percebeu que havia capturado muito parati (*Mugil curema*)[26] com a sua rede. Carregando o seu balaio pelos caminhos da vila, ele foi parando de moradia em moradia, distribuindo paratis para os habitantes. Cuidadosamente, os habitantes da vila selecionavam alguns pescados e agradeciam ao pescador: "Não precisa matar demais, para depois deixar o pescado ficar 'passado' [estragado] por aí" (comunicação pessoal, 2015), respondeu-me Laerte, quando o indaguei sobre pescadores que capturam peixes em demasia.

Se formos analisar a ação, complemento ainda que exista uma diferença de valores, mas que se desdobram em três fases. A ação não apenas remedia o desrespeito (efeito negativo), mas reforça as relações de amizade entre 'camaradas' de pesca e laços familiares (efeito positivo), apesar da ciência dos beneficiados sobre a problemática desencadeada pelo pescador (efeito negativo).

Ainda seguindo as preocupações dos habitantes sobre a possibilidade de o governo do estado de São Paulo autorizar a extração de água do vale do Ribeira – que agora poderíamos julgar como um plano estatal desrespeitoso, sob os ensinamentos do Criador[27] –, para Feliciano, a salinidade da água nos estuários da região aumentaria, fazendo com que milhares de peixes 'filhotes' (alevinos) e adultos morressem com tal estresse. É aí que pensamos nas tainhas e em outros peixes que necessitam dos próprios estuários, após as suas corridas, para se reproduzir e cuidar dos alevinos e, por consequência, das próximas gerações de indivíduos. A extração de água da região ocasionaria – assim como a pesca desenfreada já está ocasionando – destruições intergeracionais e atingiria diversos ciclos de vida intraespecífica e interespecífica, já que variados indivíduos dependem dos ciclos de outros indivíduos. Ou seja, o desrespeito é tamanho que chega ao nível de 'destruição'. Ser altamente desrespeitoso, para os pontalistas, é ser 'destrutivo'.

É destruindo milhares de vidas, que os efeitos retornam ao destruidor. É destruindo as paisagens – sejam marinhas, aracnídeas, estuarinas – que as respostas chegam a quem destruiu. Contudo, como os interesses dos barcos grandes começam a entrar em conflito com a natureza feita pelo Criador e na qual os pontalistas estão realizando as suas atividades diariamente? Chegou a hora de adentrarmos no que se refere à 'ganância' narrada pelos habitantes locais.

A 'GANÂNCIA' E AS TRAINEIRAS

> É muita 'ganância', é muita 'destruição'. Essa rapaziada quer tirar o sustento com esses barcos grandes e essas redes. Não dá certo. O peixe está acabando . . . A pesca está fracassando, sabe? Esses barcos [grandes] que pegam tainha . . . Como é que esses peixes vão se produzir para o ano que vem? Querem ganhar muito dinheiro destruindo a natureza. (Laerte, comunicação pessoal, 2015).

Como já supracitado, as traineiras, assim como as canoas da vila, só saem para o mar quando as tainhas ficam mantidas em alguma localidade. Todavia, barcos grandes conseguem ficar um período muito maior pescando no mar, se comparados com as canoas da vila. Como me descreveu Juarez, em uma ocasião na qual estávamos observando Aires remendar uma rede para capturar robalão (*Centropomus* ssp.), "[As traineiras] É dia e noite saindo para o mar" (comunicação pessoal, 2015). As traineiras, pelo fato de possuírem redes com maiores extensões e uma 'aparelhagem' (maquinário) para puxá-las do mar – como os guinchos hidráulicos –, desfrutam de menor esforço para transformar grandes

[26] A captura do parati é mais direcionada para a alimentação familiar, já que o peixe não possui muito valor comercial. A pesca é realizada com uma pequena rede, denominada de 'tarrafa', podendo ser lançada nas margens do rio ou em cima de uma embarcação.

[27] Em 2017, as obras do governo do estado de São Paulo que captariam água do rio São Lourenço, no vale do Ribeira, foram suspensas pela justiça, alegando-se que os estudos ambientais "padecem de erros gravíssimos", uma vez que levaram em conta a análise dos impactos gerados apenas no ponto de captação, sem considerar as bacias hidrográficas adjacentes que serão afetadas ("Justiça suspende", 2017a, 2017b).

quantidades de tainha em pescado e, por conseguinte, maior período pescando[28]. A competição entre as canoas da vila e as ações desses barcos grandes torna-se, por isso, 'desleal', pois as embarcações pontalistas, devido aos seus menores tamanhos, conseguem suportar apenas um ou dois 'camaradas' (tripulantes), além do 'dono da canoa', trabalhando de oito a nove horas por dia, até que a exaustão consuma seus corpos, por puxarem a rede diversas vezes de dentro do mar. Para muitos habitantes da vila, a captura de tainha realizada pelas traineiras é tamanha que é necessária a realização de diversas viagens para descarregar os pescados – e, assim, serem vendidos em várias localidades e nas peixarias das cidades grandes.

Dessa maneira, à medida que as tainhas vão intercalando as suas corridas com os momentos de ficarem mantidas, apesar de algumas conseguirem desviar das redes das traineiras vorazes, resistindo e adentrando nos estuários para se reproduzirem, uma grande quantidade delas vai se transformando em pescado, fazendo com que poucas cheguem em região pontalista[29]. Segundo Aires (comunicação pessoal, 2015), pescador pontalista:

> Então, quando o mar amansa para cá para nós, não tem pesca da tainha, não. Ah! Uma semana de mar manso ali eles [os barcos grandes] já acabam com tudo, rapaz. É o dia inteiro, é dia e noite atrás da tainha. É cardume pra cem tonelada, oitenta tonelada, noventa . . . Só teve nesse ano [2016], porque eles proibiram as traineiras no Sul.

De acordo com a Instrução Normativa IBAMA n. 171, de 9 de maio de 2008, a frota de traineiras para cada safra da tainha deve ser, ainda, restrita em 60 traineiras com licenças, para as regiões Sul e Sudeste, sendo que a maioria desses barcos grandes é de Santa Catarina. Entretanto, após o ano de 2008, segundo o "Plano de Gestão para o Uso Sustentável da Tainha, *Mugil liza* Valenciennes, 1836" (Ministério da Pesca e Aquicultura, Ministério do Meio Ambiente, 2018), novas normativas foram oficializadas, caindo principalmente sobre as regras de limitação do esforço máximo de traineiras, o que impossibilitou a aplicação da Instrução Normativa (IN). Em 2009, por exemplo, foram 115 traineiras liberadas. Já em 2010 e 2011, 82 traineiras puderam sair para o mar em cada ano. No término de 2011, porém, a Sentença Judicial da Ação Civil Pública n. 5001964 - 45.2011.404.7101/RS, movida pelo Ministério Público Federal no Rio Grande do Sul (MPF/RS), ordenou o acatamento dos critérios da IN IBAMA n. 171. Por consequência, em 2012 e 2013, "a limitação do esforço de pesca industrial, em termos de número de barcos, passou a ser respeitada de fato" (Ministério da Pesca e Aquicultura, Ministério do Meio Ambiente, 2018, p. 153) – sendo restrita às 60 embarcações, *a priori*, definidas pela IN. No ano de 2013, havia 43 embarcações de Santa Catarina navegando e capturando tainhas, enquanto do Rio de Janeiro eram 11; de São Paulo, cinco; e do Rio Grande do Sul, apenas uma (Ministério da Pesca e Aquicultura, Ministério do Meio Ambiente, 2015). Em 2018 e 2019, os números de embarcações e as cotas totais de captura foram diminuindo. O ano de 2018 teve 50 embarcações com permissão para captura de uma cota total de 2.221 toneladas, a ser dividida igualitariamente entre as traineiras. Para 2019, o atual Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento autorizou apenas 32 embarcações, sendo que as traineiras com permissão foram limitadas a uma

[28] A pesca em larga escala de tainha nas regiões Sul e Sudeste ocorre há pelo menos 40 anos por uma parte da frota de traineiras, como uma sazonal alternância à pesca da sardinha. Tradicionalmente, grande parcela da frota que pesca sardinha e aponta para a tainha é oriunda de Santa Catarina (Secretaria Especial do Meio Ambiente et al., 1991).

[29] Realizando um comparativo entre dados quantitativos coletados pelo Instituto de Pesca do Estado de São Paulo sobre o município de Cananeia, através do "Programa de Monitoramento da Atividade Pesqueira Marinha e Estuarina do Estado de São Paulo" (PMAP-SP) (Instituto de Pesca, 2018), nota-se a abrupta diferença dos valores nos meses de maio e junho dos anos de 2015, 2016, 2017 e 2018 – apesar dos dados englobarem diversos tipos de embarcações, que realizam as suas práticas no mar, e de ter havido, no ano de 2018, um aumento no valor. Buscando-se nesses dados informações sobre as técnicas pesqueiras equivalentes mais exploradas na vila no ano de 2016, verificou-se que foram registradas cerca de 96,3 toneladas (ton) de tainhas transformadas em pescado, desembarcando em Cananeia. Em 2015, foram cerca de 16,3 ton capturadas; em 2017, cerca de 9,8 ton; e em 2018, 29,5 ton.

cota total de captura de 1.592 toneladas (Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, 2019)[30].

É através das predações de toneladas de tainhas, realizadas por esses barcos grandes anualmente, que as destruições vão sendo propiciadas, tainhas essas 'gananciosamente' transformadas em pescados, pelo fato de as traineiras serem máquinas de produção de pescado em larga escala. Diferentemente dos pescadores pontalistas, com foco em alguns cardumes de tainha que pulam, as traineiras buscam muitos cardumes. O seu poderio de captura é grande demais para alguns cardumes, mas pouco para tudo o que almejam comercializar. Nas palavras de Laerte (comunicação pessoal, 2015), "a ganância é tanta, que às vezes mesmo em lugar proibido [pelo Meio Ambiente], elas [traineiras] vão lá de noite, porque não tem fiscalização". Sob os entendimentos dos habitantes da vila, nota-se que, quanto mais os pescadores distanciam-se do operador Criador, mais avançam aos interesses regidos por temporalidades aceleradas do mercado e aos grandes lucros proporcionados pelo capital. É através das divergências dos ritmos de diversos processos da natureza feita pelo Criador com as temporalidades do mercado e do capital que as controvérsias vão sendo armadas.

O mercado e o capital não apenas aguçam a ganância das traineiras, mas modificam os próprios entendimentos dos pescadores dessas embarcações sobre as tainhas, fazendo-os caírem no esquecimento sobre a importância desses peixes e de suas corridas para outros humanos e variados não humanos. Essa mudança de concepção sobre as tainhas, segundo alguns pontalistas, acaba trazendo reflexos nas quantidades capturadas pelas traineiras. Os pescados acabam não recebendo um tratamento adequado, já que muitos desses barcos grandes estão mais preocupados com a quantidade de tainhas capturadas, deixando a qualidade de vida desses peixes para segundo plano. Em outras palavras, enquanto no Pontal toma-se de antemão a importância das linhas que as tainhas tecem ao longo das suas vidas, para os barcos grandes, antecedentemente ao momento de realizar as cercadas, os milhares de indivíduos retirados do mar já são considerados produtos e descartes. O exercício de horizontalização (simetria) pontalista é transformado em uma verticalização (assimetria) radical, operada por forças capitalistas, tendo as traineiras como uma das suas engrenagens.

Situando a discussão nessas simetrias e assimetrias, pode-se notar que há correspondências com outras expressões evidenciadas pelos habitantes da vila, como 'mandar na natureza' e 'estar na natureza'. 'Mandar na natureza' está para verticalizações, assim como 'estar na natureza', para horizontalizações. Contudo, é entendido que o termo mandar na natureza trata-se somente de uma tentativa, já que "não tem como você ficar mandando de verdade na natureza" (Tereza, comunicação pessoal, 2016). Com isso, o termo, muitas vezes, é ainda precedido pelo verbo tentar – como 'tentar mandar na natureza' – ou pelo substantivo 'tentativa' – como 'tentativa de mandar na natureza'. Sinísio (comunicação pessoal, 2016) utiliza a sentença "acha que está mandando na natureza" em sua narrativa, quando aborda sobre o possível plano do governo do estado de São Paulo referente à extração de água do vale do Ribeira, que poderia causar destruições nos estuários das regiões de Cananeia e da ilha do Cardoso. A expressão e o plano também podem ser bons exemplos de verticalizações.

Mesmo lidando com a morte de animais não humanos diariamente, entendo que a transformação assimétrica da concepção da tainha por muitos barcos grandes esteja ligada aos efeitos anestésicos das forças capitalistas. Ou seja, nas práticas pesqueiras, ao fazer algumas relações entre as

[30] Todavia, além disso, foi autorizada a atuação também de 130 embarcações que operam com o emalhe anilhado, operantes no estado de Santa Catarina, limitadas a uma cota total de 1.196 toneladas, divididas igualitariamente entre elas. O emalhe anilhado trata-se de uma modalidade pesqueira que utiliza redes para a efetivação da captura por meio do emalhamento dos peixes, possuindo anilhas fixadas em sua extremidade inferior e que se operam com a ajuda de um cabo têxtil. Este cabo passa por entre as anilhas para o fechamento da parte inferior da rede.

verticalizações das 'tentativas de mandar na natureza' e a 'ganância', em um sentido pragmático, compreendo que sejam consequências dos 'feitiços' anestesiantes das forças capitalistas e do mercado (Pignarre & Stengers, 2005). Os interesses, então, do mercado e do capitalismo enfeitiçam muitas traineiras, ao ponto de elas tornarem-se audaciosas e pensarem que estão mandando na natureza, não respeitando as linhas tecidas por variados humanos e não humanos, aumentando cada vez mais as suas disparidades com os ensinamentos do Criador.

É interessante frisar, compartilhando, ainda, com as ideias de Pignarre e Stengers (2005) e Vanzolini (2018, p. 334), que a pretensão deste artigo não é definir o capitalismo em seu fundamento; contudo, como um etólogo, a intenção seria de "reconhecer a besta pelo que ela pode fazer". O que configura o capitalismo é sua habilidade em capturar imaginações, sentenciando-as a aceitarem os sinais das alternativas infernais, determinados pelo capital, ou seja, "o conjunto de situações que não parecem deixar nenhuma escolha a não ser a resignação ou uma denúncia que soa um pouco vazia, marcada de impotência, porque não oferece nenhuma possibilidade de tomada de ação" (Pignarre & Stengers, 2005, p. 39).

Podemos citar alguns exemplos dessas alternativas no âmbito do Pontal, como: se for respeitar apenas a natureza feita pelo Criador, a demanda exigida pelo mercado não será estancada; contudo, se os ritmos de captura dos barcos grandes forem mantidos, não haverá mais tainhas para as gerações futuras de pescadores (não somente pontalistas) de pequena escala. Para Pignarre e Stengers (2005), as alternativas infernais atuam como uma condenação de morte da política, da viabilidade de agir coletivamente na confecção de um plano diferenciado do dominante. Portanto, definir o capitalismo como feitiçaria indica a necessidade de ativar 'técnicas de desenfeitiçamento', possibilitando a reabertura de novas maneiras de imaginar e viver em mundos comuns.

Certamente, não é minha pretensão passar uma ideia também de que os habitantes humanos do Pontal estejam imunes aos ritmos acelerados do capital, quando os mesmos se reconhecem 'estando na natureza'; contudo, como já descrevi, há um limiar, sendo que este deve estar centrado, ao mesmo instante, em respeitar as temporalidades de recuperação da natureza e em conseguir alguns ganhos no mercado. Mesmo que haja esse interesse em acumular capital permeando nos espaços da vila – a expressão local, por exemplo, 'ter um ganho' já condiz com isso –, o Criador modula-o. Assim sendo, o Criador tenta limitar o feitiço capitalista, para que este último não atinja os pontalistas em toda sua plenitude. Todavia, seguir os ensinamentos do Criador não adianta muito, se grande parte dos barcos grandes, que são justamente as embarcações com maiores poderes de captura, estejam rendidos a este feitiço.

O fracasso local das práticas pesqueiras ao longo dos anos está fazendo com que alguns pontalistas procurem novas alternativas de trabalho. A construção de empreendimentos públicos, espalhados por diversas vilas da região, tornou alguns habitantes da vila assalariados, conseguindo ganhar, em média, de 600 a 700 reais. Outros passaram a realizar pequenos 'raminhos' (bicos) nos períodos festivos ou benfeitorias nas casas e terrenos de habitantes de vilas vizinhas. Existem alguns que frequentemente oferecem as suas moradias para serem locadas por turistas nas temporadas de carnaval e ano novo, por exemplo. Contudo, há aqueles também que acabam migrando para participar das práticas pesqueiras nos barcos grandes – como Andrei, filho de Laerte (pescador da vila), que foi visitar alguns parentes no Paraná e acabou ficando para trabalhar em um camarãozeiro[31].

[31] Diria, ainda, que as competições entre barcos grandes e canoas pontalistas, em momentos, podem resultar em canibalismos semelhantes aos de algumas aranhas. Muitos barcos grandes não apenas destroem as paisagens marinhas pontalistas, mas também as práticas pesqueiras das canoas da vila. Não contente, acabam fazendo com que alguns pescadores da vila migrem e se submetam aos trabalhos nas traineiras ou nos camarãozeiros. Não apenas Andrei, mas Wellington (sobrinho de Juarez), Domingos e Aires (irmãos de Juarez), entre outros, já tiveram que se render a trabalhar em algum barco grande.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: COALIZÕES ENTRE O CRIADOR E O MEIO AMBIENTE

> Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles [os brancos] acabem enredados nela até o caos. Já começaram a tempos a matar uns aos outros por dinheiro, em suas cidades, e a brigar por minérios ou petróleo que arrancam do chão. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 419).

Como apresentado neste artigo, as resistências daqueles que formam algumas das paisagens pontalistas podem ser feitas de diferentes formas. Aranhas a cada vez necessitam resistir aos ventos fortes, assim como as tainhas às predações em suas corridas. Todavia, a resistência de alguns a determinados atores pode ser o favorecimento de outros, já que os próprios ventos, que desfavorecem as aranhas e decretam as férias dos pescadores, puxam as tainhas rumo ao norte. As aranhas tecem suas linhas gerando novas conformações e conexões de teias, ressurgindo (Tsing, 2015) a toda vez uma nova paisagem complexa aracnídea, com novas histórias a serem traçadas e narradas junto com os insetos. Anualmente, pescadores pontalistas também produzem novas narrativas com as tainhas – algumas surpreendentes, como a de 2016. Assim como as tainhas desejam chegar às águas tranquilas dos estuários, para que possam se reproduzir e criar seus filhotes, os habitantes da vila, ansiosamente, a cada safra, esperam observar com mais abundância os belos e prateados pulos[32] das tainhas no mar – mesmo que o habitual seja de quantidades menores.

No Pontal, as práticas pesqueiras podem ser tratadas como performances de predação e competição, que tem, em um sentido cosmológico, o Criador como um potente fiscalizador. Há fortes e eficazes tentáculos que aproximam diariamente tainhas (e diversos não humanos), pontalistas e o Criador. A eficácia fornece uma ideia de contínua negociação e resposta a determinadas relações. Isto é, para que algum processo seja considerado eficaz demanda comunicações, envolvimentos, análises e aberturas imaginativas, que tracem caminhos possíveis e/ou alternativos. Porém, analisar continuamente a eficácia de processos demanda desacelerações, algo bem contrastante com os interesses e as temporalidades capitalistas, que, sem contemplar diversos humanos e não humanos, abruptamente transformam a eficácia em eficiência – esta última ligada à otimização do tempo e do espaço. Assim, desacelerar as construções de políticas institucionais pesqueiras e ambientais, além de atrair as reflexões, os debates, os questionamentos –, possibilitando ficar com o problema (*staying with the trouble*) que gira no entorno, por exemplo, do poderio de captura das traineiras em relação às tainhas –, corrobora as produções de eficácias. Não devo deixar de acrescentar que essas diminuições da velocidade para as tomadas de decisões também podem fornecer aprendizados sobre como nos relacionar com as tainhas como parte do nosso *socius*, propiciando mediar as controvérsias entre o Criador e as forças capitalistas.

Permanecer com o problema no Chthuluceno, ansiando pelo ressurgimento de safras mais produtivas para as canoas da vila, requer herdar histórias difíceis não apenas para os pontalistas, mas também para as tainhas, que a cada corrida lidam com o capitalismo. Como Vanzolini (2018, p. 334) coloca, a resistência ao capitalismo é o reconhecimento de que

> . . . não há questão econômica, científica, ou de outra ordem que possa ser colocada fora da política, fora de debate; que nenhuma razão pode justificar uma decisão sem que se dê ouvidos às questões colocadas por cada um daqueles que serão afetados por ela.

O desenfeitiçamento proposto por Pignarre e Stengers (2005) envolve uma nova relação com a verdade, sendo necessário complicar cada questão, e não a generalizar

[32] Os pulos das tainhas, além de serem signos de chegada e localização dos cardumes, também são indicativos de que um mau tempo está por vir (Santos, 2017a, 2017b). Quando as tainhas ficam mantidas em alguma região da costa, antes de chegar um novo vento sul e voltarem a correr, elas começam a pular com frequências maiores do que a habitual. Esse aumento da frequência faz parte de um fenômeno local denominado de 'alvoroço dos bichos', que ocorre quando determinados animais não humanos intensificam certos comportamentos por conta de um mau tempo que está por vir.

ou a simplificar. É aqui que os habitantes do Chthuluceno teimam em imaginar caminhos alternativos para 'resistir à barbárie que vem' – como indica o título do livro de Stengers (2015) –, caso as tainhas e suas corridas desapareçam e os ensinamentos do Criador continuem a ser desrespeitados.

Se é preciso frear[33] as predações de algumas traineiras, que chegam aos níveis de destruição, uma das saídas são as 'coalizões' (Haraway, 2000, p. 48). Apesar das significativas disparidades ontológicas entre o Criador e o Meio Ambiente – este último se debruçando principalmente nos conhecimentos científicos, tendo como um dos seus instrumentos o Plano de Manejo[34] em Unidades de Conservação –, há uma preocupação comum entre os dois com as gerações futuras de humanos, animais não humanos e plantas. O Criador preza pelo 'respeito' aos ritmos de reprodução e de desenvolvimento de animais não humanos e plantas; o Meio Ambiente tenta assegurar a 'conservação' dos recursos naturais e pesqueiros de uma área. Todavia, aquilo que é entendido como natureza pelo Meio Ambiente, sendo tratado como recurso natural e pesqueiro, traz uma assimetria não desejada pelos ensinamentos do Criador (e aqueles que os seguem). Tratar a natureza como recurso, no fundo, nada mais é do que realizar o exercício de verticalização executado por alguns barcos grandes, enfeitiçados pelas forças capitalistas. Portanto, é necessário que as coalizões entre os pontalistas e o Meio Ambiente não sigam caminhos essencialistas e mercantilizados, desconstruindo o próprio jargão capitalista de 'recurso' – sendo este ligado a um certo tipo de exclusividade humana sobre uma área protegida.

A Figura 2 mostra alguns dos agentes atuantes nas práticas pesqueiras pontalistas e uma breve sistematização da transformação da perspectiva simétrica entre tainhas (enquanto sujeito de codependência) e canoas pontalistas, para a assimetria entre tainhas (enquanto recursos) e traineiras. Ou seja, apesar de os tipos de ventos e o estado do mar estarem a todo instante se relacionando com as tainhas, traineiras e canoas pontalistas, enquanto que nas práticas pesqueiras aproximadas aos ensinamentos do Criador nota-se a horizontalização, na anestesia aplicada pelo capital observa-se a verticalização. Estou ciente de que o ato de diagramar possa impossibilitar expor todos os agentes atuantes nas práticas pesqueiras, que envolvem as competições entre barcos grandes e canoas pontalistas – além de, é claro, poder transparecer certo ar estabilizante para as relações, o que não é a minha pretensão –; contudo, considero que diagramas e gráficos têm o seu poder didático de possibilitar a abertura de entendimentos de leitores de outras áreas para além da antropologia, propiciando a abertura para novas visões e críticas.

O Plano de Manejo tem como um dos seus intuitos fortalecer a participação das populações locais nas construções de políticas públicas institucionais ambientais e/ou pesqueiras. Todavia, como os pontalistas realizam as suas práticas pesqueiras e domésticas em duas áreas consideradas de conservação pelo Meio Ambiente, eles estão envolvidos nas discussões e regulamentações de dois Planos de Manejo – um para a Área de Proteção Ambiental Marinha (APAM) do Litoral Sul (área da qual as suas embarcações navegam) e outro para o Parque Estadual da

[33] Apesar de haver críticas pontalistas sobre as ações das traineiras, não é o intuito deste artigo passar um ar de urgência para interdição ou impedimento dessas embarcações, já que, além de poder cair nas mesmas armadilhas que incentivam algumas narrativas antropocênicas, de tomar decisões rápidas sobre as controvérsias aqui descritas, muitas vidas também dependem dos barcos grandes. O sentido de frear que coloco nesta frase é de criar hesitações – no sentido cosmopolítico de Stengers (2018) – sobre as 'tentativas de mandar na natureza', fazendo com que mais tainhas consigam realizar os seus ciclos reprodutivos.

[34] De acordo com o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Lei n. 9.985, de 18 de julho de 2000), o Plano de Manejo é o "documento técnico mediante o qual, com fundamento nos objetivos gerais de uma unidade de conservação, se estabelece o seu zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas físicas necessárias à gestão da unidade" (artigo 2°, inciso XVII). Nessas condições, o Plano de Manejo forma o importante instrumento de organização e gestão das Unidades de Conservação e tem como intuito guiar a gestão e a promoção do manejo dos recursos naturais dessas áreas protegidas.

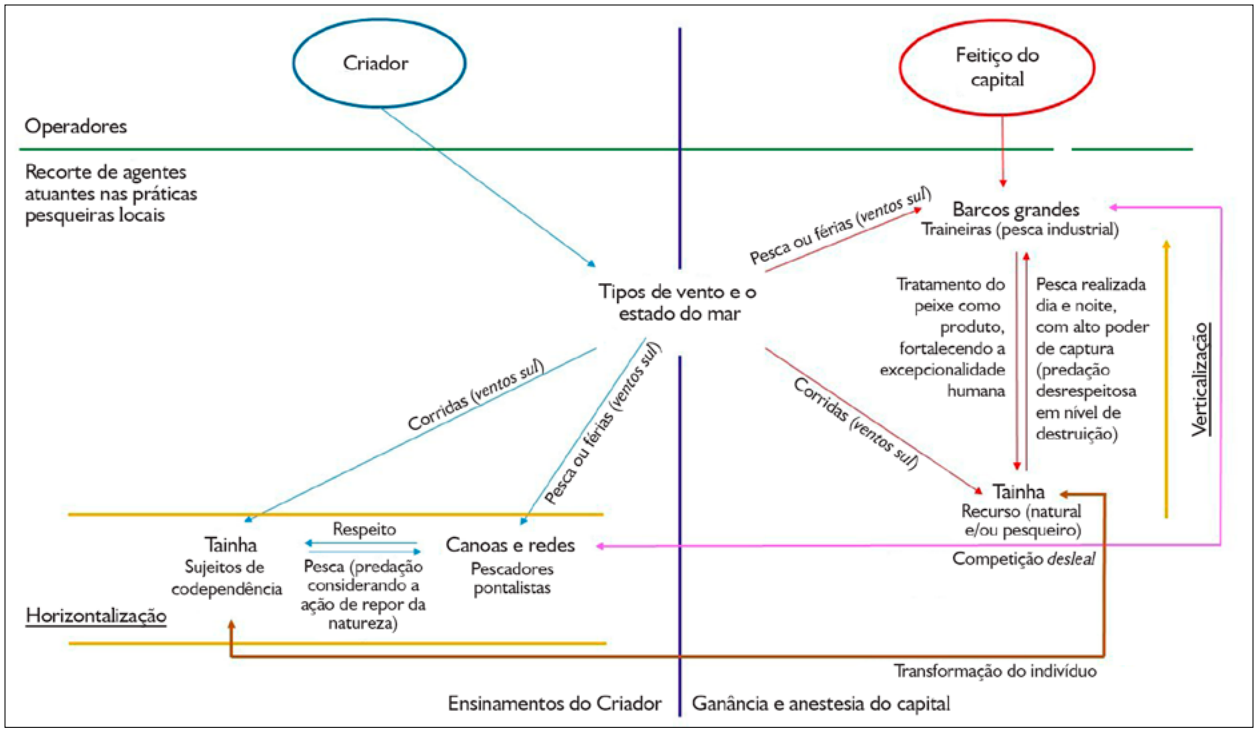


Figura 2. Sistematização das práticas pesqueiras e suas controvérsias. O diagrama foi subdividido em quatro planos interacionais: 'ensinamentos do Criador', 'ganância e anestesia do capital', 'operadores' e 'recorte de alguns agentes atuantes nas práticas pesqueiras'.

Ilha do Cardoso (PEIC) (área onde estão as suas moradias e realizam suas práticas domésticas). O Plano de Manejo da APAM do Litoral Sul está em processo de elaboração, com oficinas de zoneamento realizadas em conjunto com os pescadores de diversas localidades, discutindo as subdivisões da Unidade de Conservação e postulando regras para cada área (Fundação Florestal, 2018). Quanto ao Plano de Manejo do PEIC, este já tem a sua existência aprovada, mas a cada cinco anos deve ser revisado[35]. A elaboração e a revisão dos Planos de Manejo são alguns dos momentos em que os compostos imaginativos de pontalistas e do Meio Ambiente devem ser aflorados, levando os conhecimentos de cada parte em toda a sua potência, sem cair em relativismos e/ou dominações de uma perspectiva sobre outra. Esses afloramentos imaginativos, levados em consideração simetricamente, são vívidos processos, que, ao entrarem em acordos, com efeito, podem produzir eficazes escritas-ciborgues no momento de redigir os Planos de Manejo.

Enfim, como havia deixado claro, este artigo trata-se de uma reflexão e não tem como pressuposto propor soluções de uma vez por todas às controvérsias aqui evocadas. Até mesmo porque os problemas com os barcos grandes e as diminuições das quantidades de tainhas não obedecem aos limites estaduais. Porém, começar por uma diplomacia entre o Meio Ambiente e os ensinamentos do Criador pode ser um pontapé inicial para frear as atuações de alguns barcos de pesca industrial. Se, entre as infinitas possibilidades de relações com as práticas pesqueiras pontalistas, as aranhas foram alguns dos atores que os meus tentáculos buscaram

[35] De acordo com o parágrafo 2º do art. 43, do Decreto n. 25.341, de 4 de junho de 1986, os Planos de Manejo de parques estaduais sofrerão revisões periódicas a cada cinco anos.

para desenvolver reflexões e propor alianças nas construções de políticas institucionais locais, porque, então, o Criador e o Meio Ambiente, através de uma produtiva coalizão entre eles, não poderiam, posteriormente, buscar novos aliados diversos? Afinal, relembrando mais uma vez Tsing (2015), as colaborações ocorrem através das diferenças.

REFERÊNCIAS

Avilés, L. (1997). Causes and consequences of cooperation and permanent-sociality in spiders: a review of non-territorial permanent-social spiders. In J. Choe & B. Crespi (Eds.), *The evolution of social behavior in insects and arachnids* (pp. 476-498). Cambridge: Cambridge University Press.

Buskirk, R. (1981). Sociality in the Arachnida. In H. R. Hermann. *Social insects* (pp. 281-367). Cambridge: Academic Press.

Chiodi, V. (2017). Fazendo nós: fazer-com no Antropoceno. *ClimaCom*, *4*(9). Recuperado de http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=7288

Crutzen, P. J. (2002). Geology on mankind. *Nature*, *415*(23), 211-215. doi: 10.1038/415023a

D'Andrea, M. (1987). Social behaviour in spiders (Arachnida: Araneae). *Monitore Zoologico Italiano - Italian Journal Zoology*, *21*(3), 1-156.

Decreto n. 25.341. (1986, 4 de junho). Aprova o Regulamento dos Parques Estaduais Paulistas. São Paulo: Palácio dos Bandeirantes.

Fundação Florestal. (2018). *Planos de Manejo – planos em elaboração*. São Paulo: Autor. Recuperado de http://fflorestal.sp.gov.br/pagina-inicial/planos-de-manejo/planos-de-manejo-planos-em-elaboracao/

Garcia, U. (2018). Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (69), 179-204. doi: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p179-204

Haraway, D. J. (2000). Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In T. Tadeu (Org. & Trans.). *Antropologia do ciborgue* (pp. 33-118). Belo Horizonte: Autêntica.

Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: making kin in the Cthulucene*. Durham: Duke University Press.

Holbraad, M., & Pedersen, M. A. (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, *25*(2), 152-174.

Ingold, T. (2011). *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge.

Instituto de Pesca. (2018). *Programa de Monitoramento da Atividade Pesqueira Marinha e Estuarina do Estado de São Paulo PMAP-SP*. São Paulo: Autor. Recuperado de http://www.propesq.pesca.sp.gov.br/

Instrução Normativa IBAMA n. 171. (2008, 9 de maio). Estabelece normas, critérios e padrões para o exercício da pesca em áreas determinadas e, especificamente, para a captura de tainha (*Mugil platanus* e *M. liza*), no litoral das regiões Sudeste e Sul do Brasil. Brasília, DF: Bazileu Alves Margarido Neto.

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017a, maio 5). *Folha de São Paulo*. Recuperado de https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml

Justiça suspense obras de ampliação de oferta de água em SP. (2017b, maio 5). *G1*. Recuperado de https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/justica-suspende-obras-de-ampliacao-de-oferta-de-agua-em-sp.ghtml

Kuhn, T. (1996). *The structure of science revolutions*. Chicago: University of Chicago.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (B. Perrone-Moisés, Trans., E. Viveiros de Castro, Pref.). São Paulo: Companhia das Letras.

Lei n. 9.985. (2000, 18 de julho). Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. (2016). *Mapa indefere concessão de pesca da tainha para 50 embarcações*. Brasília, DF: Autor. Recuperado de http://www.agricultura.gov.br/noticias/mapa-indefere-concessao-de-pesca-da-tainha-para-50-embarcacoes

Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. (2019). *Safra da tainha 2019*. Brasília, DF: Autor. Recuperado de http://www.agricultura.gov.br/assuntos/aquicultura-e-pesca/tainha-2019

Ministério da Pesca e Aquicultura, Ministério do Meio Ambiente. (2015). *Plano de gestão para o uso sustentável da tainha, Mugil liza Valenciennes, 1836, no Sudeste e Sul do Brasil*. Brasília, DF: Autor.

Ministério da Pesca e Aquicultura, Ministério do Meio Ambiente. (2018). *Plano de gestão para o uso sustentável da tainha, Mugil liza Valenciennes, 1836, no Sudeste e Sul do Brasil*. Brasília, DF: Autor.

Mol, A. (2002). *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.

Pignarre, P., & Stengers, I. (2005). *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoutement*. Paris: La Découverte.

Portaria n. 2.288. (2019, 17 de maio). Divulgar, na forma dos Anexos I a III, a lista das embarcações referente ao processo seletivo estabelecido pela Instrução Normativa nº 9, de 8 de maio de 2019. Brasília, DF: Presidência da República. Recuperado de http://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-n%C2%BA-2.288-de-17-de-maio-de-2019-108888587

Sadowski, V., & Almeida Dias, E. R. (1986). Migração da tainha (*Mugil cephalus* Linnaeus, 1758, sensu latu) na costa sul do Brasil. *Boletim do Instituto de Pesca*, *13*(1), 31-50.

Santos, L. L. (2017a). *Entre ritmos: as habilidades perceptuais de pescadores em paisagens multiespecíficas (vila do Pontal do Leste, Cananeia - SP)* (Dissertação de mestrado). Instituto de Estudos Brasileiros, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

Santos, L. L. (2017b). Uma reflexão sobre a pesca distante da dialética newtoniana: o cerco e a tainha. *Cadernos de Campo*, *25*(25), 151-175. doi: 10.11606/issn.2316-9133.v25i25p151-175

Secretaria Especial do Meio Ambiente, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis, Diretoria de Incentivo a Pesquisa e Divulgação, Centro de Pesquisa e Extensão Pesqueira das Regiões Sudeste e Sul. (1991). *Relatório da reunião técnica sobre enchova e tainha*. Itajaí: Autor.

Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics 1*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes. Resistir à barbárie que vem* (Coleção Exit). São Paulo: Cosac Naify.

Stengers, I. (2018). A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (69), 442-464. doi: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464

Strathern, M. (1991). *Partial connections*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Strathern, M. (2014). Cortando a rede. In M. Strathern, *O efeito etnográfico* (pp. 259-286). São Paulo: Cosac Naify.

Swanson, H. A., Bubandt, N., & Tsing, A. (2015). Less than one but more than many: Anthropocene as science fiction and scholarship-in-the-making. *Environment and Society*, *6*(1), 149-166. doi: 10.3167/ares.2015.060109

Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Uetz, G. W., & Hieber, C. S. (1997). Colonial web-building spiders: balancing the costs and benefits of group living. In J. Choe & B. Crespi (Eds.), *The evolution of social behavior in insects and arachnids* (pp. 458-475). Cambridge: Cambridge University Press.

Vanzolini, M. (2018). O feitiço e a feitiçaria capitalista. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (69), 324-337. doi: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p324-337

Wise, D. H. (2006). Cannibalism, food limitation, intraspecific competition, and the regulation of spider populations. *Annual Review of Entomology*, *51*(1), 441-465. doi: 10.1146/annurev.ento.51.110104.150947

Do fazer a arte rupestre: reflexões sobre os modos de composição de figuras e painéis gráficos rupestres de Minas Gerais, Brasil

Making rock art: thoughts on the composition of rock art figures and panels in Minas Gerais, Brazil

Vanessa Linke[I] | Henrique Alcantara[II] | Andrei Isnardis[II, III] | Rogério Tobias Júnior[III, IV] | Raíssa Baldoni[III]

[I]Universidade Federal do Vale do São Francisco. Petrolina, Pernambuco, Brasil

[II]Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

[III]Museu de História Natural e Jardim Botânico. Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

[IV]Instituto Prístino. Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Resumo: Neste artigo, apresentamos a proposta teórico-metodológica de, ao contrário do que usualmente se faz, não tomarmos apenas as formas finais das pinturas e gravuras rupestres como objeto de análise. Propomos que se considere o processo de construção gráfica das figuras como objeto de estudo, colocando esse processo como algo em si relevante, e não apenas como meio para a forma final. A proposta é apresentada a partir de uma leitura teórica crítica (combinada a fontes etnográficas e arqueológicas) e por meio de exemplos concretos de análises que desenvolvemos, sob essa perspectiva, em diferentes áreas de Minas Gerais. Tomamos também como tema a construção de painéis, uma vez que percebemos que o processo de construção de figuras envolveu, muitas vezes, relações com figuras que já ocupavam os suportes.

Palavras-chave: Arte rupestre. Grafismos. Construção gráfica. Relação entre grafismos. Técnica. Tecnologia.

Abstract: In this paper, we present a theoretical and methodological proposal that goes beyond analysing the final shape of paintings or carvings and instead considers the process of making figures and their graphic composition, viewing the production process itself as relevant and not just the means of achieving the final product. We start from theoretical discussions (combined with ethnographic and archaeological sources) and present examples from different areas of Minas Gerais (central Brazil) from this perspective. We also examine the construction of rock art panels, since we noticed that the process of constructing figures often involved relations with figures that already existed in these areas.

Keywords: Rock art. Graphisms. Graphic composition. Relationship among figures. Technique. Technology.

Linke, V., Alcantara, H., Isnardis, A., Tobias Júnior, R., & Baldoni, R. (2020). Do fazer a arte rupestre: reflexões sobre os modos de composição de figuras e painéis gráficos rupestres de Minas Gerais, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20190017. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0017

Autor para correspondência: Henrique Alcantara. Rua Raimundo Diógenes da Silveira, 748, Bairro Santa Fé. São Raimundo Nonato, PI, Brasil. CEP 64770-000 (henriquealc@gmail.com).

Recebido em 26/02/2019
Aprovado em 12/06/2019

Desde a abordagem de Calderón (1969, 1983), aplicando as noções de tradições, as análises de grafismos rupestres no Brasil, de um modo geral, ficaram restritas ou fortemente vinculadas a grandes conjuntos classificatórios, os quais eram delineados com base no repertório temático e na distribuição geográfica (Calderón, 1983; Laming-Emperaire et al., 1975; Martin, 1997; Prous et al., 1980; Prous, 1992; Cavalcanti, 1986a, 1986b; Guidon, 1989).

Desse modo, os estudos dos conjuntos gráficos estabeleceram-se tendo os aspectos formais (efetivamente, 'de forma') dos grafismos como chave de entrada para a compreensão e a interpretação dos mesmos. Os temas, a temática, o repertório gráfico e as chamadas associações temáticas passam, então, a ser os elementos primeiros de análise. A partir deles, são delineados os grandes conjuntos de dispersão cronoespacial: tradições, fácies, complexos, estilos etc.

Com o desenvolvimento da arqueologia brasileira, percebemos o incremento que ocorreu nos delineamentos e nas análises destes conjuntos, agregando-se às abordagens os critérios relacionados, agora não somente às características formais das figuras e às associações entre formas ou temas, mas àquilo que foi denominado de "comportamento" por Ribeiro e Isnardis (1996-1997), distribuição espacial dos grafismos no sítio e na paisagem (Baeta et al., 1992; Isnardis, 2004; Linke, 2008; Tobias Júnior, 2010; Valle, 2012); técnicas corporais envolvidas em sua realização (Ribeiro, 2006, 2008); e interação entre conjuntos (Isnardis, 2004, 2009; Ribeiro, 2008; Linke, 2008, 2013; Alcantara, 2015).

Embora tal incremento nas formas de se tratar grafismos e conjuntos gráficos tenha trazido ganhos importantes para o entendimento de como estas manifestações se relacionavam com o espaço e a paisagem ocupados, construídos e vivenciados/percebidos, a partir dos significados dados aos mesmos pelos seus autores, ele ainda priorizava as formas das figuras e, diga-se, as formas finais observáveis. Assim, vemos que, independentemente das diversas abordagens às quais foram submetidos os grafismos, foram suas formas finais que nortearam a maior parte das análises e interpretações.

Sugerimos, então, incluir, entre o arcabouço de abordagens desenvolvidas até o momento no estudo dos vestígios gráficos, as análises que valorizem a maneira como as figuras foram elaboradas. Essa abordagem apresenta-se como uma análise técnica/tecnológica dos grafismos, considerando os gestos de elaboração dos mesmos, a sequência diacrônica de sua composição e os estigmas deixados pelos instrumentos utilizados, bem como as relações gráficas com figuras outras na construção do painel e dos próprios grafismos.

Tais análises possibilitam discutir os conjuntos gráficos, sua variabilidade, mudanças e permanências, abordando prioritariamente o modo como as figuras foram compostas, construídas. Do ponto de vista puramente arqueológico, tais análises possibilitariam um diálogo mais rico entre os grafismos e os materiais evidenciados em contexto estratigráfico, possibilitando diminuição da tensão decorrente da forte dissociação entre grafismos e demais categorias de vestígios. A partir de análises técnicas/tecnológicas, podemos criar discussões com vestígios de superfície e sub-superfície, como percutores, cinzéis, pincéis e demais vestígios que possam vir a ser associados com práticas gráficas, como sugere Bednarik (1998), por exemplo. Por outro lado, e aí pensando em uma aproximação da análise arqueológica com contextos antropológicos, ou seja, ligado à teoria e à *epistemis*, a inclusão de análises das técnicas e dos gestos possibilitaria aventar significados e situações para os contextos arqueológicos, os vestígios gráficos e o seu contexto de produção.

O fato de as formas finais das figuras serem o aspecto priorizado nas análises tradicionais de grafismos rupestres dificulta a consideração do seu processo de construção. Do fazer, como algo em si relevante. Isto quer dizer que as análises estilísticas, assim como cronológicas, tendem a valorizar aspectos formais das figuras como

se as formas não fossem resultados de processos – cognitivos, experienciais – e de escolhas. Entendemos que essa priorização das formas finais das figuras está estreitamente relacionada à nossa chave de entrada para o 'reconhecimento' de repertório cultural, do que haveria de coletivo no fenômeno da expressão gráfica: os 'temas' ou 'temática', pintados e gravados.

Quando falamos de processos cognitivos e experienciais/perceptivos, estamos considerando-os enquanto fenômenos complementares e relacionados aos modos de perceber, conhecer e ser no mundo. Isso quer dizer que entendemos que nestes processos conta-se com uma base biológica e estruturante, o cérebro, mas que o entendimento do mundo não se restringe ou é explicado por fenômenos sensoriais, mas sim que as experiências completam, ou mesmo justificam, estes processos.

Para Merleau-Ponty (1999), a construção de conhecimentos e entendimentos do mundo é pré-reflexiva, efetivando-se após a experiência. Ou seja, em um determinado acontecimento, não há um entendimento racional prévio a ele. Este entendimento só é possível depois que o mesmo já sucedeu. Para o filósofo, o processo de entender o mundo é, na verdade, um processo de ser no mundo. Este entendimento aproxima-se do conceito de *auto-poiesis*, de Maturana e Varela (2001), e é base para os argumentos de Ingold (2000) sobre percepção e técnica. Este último, dialogando ainda com Gibson (1979), propõe que os processos perceptivos e gestuais de atuação no mundo e com o mundo se desenvolvem a partir das experiências adquiridas pelos seres em uma prática de duplo engajamento entre elementos que compõem o mundo em questão. Para Gibson (1979), um organismo (ser vivo) não existe sem o seu ambiente, e vice-versa, sendo, assim, um transcurso relacional constante. Assim, adquirir conhecimento tem a ver com a prática. Estar no mundo, agir no mundo, se relacionar, é o caminho que faz com que as pessoas percebam e conheçam seu ambiente. E esse conhecimento não é fixo, é infindável, uma vez que o que se percebe se relaciona com a forma como se olha e com o contexto em que se insere. Isso leva o autor a dizer que, afinal, aprender não se trata de um processo de 'transmissão de informação', mas sim de uma 'educação da atenção' (Gibson, 1979), que está, como se imagina, totalmente relacionada com a experiência de cada ser. Assim, os objetos, os percursos e os demais fazeres são resultados de escolhas e decisões, baseadas na experiência, a serem feitas neste constante relacionar.

As proposições de Merleau-Ponty (1999) e Ingold (2000) aqui apresentadas podem sugerir uma ênfase na dimensão individual ou pessoal das experiências, compreendendo, contudo, que elas se realizam em contextos culturais e históricos. Essa ênfase é uma ferramenta muito produtiva para se dar destaque aos momentos do fazer, do construir e para se pensar em mudanças, flexibilidade e variações. No nosso entendimento, os fenômenos de que aqui tratamos manifestam dimensões coletivas relevantes, que percebemos por meio das regularidades, recorrências e variações. Assim, cremos que, no grafar das figuras, há compartilhamento de referências, que corresponderiam ao conhecimento que se fundamenta na prática, nos relatos de experiências passadas (memória), no compartilhamento das experiências entre as pessoas pintoras (memórias) e em processos de aprendizagem, os quais também figuraram como objeto de reflexão por parte de Ingold (2000).

Entendemos que estas formulações são coerentes com o que observamos nos conjuntos gráficos parietais e, portanto, aplicáveis em nossas análises. E, ainda, pode-se dizer que não só são aplicáveis. Quando nos voltamos às produções etnográficas, é possível achar pertinências significativas entre as produções ameríndias dos artefatos e as ideias ora propostas, mesmo que as produções etnográficas não as estejam usando diretamente.

Lúcia van Velthem apresenta-nos, em seu livro "O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre

os Wayana", a compreensão desse povo de língua Karib da região das Guianas sobre seus fazeres artesanais:

> A confecção de um objeto exige uma gestualidade mais ou menos coordenada e repetitiva que propicia a nomenclatura para as diferentes técnicas de manufatura. A cerâmica, a cestaria e a tecelagem compacta são modalidades designadas pelo mesmo termo, *tikaphé*, "provido do fazer". Essa referência comum deve-se ao fato de que em cada uma delas se empregam as duas mãos em movimentos e não porque julgam que fazer trançados seja igual a fazer potes ou tecidos. Segundo as exegeses wayana, essa nomenclatura deriva do fato de que cada mão faz, a maior parte do tempo, o mesmo movimento da outra e que, juntas, se complementam para criar o objeto. (Velthem, 2003, p. 133).

Na obra "Arte indígena no Brasil", Els Lagrou fala a respeito das pinturas faciais dos Kaxinawá, povo de língua Pano, do oeste da Amazônia:

> . . . o que caracteriza a pintura corporal e facial ritualmente mais eficaz e, portanto, mais apreciada no ritual de passagem de meninos e meninas kaxinawá é sua qualidade de ser malfeita invés de benfeita: as linhas grossas aplicadas com os dedos ou sabugos de milho, com rapidez e pouca precisão, permitem uma permeabilidade maior da pele à ação ritual quando comparadas com as pinturas delicadas aplicadas com finos palitos enrolados em algodão, pinturas estas que são consideradas benfeitas e esteticamente mais agradáveis e que são usadas pelos adultos nessa e em outras ocasiões. (Lagrou, 2009, p. 29).

Em ambos os trabalhos etnográficos citados, percebe-se uma potência do fazer e uma referência ao modo de fazer para dar sentido às coisas. No caso dos Kaxinawá, as duas formas de desenhar compõem o mesmo motivo, designado por eles como *nawan-kene*. Contudo têm efeitos distintos e se distinguem exclusivamente pelo modo com que são concebidos e realizados – a noção de 'benfeito' e 'malfeito', que a autora nos apresenta. É o fazer, interessado em produzir um resultado específico que distingue as duas formas, e não o tema. O 'benfeito' e o 'malfeito' são, afinal, recursos técnicos agentivos.

No caso dos Wayana, diferentes realizações de artefatos distintos são agrupadas como semelhantes em referência aos gestos que são executados no processo de fabrico dos mesmos. Nesse sentido, trata-se da valorização do fazer como lugar de definição conceitual e classificação das atividades, sobreposto – ou justaposto? – às distinções de natureza das matérias trabalhadas ou dos produtos realizados.

Em contexto arqueológico, Whitley et al. (2004) chamam a atenção para a presença de grafismos, no extremo oeste da América do Norte, em painéis de baixíssima visibilidade, em suportes muito discretos e de acesso difícil nos afloramentos rochosos. Segundo os autores:

> A notable characteristic of certain panels at these sites is the location of the motifs in near-inaccessible under barely visible spots. In some cases this included paintings that are inside very narrow cracks; in others, motifs found under very small and low boulder overhangs (*e.g.* < 30 cm high). Both circumstances made motif tracing (let alone their original painting) physically difficult. When combined with the fact that the large majority of the images are black pigmento on black basalt surfaces, it is apparent that the process of making the art was more a concern than its subsequent visibility. This conclusion is further supported by the relative remoteness of these sites from major villages. (Whitley et al., 2004, p. 228).

O que esse exemplo arqueológico norte-americano nos mostra é uma prática de compor grafismos rupestres cuja preocupação central não é produzir figuras que serão vistas posteriormente, ou seja, não há uma audiência que interesse *a priori* ao pintor, mas sim, segundo os autores, que o próprio realizar das figuras é a intenção primordial. Ribeiro (2006) observou comportamento semelhante em sítios do médio São Francisco. Nos casos tratados por Ribeiro (2006), haveria uma restrição de audiência para grafismos postos em espaços discretos e só visíveis por aproximação intencionada – e que corresponderiam a um dos estilos definidos para o Sertão norte-mineiro –, que contrasta com casos em que as pinturas buscam espaços de grande visibilidade, cuja percepção seria imediata a todas as pessoas que chegam aos abrigos.

Nos diversos sítios em que vimos trabalhando na região de Diamantina, os modos de fazer, de construir

grafismos e painéis, nos chama atenção para este processo de engajamento entre os diversos elementos envolvidos na prática gráfica. Vimos discutindo os processos de construção dos grafismos e sítios, buscando estabelecer as relações existentes entre os grafismos, seus elementos técnicos/tecnológicos estritos e o espaço que eles ocupam (suportes, elementos do mundo envolvente, presença de demais vestígios). Essa abordagem tem nos levado, aos poucos, a um maior investimento no entendimento em dois destes aspectos: técnico/tecnológico e nas relações existentes entre os grafismos de um determinado espaço gráfico, o que vem sendo testado em diversas regiões arqueológicas. Neste artigo, apresentaremos alguns resultados de análises da arte rupestre de quatro regiões do estado de Minas Gerais: Vale do Rio Peruaçu, Diamantina, Montalvânia e Jequitaí (Figura 1).

CONSTRUINDO FIGURAS... E MAIS DO QUE FIGURAS

A análise dos gestos de produção dos grafismos teve início, no território mineiro, com as pesquisas no Vale do Rio Peruaçu. Até então, quando se calcavam[1] as figuras, levava-se em consideração sua forma final[2]. Assim, tanto contorno quanto preenchimento eram registrados ignorando os diversos gestos necessários para compô-los, como se os contornos, por exemplo, fossem todos feitos por um único traço contínuo, um único gesto de aplicação de tinta.

Traço aqui é entendido como uma unidade mínima de composição de uma figura pintada, aquela que se relaciona a um gesto de aplicação da tinta sobre o suporte. Uma figura, neste sentido, pode ser composta por vários gestos de aplicação, portanto, vários traços.

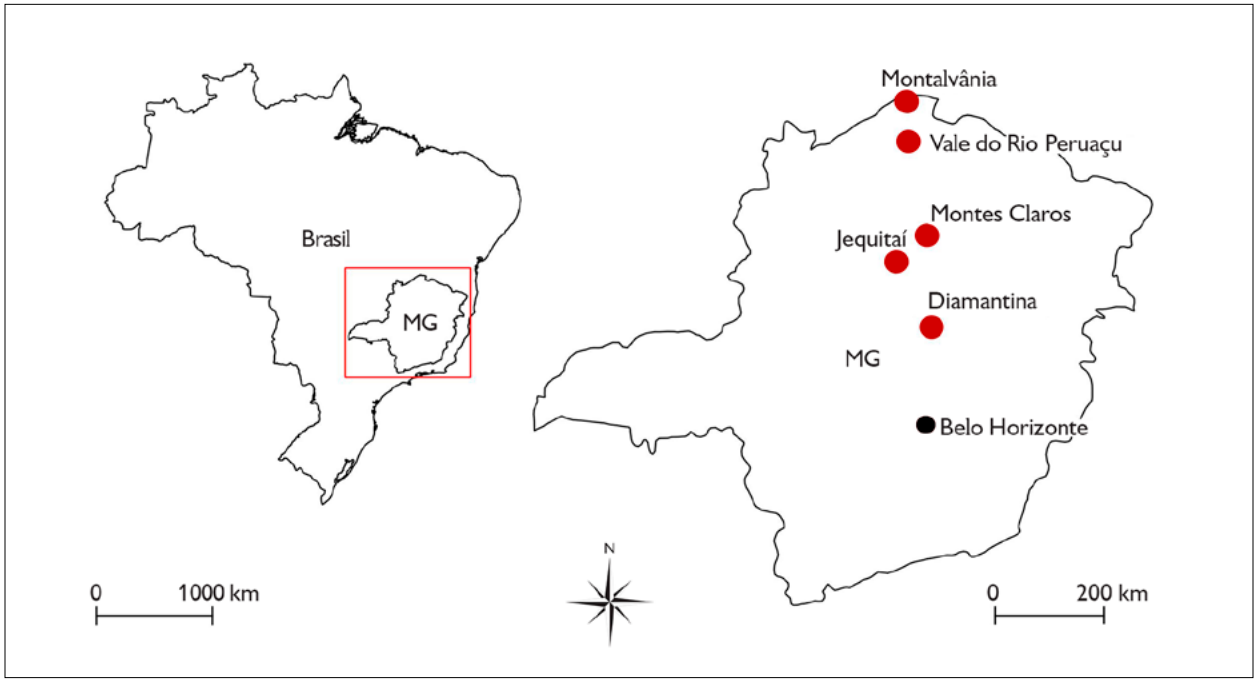


Figura 1. Localização de regiões arqueológicas citadas no estado de Minas Gerais. Mapa elaborado por Rogério Tobias Júnior (2018).

[1] 'Calque', de onde deriva o verbo 'calcar', corresponde a uma representação técnica em escala 1 x 1 dos grafismos sobre plástico transparente. Na nossa prática, é uma síntese analítica da forma de cada figura em associação com atributos derivados de análises *in loco*: elementos do suporte, relações de sobreposição, gestuais, posturais e outras informações contextuais relevantes podem ser indicados.

[2] De acordo com o entendimento do que caracteriza a unidade 'figura'.

A tentativa de se colocar em perspectiva os diversos traços que compõem uma figura mudou amplamente a prática de levantamento dos grafismos, e também o entendimento sobre eles.

Buscaremos mostrar como esta distinta forma de olhar, de registrar grafismos e de entender unidades gráficas permitiu-nos aproximação das concepções estéticas de conjuntos gráficos, abordar cronologias, caracterizar diálogos entre figuras distintas, descrever unidades gestuais potencialmente aplicadas na composição gráfica e caracterizar transversalidades técnicas. Tais práticas geram informações que usualmente escapam aos resultados obtidos pela aplicação de métodos tradicionais.

Figura 2. Reprodução parcial de painel de pinturas da Lapa do Caboclo (vale do Peruaçu), produzida na década de 1980, na qual as figuras geométricas complexas foram registradas a partir de seus contornos finais, com base no entendimento de que se tratavam de figuras chapadas, sem atenção aos traços de sua composição. Fonte: acervo do Setor de Arqueologia do Museu de História Natural e Jardim Botânico (MHNJB, 1985).

OUTROS OLHARES, ESTÉTICAS E CRONOLOGIAS...

O Vale do Peruaçu é muito rico em figuras geométricas bicrômicas (sendo as tricrômicas significativamente presentes), além de ocorrer policromias em menor quantidade (Ribeiro & Isnardis, 1996-1997). Entre essas, há figuras de execução bastante complexa, especialmente vistosas nos paredões, que se apresentaram aos olhos dos pesquisadores como grandes superfícies pintadas, com um fundo em cor amarela, povoado por pequenas figuras geométricas vermelhas (triângulos, retângulos, quadrados, bastonetes), e um contorno vermelho. As formas finais (definidas, neste modo de observá-las, pelos contornos externos finais) são majoritariamente retangulares. Atribuiu-se a essas figuras, assim definidas, um termo que as agrupava, 'figuras caboclo' (Prous, 1985), em alusão à Lapa do Caboclo, sítio em que são mais abundantes. Na Figura 2, há alguns exemplos dessas figuras, tal como foram registradas pelo Setor de Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), nos levantamentos de campo do início dos anos 1980, e como podem ser encontradas e reproduzidas em diversas publicações[3].

A partir de um exame *in loco*, mais atento, dessas figuras, interessado no modo como teriam sido elaboradas, foi possível perceber que elas são compostas não de um fundo amarelo, mas sim de uma trama de traços amarelos[4]. Esses traços se entrecruzam perpendicularmente e diagonalmente, arranjam-se em pequenos segmentos, em pares paralelos de orientação alternada, em zigue-zagues, em segmentos curtos paralelos e ritmados. Há muitas dezenas de figuras assim, apenas na Lapa do Caboclo, e em somente uma delas não é possível ver claramente as linhas amarelas da trama.

Na foto de detalhe que compõe a Figura 3, podem ser vistos claramente os traços amarelos (com a foto ampliada, os traços aparecem como faixas, nas quais é possível ver, inclusive, as estrias e marcas de arrasto do pigmento, explicando o gesto gerador do traço), que definem a trama da figura, e as superfícies pintadas

[3] No início dos trabalhos sobre o modo de elaboração das figuras do Vale do Peruaçu, Luiz Fernando Costa Miranda teve uma participação fundamental.

[4] O início dos trabalhos sistemáticos de observação do modo de composição das figuras contou com a central participação de Luiz Fernando Costa Miranda, quando então estudávamos o conjunto gráfico da Lapa de Rezar, no Vale do Peruaçu.

em vermelho, nos espaços delimitados por essa trama. Observe-se a superfície não pintada, aparecendo entre os traços amarelos e os preenchimentos vermelhos.

Na Figura 4, podem ser vistas algumas das figuras já apresentadas, desta vez acompanhadas das representações técnicas que produzimos mais recentemente. Empregamos a mesma técnica de cópia em plástico ('calque'), porém com a atenção voltada para os traços que compõem as figuras (o processamento das cópias, desta vez, se fez em *softwares* de imagem vetorial). O caso deixa explícito como questões diferentes de pesquisa vão produzir registros substantivamente distintos (conforme discutiremos a seguir), mesmo que baseados em técnicas semelhantes.

Figura 3. Detalhe de figura geométrica complexa da Lapa do Caboclo (vale do Peruaçu), onde se veem os traços amarelos que compõem a figura. Foto: Andrei Isnardis (2016).

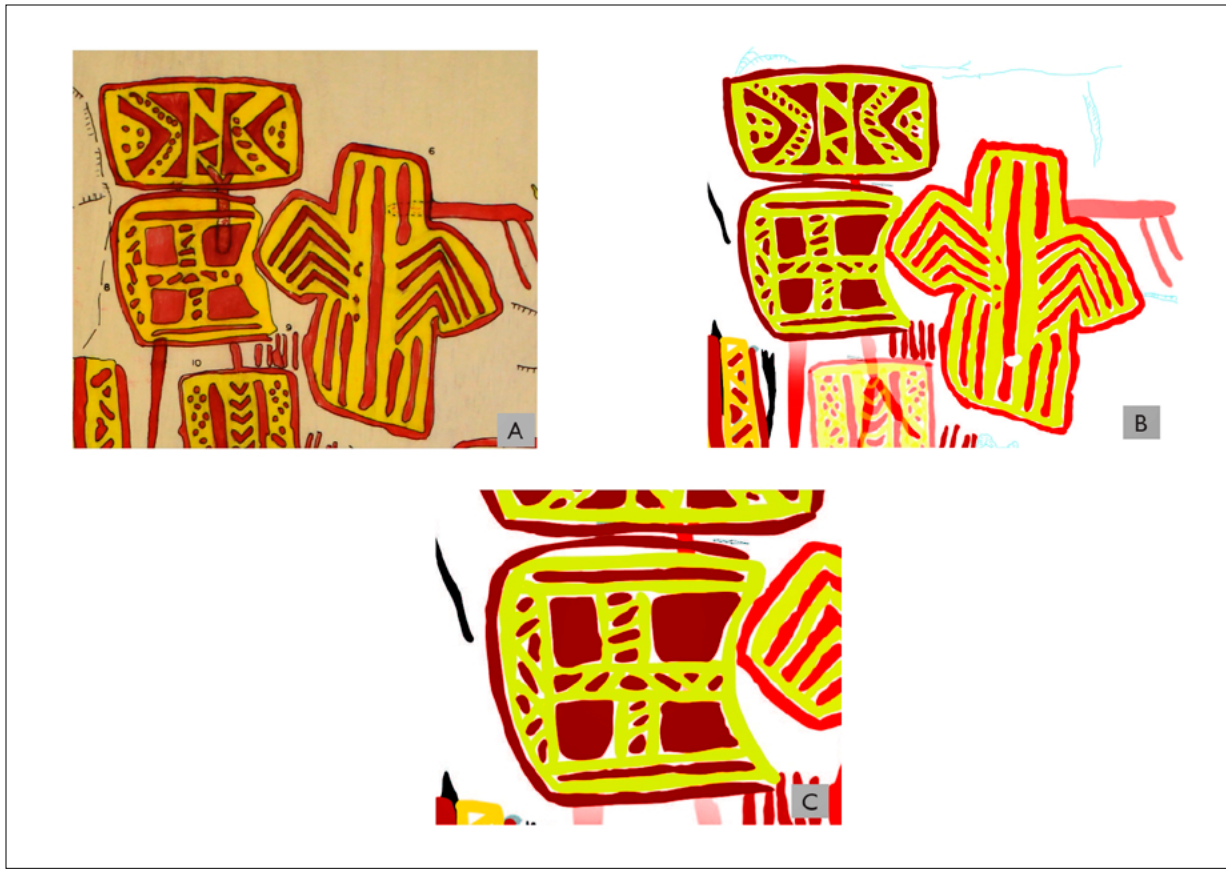


Figura 4. Comparação entre o modo de registro que considerou apenas os contornos externos da figura e seus elementos em cor vermelha (A) e o modo de registro em que se consideraram as linhas amarelas da trama e os preenchimentos de espaço e contornos vermelhos (B e C). Imagem elaborada a partir do acervo do Setor de Arqueologia do MHNJB por Andrei Isnardis (2019).

É importante destacar que a desatenção ao modo de composição não operava apenas no momento do calque (da representação em plástico), mas também no momento de seu processamento em laboratório, que, de forma padronizada, as reduzia a uma escala de 1/5. Essa redução era feita com um pantógrafo[5] e, ao longo de sua realização, mais uma vez, percorriam-se as linhas do contorno geral e as linhas de contorno de cada uma das pequenas 'figuras' geométricas internas vermelhas, representadas no calque em plástico.

O registro atento ao modo de composição traz mais de um resultado efetivo. O primeiro é produzir uma documentação que distorce[6] nitidamente menos as figuras, restituindo parte de sua organização formal geral e minimizando as generalizações durante o registro e o processamento. O segundo, a que queremos dar destaque aqui, é uma mudança no entendimento dessas figuras. Com o novo olhar, a multiplicidade estonteante de formas finais de geométricos complexos que se vê nos paredões do Vale do Peruaçu pode ser entendida a partir das múltiplas possibilidades de combinação de elementos gráficos partilhados – como zigue-zagues, 'grades', grupos de bastonetes paralelos com intervalos ritmados, justaposição de traços ortogonais.

Na Figura 5, procuramos ilustrar o compartilhamento desses elementos por alguns dos grafismos mais complexos e mais simples. Pode-se ver que as diferentes seções da figura geométrica complexa (da Lapa do Caboclo) são produzidas da associação de elementos básicos em distintas práticas cromáticas, que correspondem às figuras 'simples', reunidas na Figura 5, todas elas retiradas de painéis de abrigos do Peruaçu (Figura 5).

Figura 5. Figura geométrica complexa da Lapa do Caboclo do Peruaçu e reproduções de figuras geométricas simples de outros sítios do mesmo vale, que estruturalmente correspondem aos elementos constituintes da figura complexa. Autor: Andrei Isnardis (2018).

A partir dessa mudança de entendimento, abrem-se novas possibilidades de falar de semelhanças e de diferenças entre as muito numerosas figuras que, com poucas exceções, eram todas *sui generis*. Assim como se abrem possibilidades para, em lugar de tratá-las como um grupo peculiar de figuras (que sempre foi de definição difícil, *vide* Chanoca, 2017), tratá-las de um modo em que se pode propor semelhanças e diferenças em relação a outras figuras geométricas em um mesmo conjunto estilístico, como as 'redes', 'grades', 'figuras losangulares'. Com essa observação interessada no modo de fazer, podemos entender um sistema de elaboração de figuras partilhado por diferentes subconjuntos estilísticos do Peruaçu, que gera uma intensa diversidade de formas. Diluem-se, assim, as categorias classificatórias que segregam esse repertório gráfico em grupos distintos

[5] O pantógrafo foi usado, no Setor de Arqueologia, para se fazer a redução da escala das cópias dos grafismos até início dos anos 1990. Trata-se de uma engenhosa estrutura de réguas articuladas, com duas pontas. O movimento feito por uma das pontas era reproduzido pela outra, em escala reduzida, definível pelo modo de articular as réguas.

[6] Aqui, a distorção pretende apontar para uma descaracterização da figura. Ao não considerar as formas de composição das figuras, acabamos por desconsiderar também uma expressão formal que é oriunda de uma sequência gestual, uma combinação de gestos, que compõe o grafismo. Ora, se essa combinação de gestos não é levada em conta, a figura será generalizada em escala pequena, provocando a perda ou simplificação de partes da figura. Isto pode gerar grandes variações na forma final representada.

(Prous, 1985, 1992), em favor de um recurso descritivo e analítico que põe em evidência o que essas diversas formas finais compartilham ou em que divergem.

Na região de Diamantina, os levantamentos dos conjuntos gráficos, buscando-se registrar os traços elaborados na composição das figuras, foram fundamentais para a caracterização e o delineamento desses conjuntos, os quais possuem relações diacrônicas entre si. O levantamento dos traços permitiu-nos delinear estéticas distintas para os conjuntos (Isnardis et al., 2008), baseadas na forma de composição das figuras. Considerando este repertório, iremos discutir a seguir a composição de algumas das figuras zoomorfas da região, que perfazem as discussões dos conjuntos estilísticos locais.

Um traço de tinta vermelha delineia parte da 'anca' e o 'ventre', desenhando uma curva alongada. Uma inflexão no traço marca um novo volume, que faz a 'cabeça'. Em lugar de continuar delineando a parte superior do 'pescoço', o traço é abandonado. Novo traço se justapõe a ele, desalinhado, e parte para desenhar, com uma única curva, o 'dorso'. Este também se interrompe, antes de tocar o ponto inicial do primeiro traço. Um novo traço aparece acima do anterior, segue paralelo a ele e toca o início do primeiro, em ligeiro desalinhamento. Assim, se compõe o que parece ser um 'contorno' em que os traços não exigem conexão entre suas extremidades, não exigem continuidade, permitindo uma fluida imbricação, nada cartesiana, que não parece opor traços que 'contornam' os traços que 'preenchem' (Figura 6).

Esta forma de composição dos grafismos, que inicialmente chamamos de 'fluida', é comum a uma parte muito expressiva do acervo gráfico rupestre da região de Diamantina (Linke & Isnardis, 2008, 2012).

SINCRONIA E DIALOGISMO

Diante de tantas questões referentes às formas de elaboração das figuras, buscamos, em um dos sítios de pinturas de Diamantina, a Lapa do Caboclo, refinar as análises, com o interesse de identificar a diacronia existente entre traços de uma mesma figura, a fim de elucidar o conjunto de gestos que lhe deram forma. De maneira ainda experimental, utilizamos o levantamento feito em calque como guia de campo, imprimindo o resultado deste em folha de papel e levando-a para observação direta em campo. Valemo-nos de um microscópio digital, lupa, fotografia digital, além de mais de um par de olhos sobre uma figura eleita como nossa 'figura-teste'.

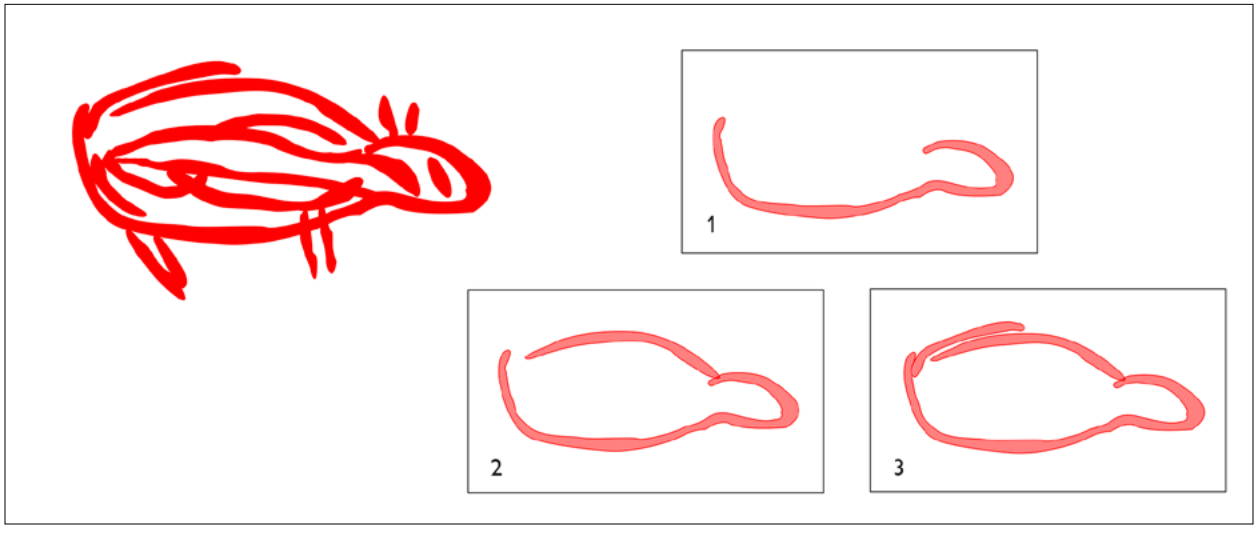


Figura 6. Reconstituição hipotética da construção de figura da Lapa do Voador (Diamantina). Autores: Vanessa Linke e Andrei Isnardis (2018).

Nessa figura, não foi possível reconhecer diacronia entre todos os traços, somente entre alguns deles. Contudo, com esse reconhecimento, alguns aspectos do modo de elaboração tornaram-se claros. A seguir, apresentamos duas pranchas (Figuras 7 e 8), em que se podem ver as sequências de traços nas extremidades esquerda e direita da figura zoomorfa. Não foi possível conectar uma sequência para toda a figura. Não temos, portanto, condição de sustentar plenamente se o início da figura zoomorfa foi sua parte 'traseira' ou 'dianteira' (voltaremos a esse ponto mais adiante). Após a apresentação das duas extremidades, discutiremos a construção da totalidade.

Cada pequeno quadro nas pranchas (Figuras 7 e 8) corresponde a uma etapa que podemos propor para o processo de construção da figura. Adotamos uma representação alfabética para cada traço e a utilizamos também na representação da sobreposição entre traços. Em cada pequeno quadro, os traços já compostos e os traços da etapa em exame estão representados com preenchimento vermelho. Os traços de contorno descontínuo e em tom de vermelho bem suave são uma projeção dos traços ainda não compostos, que usamos aqui para clarear o lugar que cada traço virá a ocupar na composição final. Em alguns casos, foi possível discernir a direção do traço através da observação das marcas de arrasto e do modo de distribuição dos grânulos de pigmento. Nesses casos, uma seta interna ao traço indica a direção reconhecida.

Na porção esquerda da figura, a construção se inicia pelo traço subvertical ('a') que dá o limite das 'ancas' (Figura 7A). A partir desse traço subvertical, partem dois outros ('b' e 'c'), sem cronologia discernível entre si, mas ambos posteriores ao primeiro, que definem o volume das 'ancas' (Figura 7B). Este, contudo, não é ainda o que será o volume final da figura. Um outro traço ('d') se justapõe ao primeiro, mas não temos informações sobre a relação dele com os dois traços transversais ('c' e 'b') (Figura 7B). Na sequência, se faz um traço horizontal longo ('f'), que será, ao final, inteiramente interno à figura, preenchendo o que corresponderia a seu 'ventre'; imediatamente antes ou imediatamente depois dele, um outro traço horizontal, curto desta vez, ('e') é composto (Figura 7C). Dois traços subverticais com extremidades conectadas ('g' e 'h') são, então, compostos, sobrepondo-se aos três traços horizontais ('e', 'f' e 'c') (Figura 7C); sua disposição é em paralelo ao traço inicial ('a'). Nesse ponto (Figura 7C), tem-se uma composição que delimita e preenche as 'ancas' da figura com uma relativa regularidade rítmica.

Em síntese, a construção parte de um traço que define o limite final do volume principal da figura e, a partir dele, seguem-se os traços que construirão o 'corpo'. Note-se que não há um desenho de 'contorno' que seja priorizado, frente a um 'preenchimento'. Não há um modo de construir a figura que permita opor preenchimento e contorno. O traço superior do início da composição (traço 'b') não será o limite superior da figura, que só será composto posteriormente; enquanto o traço inferior do começo da composição (traço 'c') é a base a partir da qual as 'pernas' posteriores serão traçadas. O traço que limita à esquerda é o início, mas os traços que, a partir dele, vão sendo produzidos não têm como papel delimitar externamente a figura – alguns são provisoriamente limites externos, mas serão suplantados por outros, enquanto há os que já se vão integrando à composição do interior da figura (ao que usualmente chamaríamos de 'preenchimento'). Assim, caracteriza-se um modo de construir em que se destaca a 'fluidez' de que anteriormente falamos (Linke & Isnardis, 2008, 2012; Isnardis et al., 2008; Isnardis, 2009; Linke, 2008).

Na porção direita da figura, na composição do que chamaríamos de 'cabeça' e 'pescoço' da figura zoomorfa, pudemos recuperar uma sequência que é também indicativa de um modo de composição marcado pela fluidez e sem uma lógica que oponha preenchimento e contorno (Figuras 8A a 8C).

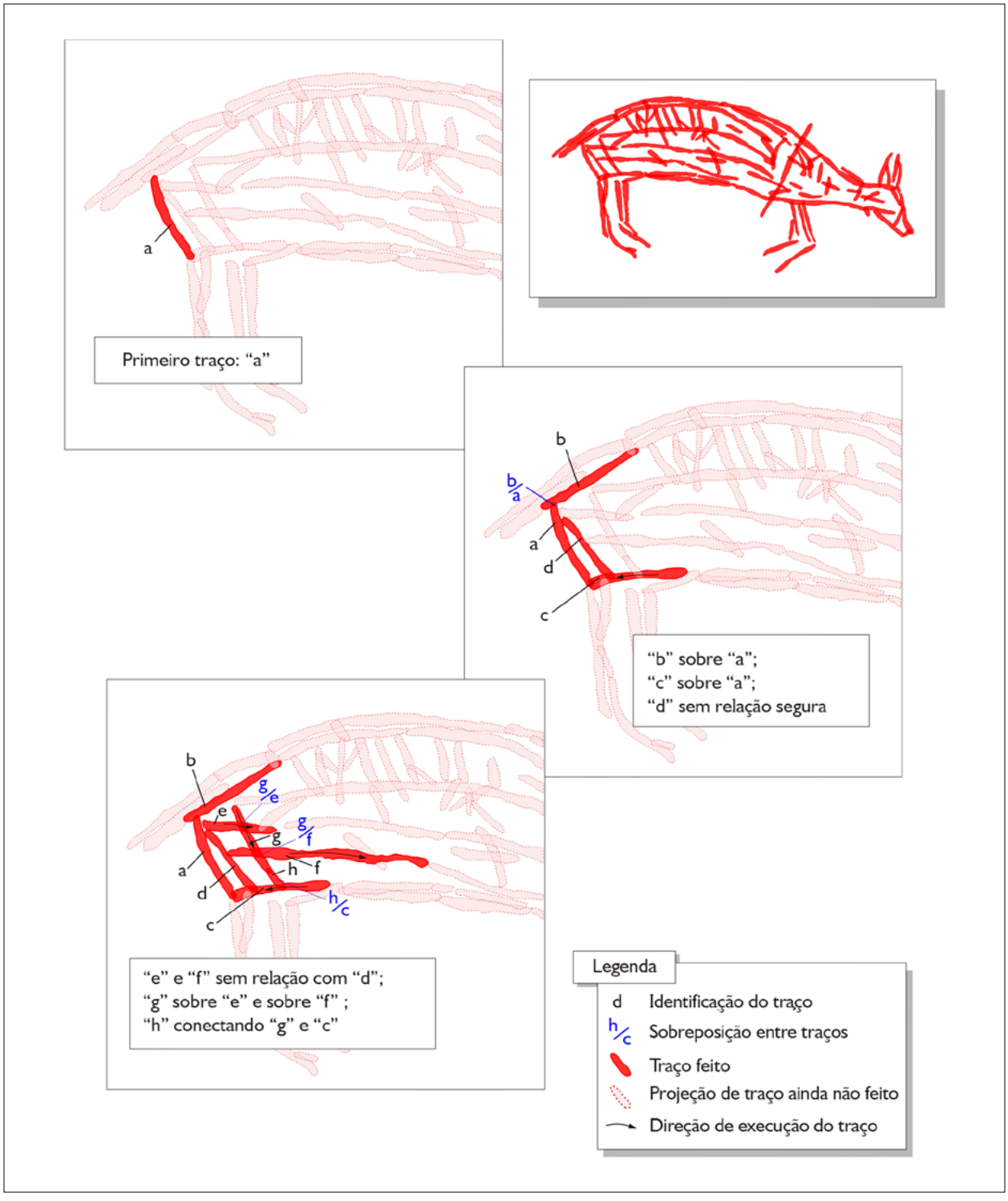


Figura 7. Representação da sequência de traços na construção gráfica de figura zoomorfa da Lapa do Caboclo de Diamantina: A) primeiros traços; B) segunda série de traços; C) terceira série de traços. Autor: Andrei Isnardis (2018).

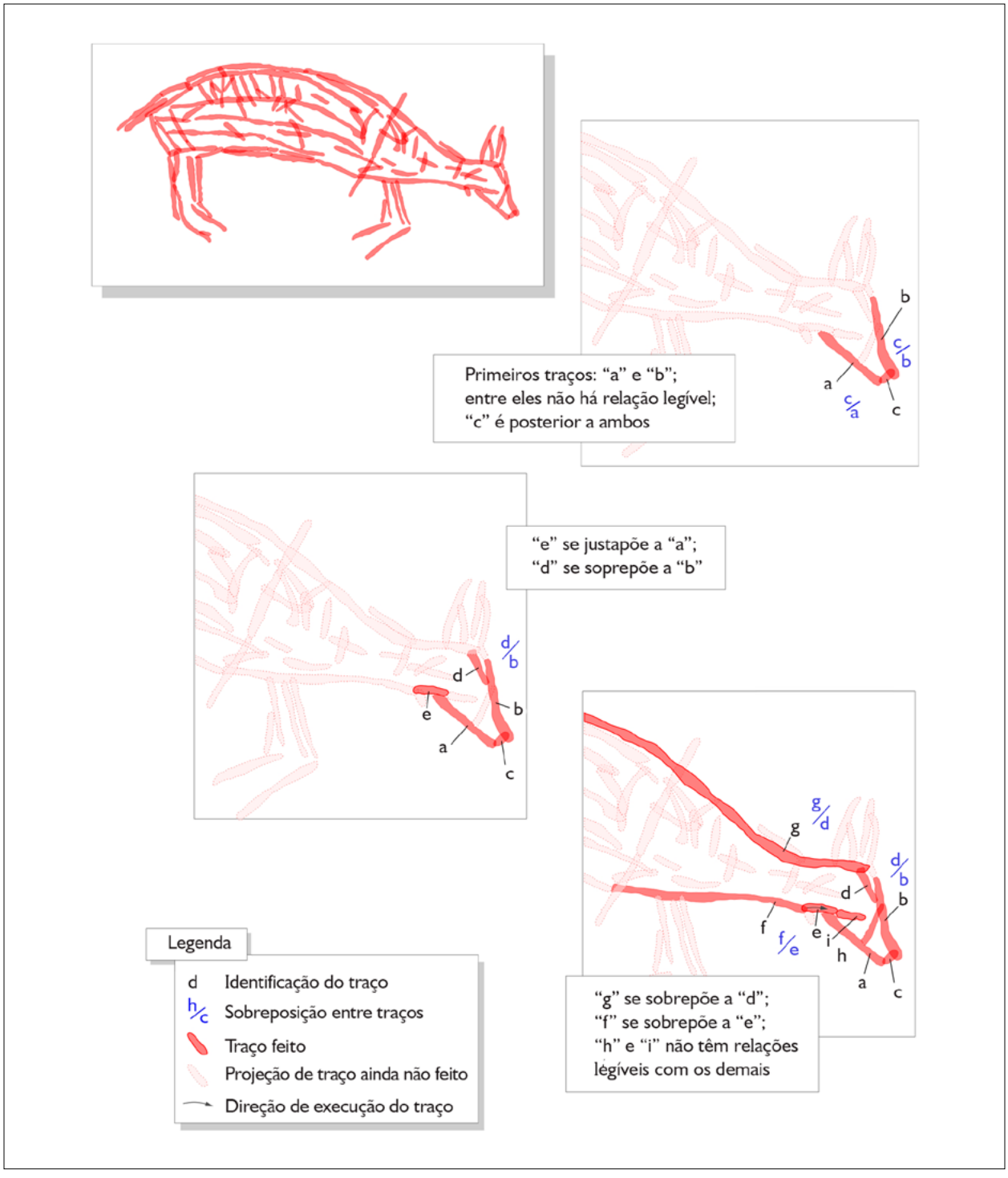


Figura 8. Representação da sequência de traços na construção gráfica da porção direita de grafismo zoomorfo (mesma figura da ilustração que compõe a Figura 7) da Lapa do Caboclo de Diamantina: A) traços iniciais; B) segunda série de traços; C) terceira série de traços. Autor: Andrei Isnardis (2018).

A figura, porém, não está sozinha no painel. Para compreendermos sua composição, especialmente em sua porção direita, devemos destacar que ela se encaixa cuidadosamente em uma outra figura zoomorfa, que lhe é anterior (Baldoni, 2016). Assim, como se vê na Figura 9, os traços 'b', 'd' e 'g' distribuem-se seguindo os traços exteriores da figura em tinta vermelho-vinho.

Na totalidade da figura, vemos que os traços não são pensados e executados como elementos consecutivos em traçados prévios. Os traços vão se harmonizando aos anteriores, de modo a compor ritmos, mas também vindo a transformar as tendências definidas nos primeiros traços, produzindo inflexões, desalinhamentos[7], modificações progressivas de volume e de contornos, reorganizando recorrentemente o que é externo e interno.

A definição dos traços iniciais da 'cabeça', orientada pelas linhas externas da figura em vermelho-vinho (Figura 9), sinaliza outro aspecto que pretendemos percorrer aqui, pois uma outra possibilidade que nos foi colocada é perceber a interação existente entre figuras sobrepostas em um painel. Com uma *práxis* de análise dos grafismos em que as relações de sobreposição e justaposição são entendidas enquanto relações diacrônicas no painel, tais

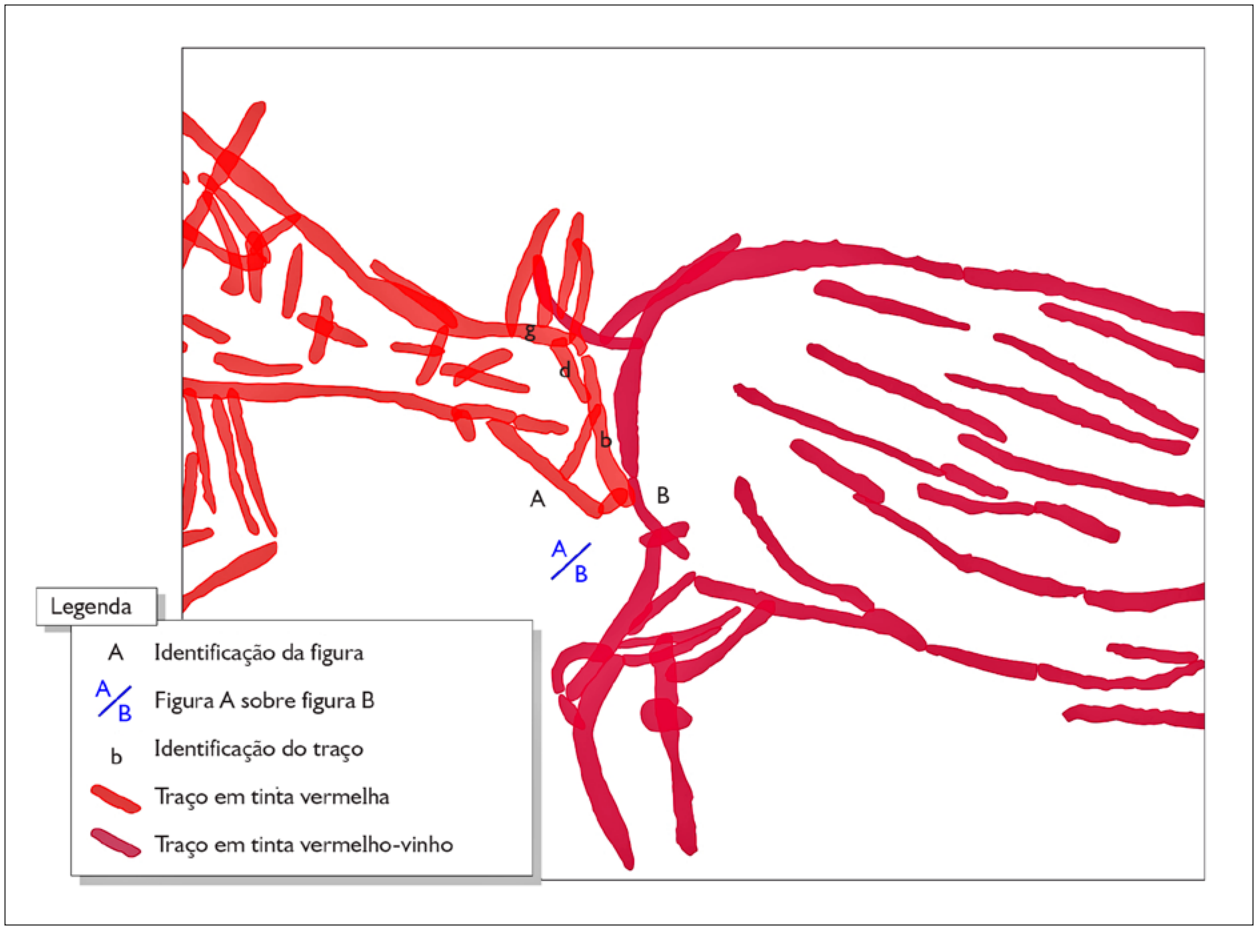


Figura 9. Justaposição e pequenas sobreposições entre figuras zoomorfas na Lapa do Caboclo de Diamantina. Autor: Andrei Isnardis (2018).

[7] O caso da figura da Lapa do Voador, anteriormente apresentada (Figura 6), é também exemplar nesse sentido.

relações podem ser diminuídas a um *status* de recurso apenas de cronologia, para se remontar um quadro cronocultural para as ocupações regionais dos conjuntos estilísticos de grafismos rupestres.

Entretanto, as possibilidades analíticas para as relações de sobreposição superam seu primeiro fim, possibilitando aventar as relações existentes entre as figuras, e entre seus autores, que (re)significaram as formas já presentes nos suportes no momento de sua *práxis* gráfica. Na região de Diamantina, os sítios apresentam painéis intensamente ocupados, com numerosas relações de sobreposição, o que garante ao observador, em primeiro momento, uma impressão de grande caos. Quando lançamos um olhar atento, percebemos que este caos aparente contém um modo de se produzir os painéis em que as figuras não apenas se sobrepõem, mas, muitas vezes, compartilham elementos entre si, compartilham atributos gráficos, se encaixam, se complementam.

Assim, um traço que perfaz uma perna de um zoomorfo, por exemplo, é produzido com a experiência de outrem, quiçá em que tempo, que produziu traços que antes eram parte do preenchimento de outro zoomorfo. A construção gráfica, portanto, envolve não apenas a figura que se está produzindo em um momento, mas também aquilo que já foi feito e é (re)significado. Deste modo, podemos compreender que as figuras precedentes de um painel tornam-se matéria-prima que – assim como os pigmentos, o suporte, os instrumentos de aplicação da tinta, entre outros – são capazes de 'agir' na prática gráfica. As figuras precedentes, portanto, podem ser entendidas como elementos técnicos/tecnológicos de um fazer que engloba 'novos' e 'velhos gestos'. A construção de painéis gráficos ao longo do tempo não deve ser entendida somente, nesta abordagem, como um conjunto de relações meramente diacrônicas, mas também dialógicas.

Do mesmo modo, podemos entender as relações entre figuras que se encaixam umas nas outras em um painel como no exemplo da Figura 10, ou quando há grafismos que parecem reproduzir grafismos precedentes.

A região de Diamantina ainda nos trouxe uma outra questão quanto aos modos de produção de um painel, em que justaposições e sobreposições se fazem constantes e intensas. A Lapa do Caboclo, um bom exemplo, possui, em seu painel mais amplo e intensamente pintado, doze momentos[8] de produção gráfica. Baldoni (2016) percebeu que, embora se possa ver as figuras em sobreposição quando se as examina em pares, várias delas parecem construídas sincronicamente, formando uma malha de cores e formas postas conjuntamente em determinada escala cronológica (Figuras 11A a 11D). A maneira sincrônica de construção do painel 1 da Lapa do Caboclo pode ser pensada a partir de dois fenômenos observados. Um deles advém do fato de que algumas tintas de mesma cor, granulometria e textura – características das tintas observadas na análise – componham momentos distintos de ocupação do suporte[9]. Obviamente, não podemos descartar a possibilidade de se haver receitas para a fabricação de determinadas tintas, mas é o segundo fenômeno observado que nos leva a crer na sincronicidade, e não na reprodução de tintas iguais em momentos temporais distintos. Este segundo fenômeno diz respeito à maneira como certas figuras foram compostas, deixando espaços vazios que seriam complementados por figuras pintadas posteriormente, utilizando-se as mesmas tintas ou tintas diferentes.

Estas situações indicam-nos que as relações mais do que diacrônicas, ou sincrônicas, podem ser entendidas enquanto dialógicas, uma vez que o modo de construção dos grafismos e do painel parece exprimir relações que se estabelecem nos suportes, nos grafismos e através deles.

[8] Momento nos dá uma impressão de sucessão cronológica de composição de painel em que se subentende um intervalo de tempo expressivo e acompanhado de alterações no repertório gráfico e suas manifestações estilísticas. Aqui, no caso, entende-se por momento as diferentes camadas de tinta que se encontram em sobreposição.

[9] A análise mostrou que três tintas aparecem em dois momentos de ocupação do painel. São elas: preta, vermelha-marrom e laranja.

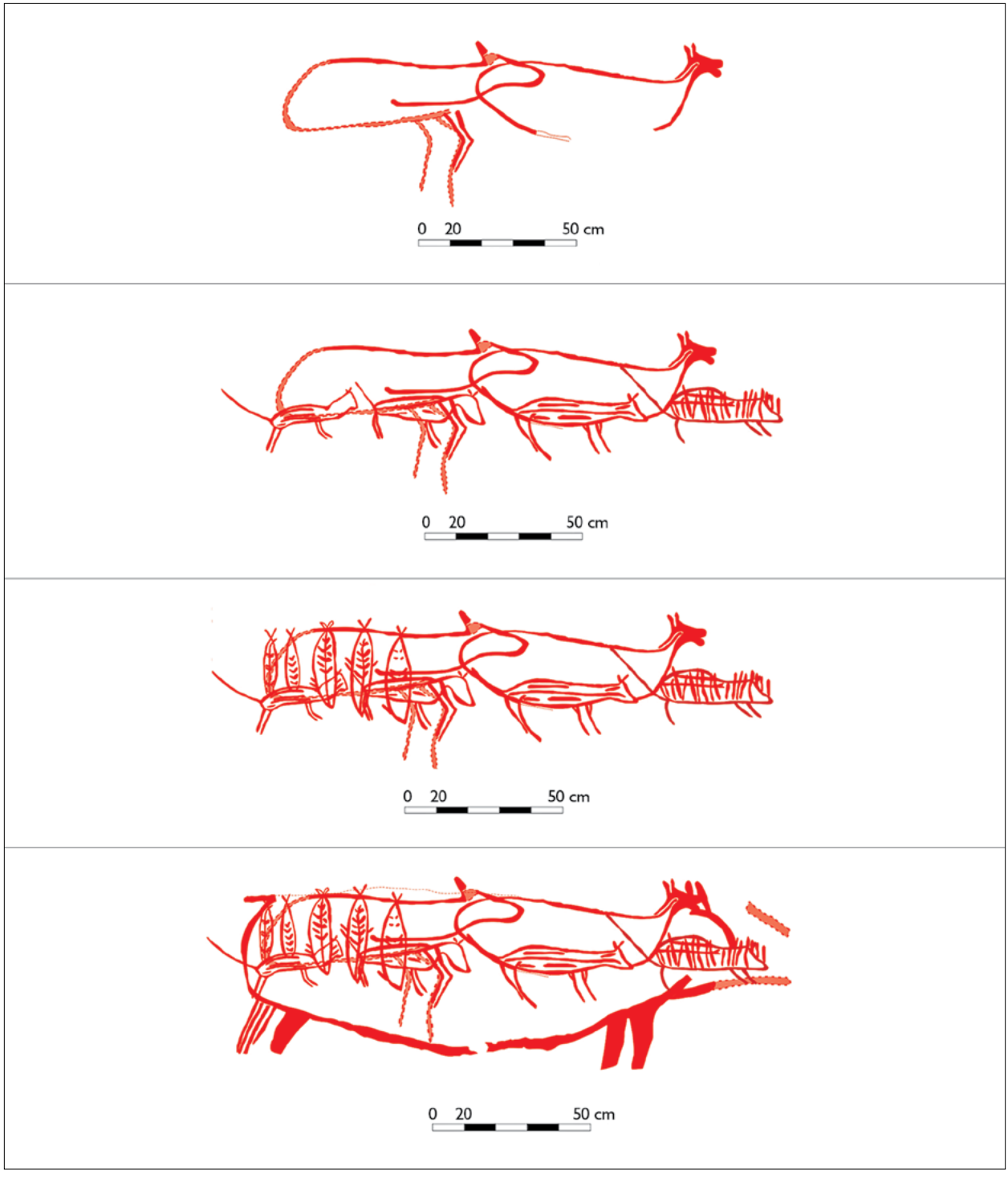


Figura 10. Composição de painel na Lapa do Voador (Diamantina), onde se pode ver que cada momento de pinturas (representado por cada um dos quadros) compõe novos grafismos, encaixando-os nas figuras precedentes e que, no momento final, a grande figura zoomorfa se vale de linhas pré-existentes para seu contorno superior e engloba as figuras anteriores. Autor: Vanessa Linke (2018).

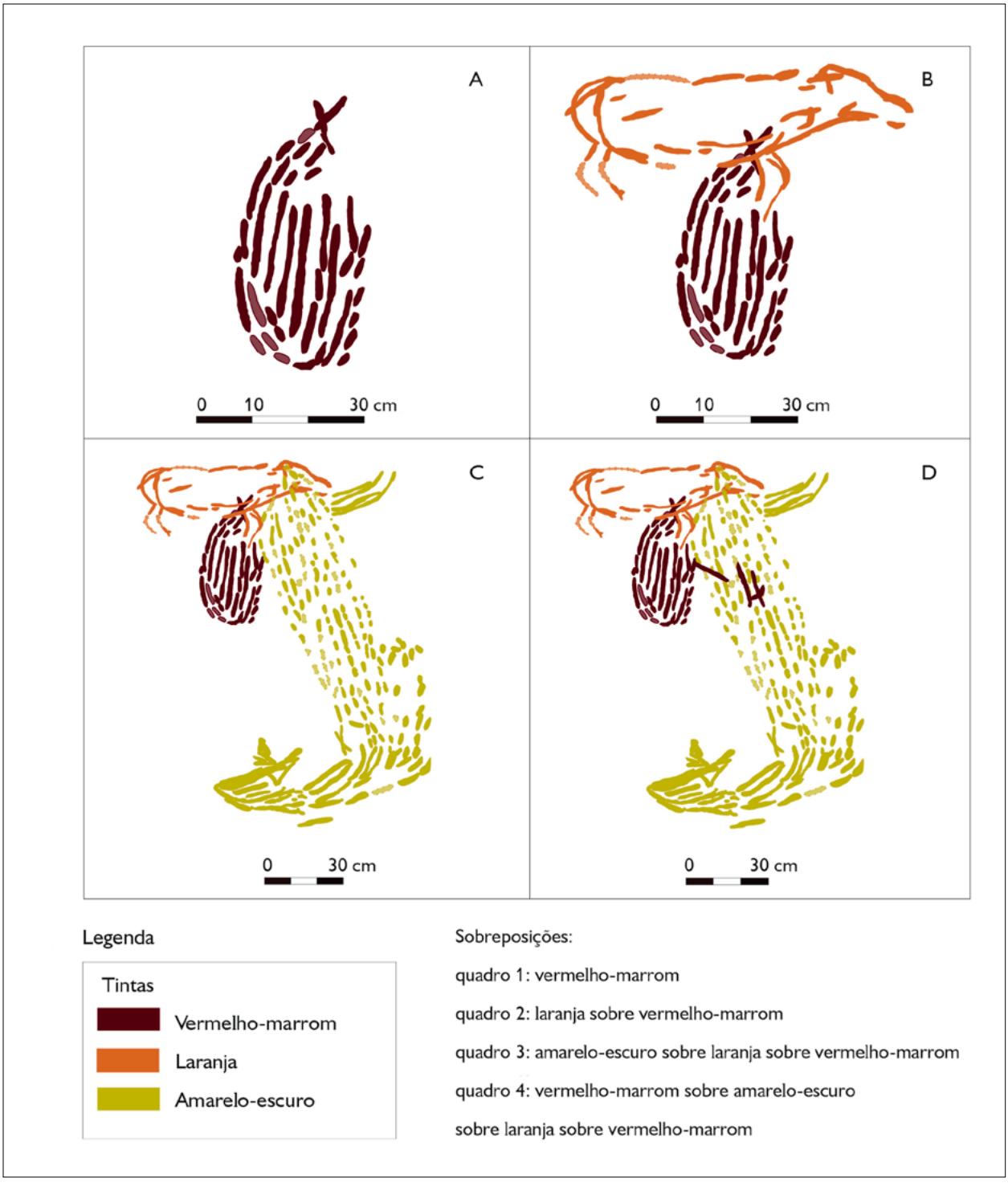


Figura 11. Sobreposições e encaixes entre figuras zoomorfas na Lapa do Caboclo de Diamantina: A) vermelho-marrom; B) laranja sobre vermelho-marrom; C) amarelo-escuro sobre laranja sobre vermelho-marrom; D) vermelho-marrom sobre amarelo-escuro sobre laranja sobre vermelho-marrom. Fonte: adaptado de Baldoni (2016).

UNIDADES GESTUAIS E RUMOS POTENCIAIS AO ENTENDIMENTO DE TRANSVERSALIDADES TÉCNICAS

Inspirado pelos trabalhos realizados com pinturas em Diamantina, realizou-se, no sítio Lapa do Posseidon, em Montalvânia, Minas Gerais, através de análises a partir de fotografia de alta resolução e RTI[10], o estudo de gestos técnicos de construção dos grafismos gravados. Foi proposto, a partir das análises e experimentações, o conceito de segmento, que seria um conjunto linear e sequencial de picotes[11], compondo 'unidades' gestuais em uma mesma figura, que se entrecruzam e a compõem. Essa ideia entra em diálogo direto com o conceito de traço, já citado anteriormente, aplicado em pintura por diversos autores (Prous, 1992; Linke, 2008, 2013; Isnardis, 2009; Tobias Júnior, 2010), apesar de diferenças marcantes no repertório técnico e gestual (Alcantara, 2015). A Figura 12 apresenta um exemplo.

Os gestos e as sequências de construção das figuras permitiram repensar a organização dos conjuntos internos

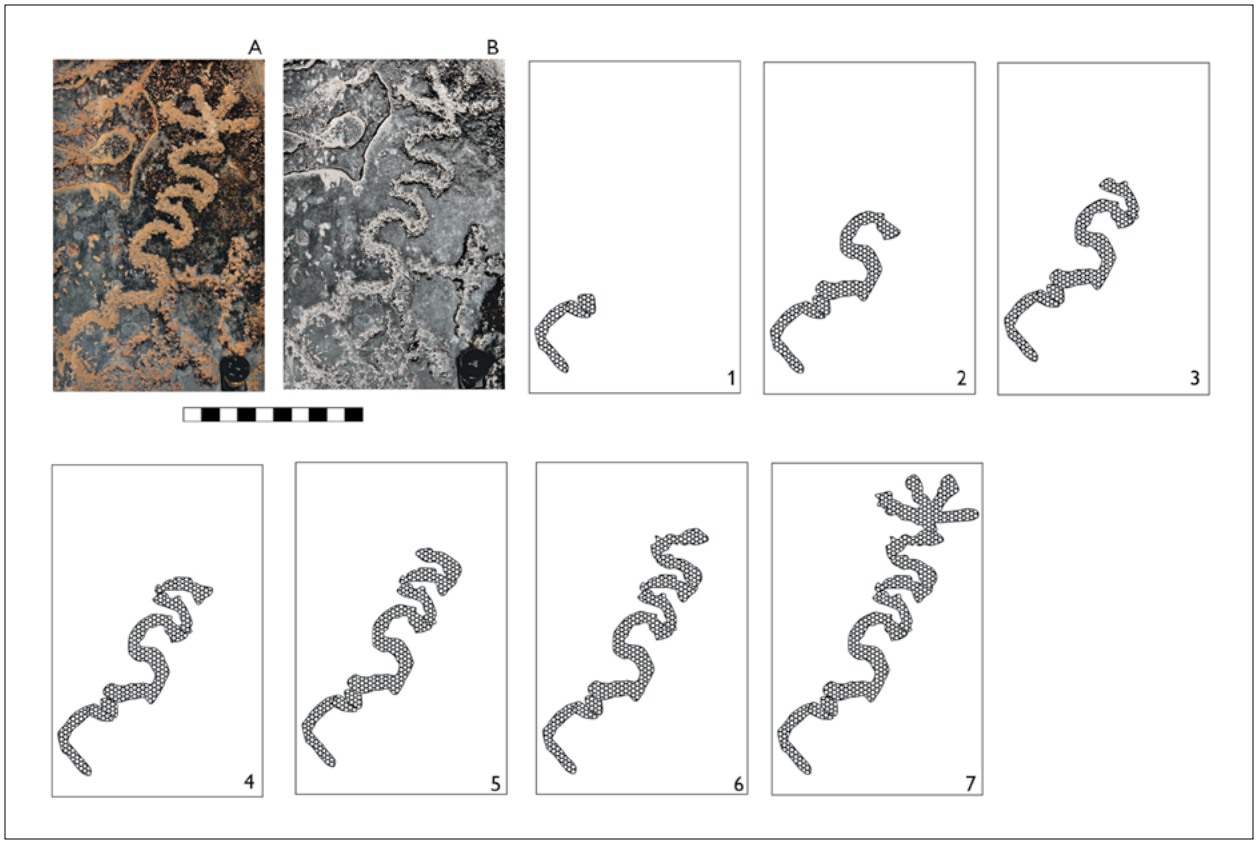


Figura 12. Sequência hipotética de composição a partir do RTI: figura geométrica com percussão direta da Lapa do Posseidon: (A) imagem com cores normais; (B) imagem com aplicação de efeito especular e cor difusa. Fonte: Alcantara (2015).

[10] RTI, ou *Reflectance Transformation Imaging*, é um processo de registro fotográfico seguido por processamento digital que permite a visualização do relevo de uma superfície de interesse, a manipulação de luzes incidentes, a extração de cores, além de simulações de especularidade, luz difusa e outras. Por meio desta técnica, é possível realçar estigmas e outras marcas de produção fundamentais para a análise desenvolvida (Mudge et al., 2010).

[11] 'Picote' designa aqui a marca de cada golpe desferido sobre o suporte, entendendo-se que o picoteamento é uma técnica de sucessivas percussões.

à Lapa do Posseidon, assim como colocar em foco questões pouco discutidas naquele contexto. Entre grupos cronológicos já propostos anteriormente (Ribeiro, 2006), acrescentaram-se outros elementos de caracterização que partiram da formulação de esquemas hipotéticos de sequência gestual a partir de uma análise diacrônica de figuras do sítio. Para um conjunto de grafismos mais antigos na Lapa, foi proposto que parte expressiva dos mesmos, em se tratando de figuras 'biomorfas', seguiam uma sequência baseada em preenchimento-contorno, podendo haver uso de instrumentos e técnicas de picoteamento distintas e com densidade de picotes menor e mais heterogênea (Figura 13). Em contraste com ele, há um conjunto mais recente em que as figuras foram feitas sem contorno, mas optando por densidade de picotes muito alta, e primando por sobreposição intensa dos picotes em um mesmo grafismo (Alcantara, 2015). Juntamente com essas informações, a percepção da ação erosiva e do depósito de sedimento foi crucial, uma vez que o arredondamento das bordas dos picotes e o preenchimento de suas zonas côncavas com sedimento indicam elementos de cronologia associados com o desgaste das gravuras.

As maneiras de se elaborar uma figura são muito recorrentes a certas formas gráficas e aos modos de se ocupar os suportes, além de apresentar coerência com relação às pátinas atuais do sítio. Juntamente com outros elementos de caracterização, pretendeu-se pensar nos conjuntos de forma a delineá-los com maior desenvoltura no que consta à técnica, assim como nos aproximar, de alguma forma, de possíveis experiências gestuais que envolvem outros vestígios arqueológicos (como batedores e cinzéis), o que pode facilitar, em alguma medida, a melhor interpretar esses vestígios líticos.

Elementos referentes à fisicalidade das figuras, como formato dos picotes, profundidade, densidade, concentração e os efeitos tafonômicos sobre elas, foram relevantes no momento de caracterizar e discutir os conjuntos de gravuras. Estes atributos permitiram, até mesmo, propor interpretações a estigmas que não necessariamente fazem parte das figuras, mas que ocorrem nos painéis e podem estar relacionados com os processos de construção das mesmas[12]. Uma análise voltada para a escala das figuras parece produzir informações que nos ajudam a nos aproximarmos mais destas práticas gráficas, pois trazem mais materialidade ao processo de pintura e gravura.

Já em pinturas de alguns sítios de Jequitaí, em Minas Gerais, também podemos observar motivos simples cuja sequência gestual se encontra imbricada em figuras mais 'complexas', à semelhança do que descrevemos anteriormente na Lapa do Caboclo, do Vale do rio Peruaçu. Em alguns casos específicos, como na Lapa do Sol do Curral de Pedras, uma caverna calcária que possui pinturas e gravuras em ao menos duas de suas entradas, há predomínio de um conjunto gestual repetidamente posto em composição e justaposição, particularmente no segundo momento cronoestilístico, dos três lá caracterizados (Tobias Júnior, 2010).

A maior parte das figuras deste momento foi realizada com gestos curtos, tracejados, utilizando-se tinta branca e vermelha, frequentemente compondo bicromias. As figuras inseridas neste momento cronoestilístico são 'geométricas' que predominam à verticalidade, quando localizadas nas paredes. Nestes suportes, figuras 'gradeadas', assim como pectiformes ('pentes'), postas horizontal e verticalmente, foram executadas com a tinta branca espessa, sendo possível observar, na escala do traço, a sequência gestual envolvida em sua composição. Frequentemente, a cor vermelha foi usada para preencher espaços entre traços brancos já realizados, assim como para compor figuras monocrômicas. Aqui, daremos ênfase somente às porções das figuras construídas com a tinta branca.

[12] Vários estigmas, como pequenos pontos de impacto ou pequenas marcas incisas, durante experimentações de picoteamento realizadas, apareceram ao arredor das figuras, e estavam associados ao processo de picoteamento, seja durante a limpeza dos resíduos, seja devido ao impacto do cinzel ou percutor, que arremessava pequenos pedaços de rocha sobre o próprio suporte (Alcantara, 2015).

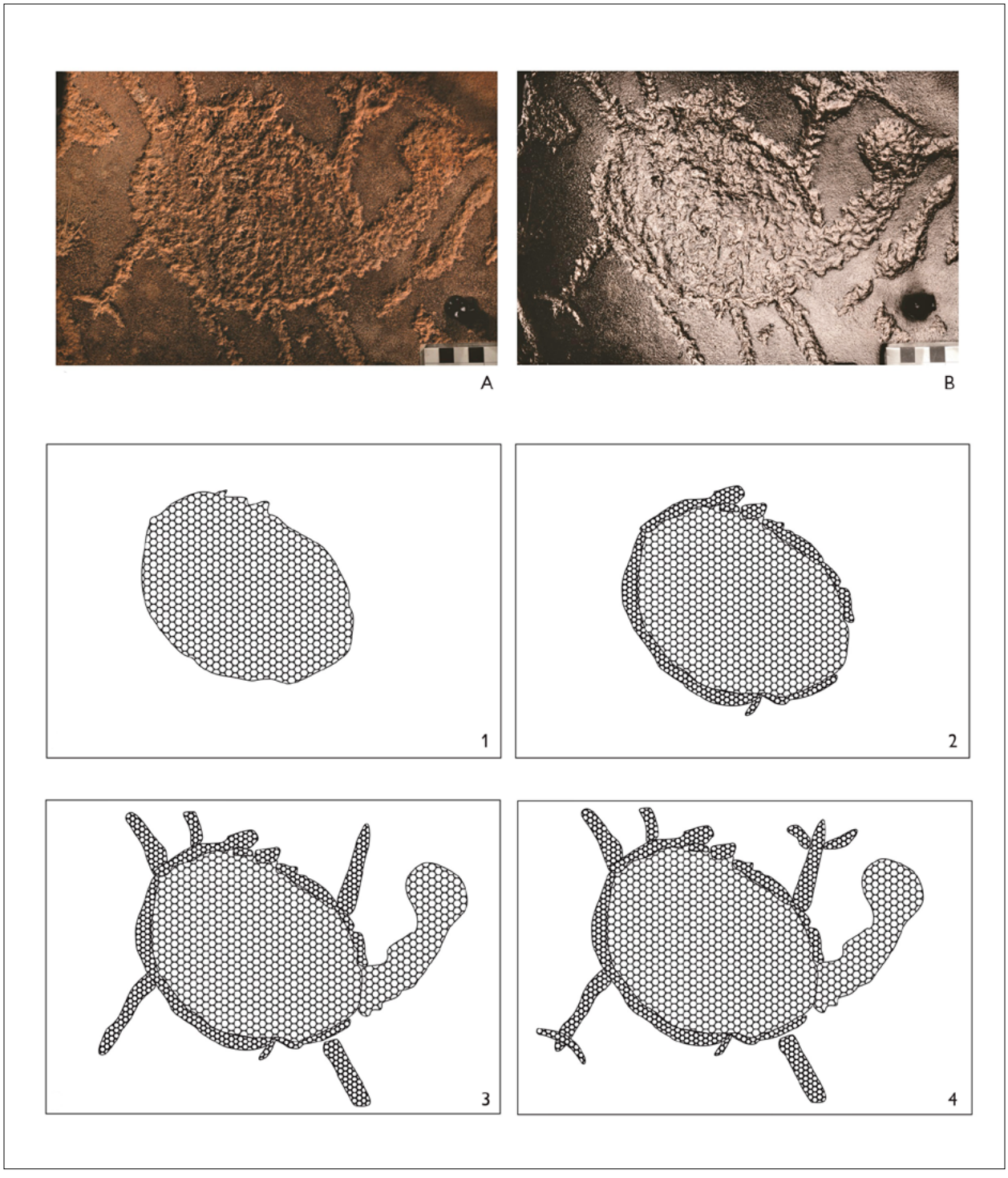


Figura 13. Sequência de composição (indicada pela numeração dos quadros) de biomorfo da Lapa do Posseidon, Montalvânia, estimada a partir do produto do RTI. Imagens obtidas na visualização do RTI, sendo: (A) com cores naturais e (B) com aplicação de efeito especular, ambas com incidência de luz oblíqua. Fonte: Alcantara (2015).

Nas figuras deste momento cronoestilístico, é recorrente a seguinte composição: uma sequência linear de traços brancos curtos é pintada, vertical ou horizontalmente. Da linha resultante, novos traços únicos, perpendiculares a ela, postos em paralelo e distantes entre si, são feitos. Esta sequência resulta na forma de um 'pente', de maior ou menor comprimento (de 10 cm até mais de um metro). No caso das figuras gradeadas, esta sequência foi realizada de maneira justaposta, o que é perceptível durante a análise diacrítica: da repetição da sequência anteriormente descrita, formam-se 'grades', integradas pela justaposição e sobreposição de 'pentes', resultado de uma organização gestual recorrente e ritmada (Figura 14). Em algumas situações, traços são adicionados para finalizar a 'junção' de determinados grupos de traços.

Entendemos ser possível, nestes casos, caracterizar 'blocos' de sequências gestuais, por meio do 'isolamento' de determinados elementos que integram uma figura, conforme cronologia relativa entre cada traço, diferenças e semelhanças na sua direção, entre outros atributos observáveis.

Ainda em Jequitaí, porém em região quartzítica adjacente ao Curral de Pedras, anteriormente citada, coexistem, nos mesmos sítios, figuras já atribuídas às tradições São Francisco e Planalto (Tobias Júnior, 2013). A primeira é caracterizada, principalmente, pela abundância de formas geométricas, enquanto na segunda

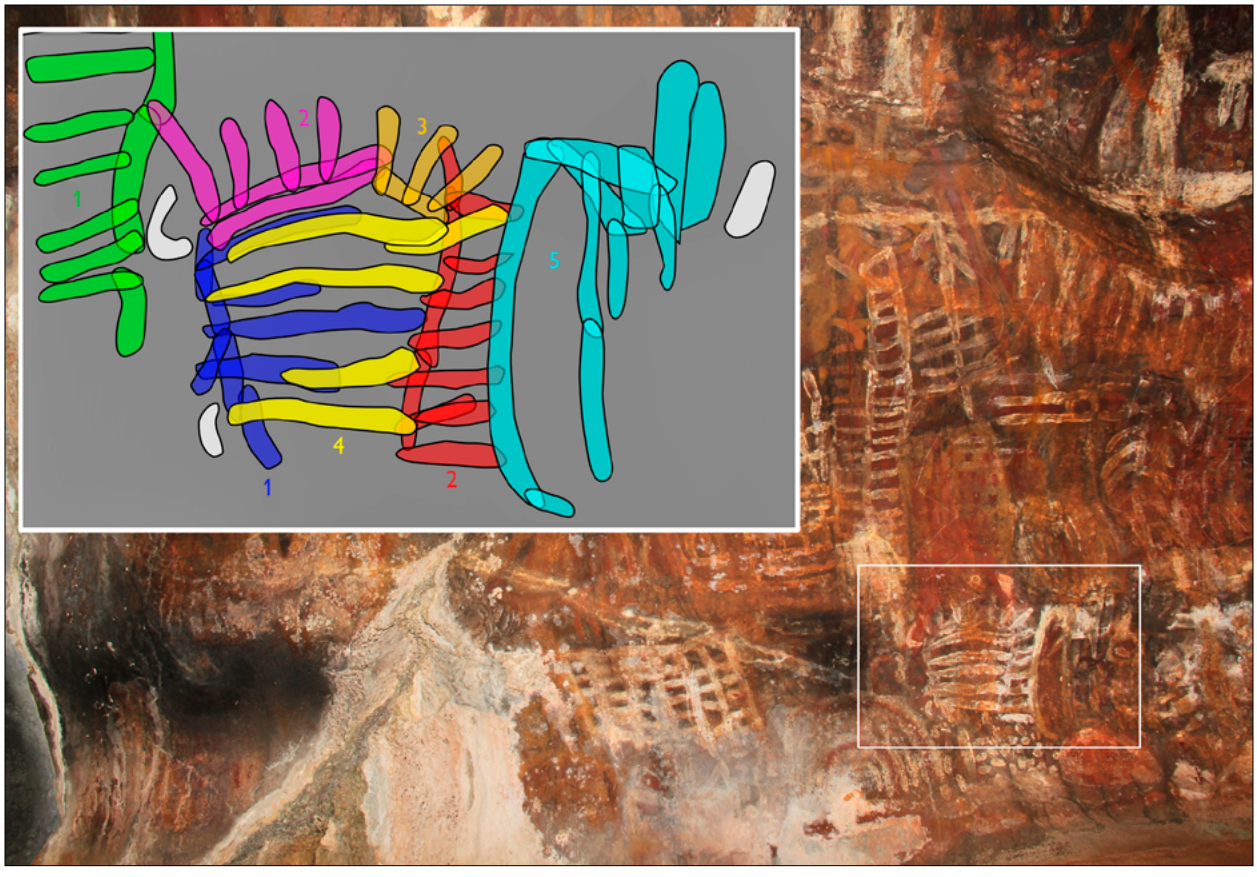


Figura 14. Localização e detalhe do painel I da Lapa do Sol de Jequitaí, em que se exemplifica a sequência gestual de construção de figuras pintadas com tinta branca espessa. Cada cor indica um 'bloco' gestual. Os números representam a posição de cada bloco na sucessão. Isto também é observado na maior parte das figuras semelhantes, inseridas no painel. Autor: Rogério Tobias Júnior (2018).

predominam figuras zoomórficas. No Sítio Lapa do Veado Correndo, inserido na estreita garganta do córrego do Sítio, percebem-se duas figuras cujas formas reconhecíveis permitem separá-las em duas grandes categorias formais: uma zoomórfica e outra geométrica (Figura 15). Uma análise em escala maior permite aproximação a uma possível transversalidade do fazer. O zoomorfo foi realizado segundo um repertório gestual que, de um modo geral, se assemelha àquela composição descrita anteriormente para os cervideomorfos da região de Diamantina, com partes dos traços do contorno sendo utilizadas, por vezes, para compor porções do preenchimento, sendo este feito com a aplicação de traços oblíquos entre si que muitas vezes se cruzam ou se interrompem. Já a figura 'geométrica' foi composta com o entrecruzamento oblíquo e perpendicular de traços, semelhante ao que se observa na zoomórfica, porém em maior densidade e com sequências ritmadas paralelas. Ela não possui contorno perceptível, apenas traços paralelos em uma de suas laterais.

A posição dos traços e da sequência gestual, que compõem cada uma das figuras, permite caracterizar um modo de fazer semelhante na realização dos entrecruzamentos de traços em cada uma, respeitadas suas particularidades. Percebem-se unidades gestuais em algumas partes das figuras, o que oferece a possibilidade de caracterização de soluções parecidas na composição gráfica, e sugere uma transversalidade técnica do fazer que pode extrapolar os limites das categorias classificatórias predominantemente 'formais' – no caso, as assim chamadas tradições Planalto e São Francisco. Nestes termos, uma abordagem enfocada no modo de fazer as figuras pode fornecer elementos analíticos concretos para (re)conhecer compartilhamentos entre conjuntos formalmente distintos.

Se, por um lado, existe a dificuldade de superar a categoria formal usualmente denominada 'geométrica' ou 'grafismos puros', dadas as limitações interpretativas postas e por não serem cognoscíveis aos nossos olhos, podemos, por outro, buscar perceber ordenamentos gestuais coerentes e repetitivos entre si em um determinado conjunto de figuras, entre painéis, sítios e regiões, sem necessariamente priorizar o aspecto formal observável.

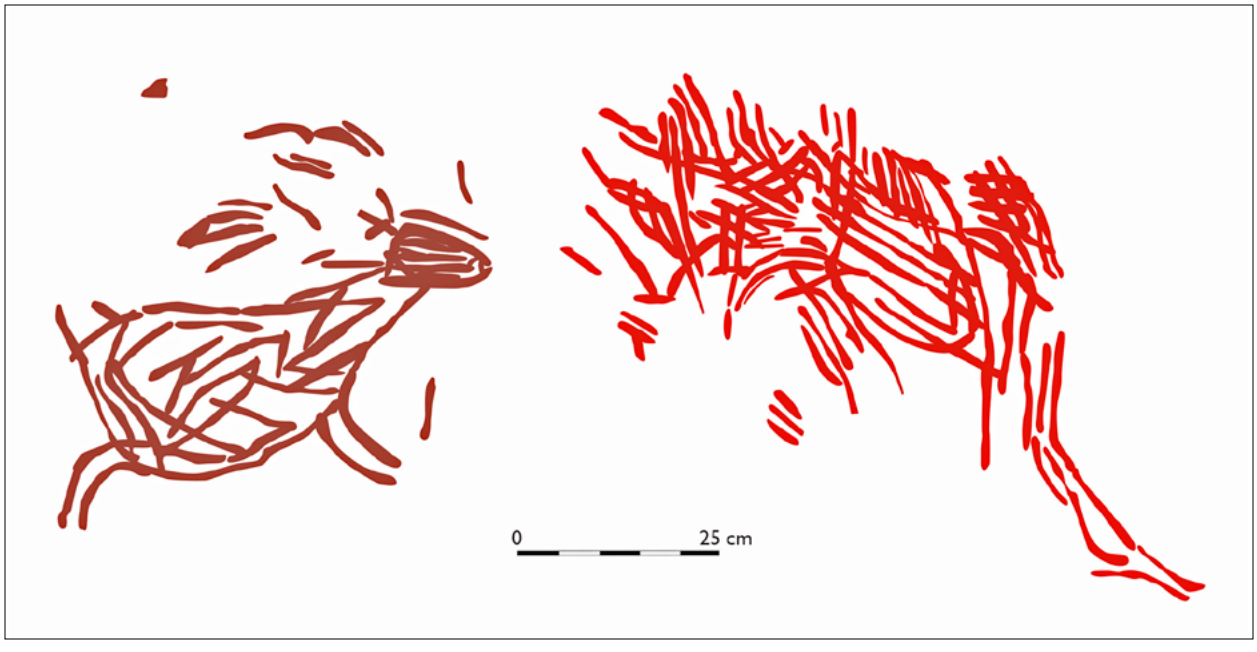


Figura 15. Pinturas do sítio arqueológico Lapa do Veado Correndo, município de Jequitaí, Minas Gerais. Autor: Rogério Tobias Júnior (2010).

PERSPECTIVAS (CONCLUSÕES E CONVITE)

Se optamos por analisar as figuras considerando seu processo de elaboração (o mesmo podendo ser dito para os painéis), temos novas possibilidades de dar sentido a escolhas e atitudes das pessoas autoras. Entendemos que essas escolhas e atitudes são fenômenos construídos coletivamente, e que devem ser objeto de interesse dos estudos de grafismos rupestres. Convivemos com a premente queixa de que nossas análises tradicionais sequer esbarram nas motivações e nos sentidos geradores desse abundante e diverso universo de figuras que povoa os sertões e as serras brasileiras. O avanço em outros aspectos que nos permitam caracterizar comportamentos e percepções (geradoras de ações) das pessoas autoras poderá contribuir substantivamente para ampliar nosso entendimento e reduzir esse distanciamento entre figuras e pessoas que as produziram.

Acreditamos que seja hora de não mais nos restringirmos à forma final como elemento primordial de análise. Nos conjuntos com que vimos trabalhando ao longo dos últimos anos, no Peruaçu, em Diamantina, em Montalvânia e em Jequitaí, focalizar o processo de construção possibilitou-nos efetivamente avançar na descrição/análise de comportamentos das pessoas que grafam, pondo em evidência dimensões relevantes das práticas de pintar/gravar (Ribeiro & Isnardis, 1996-1997; Ribeiro, 2006; Isnardis et al., 2008; Linke, 2008, 2013; Tobias Júnior, 2010, 2013; Câmpera, 2012; Linke & Isnardis, 2012; Alcantara, 2015; Baldoni, 2016).

A dimensão da concepção do que deve/precisa ser um novo grafismo que vai ser composto em um suporte já grafado; a dimensão do gesto de elaboração (longo, curto, fluido, geometricamente rigoroso, golpes precisos, golpes soltos) e de outras escolhas técnicas (como picotear; como congregar os golpes que produzem o picoteamento; como (des)encaixar os traços ao delinear uma pintura; como controlar com precisão a distribuição da tinta); a dimensão relacional da composição de figuras, quando a parede em que se grafa já é/contém uma composição de figuras; essas diferentes dimensões foram e têm sido exploradas em nossos trabalhos – de modo desigual, sem dúvida, mas estimulante – e estamos convencidos de seu grande potencial para inflexões criativas de entendimento das diversas práticas de grafar paredões rochosos, superando o limite da forma final das figuras como unidade de análise.

Outro aspecto pode ser ressaltado entre as possibilidades da abordagem que estamos propondo. A centralidade (ou, ao menos, a relevância) que o fazer teria na produção dos grafismos, cuja possibilidade aqui apontamos, abre uma perspectiva de interlocução com algo que a etnologia brasileira, em especial a etnologia articulada às artes ou artesanatos indígenas, tem colocado: a relevância do processo de produção dos diversos corpos, humanos e artefatuais. Nas filosofias e práticas sociais indígenas, os corpos humanos estão em processo contínuo de produção, não são um dado natural, que se desenvolve a partir de uma tendência imanente. Os corpos humanos são feitos por meio da trama de relações entre pessoas e outros seres agentes do mundo (Fausto, 2001; Viveiros de Castro, 2002; Barcelos Neto, 2002; Velthem, 2003; Lima, 2005; Lagrou, 2007). As etnografias e os esforços de síntese etnológica sobre os fazeres de corpos artefatuais também têm evidenciado a construção desses corpos como espaço/momento/processo de aprendizado, de reflexão e de pensamento; o processo é objeto de apreciação e valorização (Lagrou, 2007, 2013; Velthem, 2003). Modos diversos de fazer produzem efeitos e resultados diferentes, conforme discutimos, podendo ir de eficazes a perigosos, envolvendo frequentemente relações entre as pessoas e outros seres ativos do mundo (Barcelos Neto, 2002; Lagrou, 2007). Nessa perspectiva, o processo de produção é altamente relevante e demanda atenção, compromisso e habilidade da pessoa e das pessoas a ela relacionadas. Nessa medida, tomarmos o processo de produção dos grafismos como relevante para análise, e também como potencialmente relevante em seus contextos de produção (potencial esse que alguns elementos que apresentamos sugere que foi

efetivo), significa aproximarmos o fazer pinturas rupestres dos outros fazeres ameríndios conhecidos.

Estamos sinalizando positivamente no sentido de que os grafismos rupestres indicariam uma continuidade expressiva, uma história profunda – algo que pode e deve ser objeto de um exame e de uma discussão mais densa, que não fazem parte do escopo deste artigo, cuja intenção foi refletir sobre os processos técnicos e tecnológicos tanto do fazer arqueológico sobre os grafismos, como aqueles que parecem, a nós, estar expressos na experiência de grafar. As interpretações etnográficas aqui utilizadas, mais do que exemplos, são possibilidades teóricas alternativas de compreensão e abordagem dos grafismos, e que contemplam aspectos que vão além das formas finais de figuras e painéis.

Tais possibilidades nos permitiram, inclusive, buscar elementos outros para análise dos grafismos, de modo a considerar as relações de diacronia-sincronia e, sobretudo, de dialogia de traços que compõem a elaboração de painéis e figuras.

REFERÊNCIAS

Alcantara, H. (2015). *Escolhas gravadas: técnica e experiência: uma análise das gravuras da Lapa do Posseidon, Montalvânia-norte do Sertão Mineiro* (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Baeta, A., Silva, M. C., & Prous, A. (1992). Organização do espaço pictural nos sítios rupestres da região de Lagoa Santa, MG. In *Anais do Congresso da Associação Brasileira do Quaternário*, Belo Horizonte, 3, 417-430.

Baldoni, R. (2016). *Desenhos entrelaçados: uma análise dos grafismos rupestres da Lapa do Caboclo de Diamantina – MG* (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Barcelos Neto, A. (2002). *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Assírio & Alvim.

Bednarik, R. G. (1998). The technology of Petroglyphs. *Rock Art Research, 15*(1), 23-35.

Calderón, V. (1969). Nota prévia sobre arqueologia das regiões central e sudeste do estado da Bahia. *Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas–publicações avulsas,* (10), 135-149.

Calderón, V. (1983). Nota prévia sobre três fases da arte rupestre no estado da Bahia. *Estudos de Arqueologia e Etnologia,* (1), 5-23.

Câmpera, L. (2012). Sobre o olhar – um exercício de apresentação e discussão do conhecimento produzido sobre grafismos rupestres da região de Diamantina, Minas Gerais. *Revista de Arqueologia, 24*(2), 86-101. doi: 10.24885/sab.v24i2.329

Cavalcanti, A. A. (1986a). *A tradição Agreste: análise de 20 sítios de arte rupestre em Pernambuco* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.

Cavalcanti, A. A. (1986b). A tradição Agreste: estudo sobre arte rupestre em Pernambuco. *Clio–Série arqueológica,* (8), 7-99.

Chanoca, M. (2017). *Tempo, espaço e movimento: uma análise da paisagem e das técnicas envolvidas no fazer gráfico da Lapa do Caboclo (vale do Peruaçu - MG)* (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Fausto, C. (2001). *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Guidon, N. (1989). Tradições rupestres da área arqueológica de São Raimundo Nonato, Piauí, Brasil. *Clio–Série arqueológica,* (5), 5-10.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.

Isnardis, A. (2004). *Lapa, parede, painel: distribuição geográfica das unidades estilísticas de grafismos rupestres do vale do rio Peruaçu e suas relações diacrônicas (Alto-Médio São Francisco, Norte de Minas Gerais)* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Isnardis, A. (2009). Entre as pedras: as ocupações pré-históricas recentes e os grafismos rupestres da região de Diamantina, Minas Gerais (Supl. 10). *Revista do MAE,* 5-194. doi: 10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.2009.113527

Isnardis, A., Linke, V., & Prous, A. (2008). Variabilité stylistique dans la tradition rupestre "Planalto" du Brésil Central: um même ensemble thématique, plusieurs esthétiques. In T. Heyd & J. Clegg (Eds.), *Aesthetics and rock Art III Symposium* (pp. 45-51). Oxford: BAR.

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

Lagrou, E. (2009). *Arte indígena no Brasil*. Belo Horizonte: Editora C/Arte.

Lagrou, E. (2013). Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista. In C. Severi & E. Lagrou (Orgs.), *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas* (pp. 67-109). (Coleção Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: 7 Letras.

Laming-Emperaire, A. et al. (1975). *Grottes et abris de la région de Lagoa Santa, Minas Gerais, Brésil*. (Cahiers d' Archéologie d' Amérique du Sud, 1). Paris: École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales.

Lima, T. S. (2005). *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP.

Linke, V. (2008). *Paisagens dos sítios de pintura rupestre da região de Diamantina-MG* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Linke, V. (2013). *Os conjuntos gráficos pré-históricos do centro e norte mineiros: estilos e territórios em uma análise macro-regional* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Linke, V., & Isnardis, A. (2008). Concepções estéticas dos conjuntos gráficos da tradição planalto, na região de diamantina (Brasil Central). *Revista de Arqueologia, 21*(1), 27-43. doi: 10.24885/sab.v21i1.238

Linke, V., & Isnardis, A. (2012). Arqueologia pré-histórica da região de Diamantina (Minas Gerais): perspectivas e síntese das pesquisas. *Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico, 21*(1), 13-27.

Martin, G. (1997). *Pré-História do Nordeste do Brasil*. Recife: UFPE.

Maturana, H., & Varela, F. (2001). *A árvore do conhecimento*. São Paulo: Pallas Atenas.

Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

Mudge, M. et al. (2010). Principles and practices of robust, photography-based digital imaging techniques. In A. Artusi, M. Joly-Parvex, G. Lucet, A. Ribes & D. Pitzalis (Eds.), *The 11th International Symposium on Virtual reality, Archaeology and Cultural Heritage VAST* (pp. 1-27). [Alemanha]: [Eurographics Association].

Prous, A. (1985). Exemplos de análises rupestres punctuais. *Arquivos do Museu de História Natural, 10*, 196-224.

Prous, A. (1992). *Arqueologia brasileira*. Brasília: Editora UnB.

Prous, A., Lanna, A. L. D., & Paula, F. L. (1980). Estilística e cronologia na arte rupestre de Minas Gerais. *Pesquisas-Série Antropologia,* (31), 121-146.

Ribeiro, L. (2006). *Os significados da similaridade e do contraste entre os estilos de arte rupestre: um estudo regional das gravuras e pinturas do alto-médio rio São Francisco* (Tese de doutorado). Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Ribeiro, L. (2008). Contexto arqueológico, técnicas corporais e comunicação: dialogando com a arte rupestre do Brasil Central (Alto-Médio São Francisco). *Revista de Arqueologia, 21*(2), 51-72. doi: 10.24885/sab.v21i2.251

Ribeiro, L., & Isnardis, A. (1996-1997). Os conjuntos gráficos do alto-médio São Francisco (vale do Peruaçu e Montalvânia) - caracterização e sequências sucessórias. *Arquivos do Museu de História Natural, 17/18*, 243-285.

Tobias Júnior, R. (2010). *A arte rupestre de Jequitaí/MG entre práticas gráficas "padronizadas" e suas manifestações locais: interseções estilísticas no sertão mineiro* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Tobias Júnior, R. (2013). Arte rupestre de Jequitaí/MG: suas relações internas em oposição ao contexto arqueológico do Centro Norte Mineiro. *Revista Espinhaço, 2*(2), 132-146.

Valle, R. (2012). *Mentes graníticas e mentes areníticas: fronteira geo-cognitiva nas gravuras rupestres no baixo rio Negro, Amazônia setentrional* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Velthem, L. (2003). *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assirio & Alvin.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Whitley, D. S., Loubser, J. H. N., & Hann, D. (2004). Friends in low places: rock art and landscape on the Modoc Plateau. In C. Chippindale & G. Nash (Eds.), *The figured landscapes of rock art: loking at pictures in place* (pp. 217-238). Cambridge: Cambridge University Press.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.

Ruralidades indígenas na Amazônia colonial

Indigenous ruralities in the colonial Amazon

Rafael Chambouleyron[I] | Karl Heinz Arenz[I] | Vanice Siqueira de Melo[II]

[I]Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

[II]Universidade Federal do Oeste do Pará. Santarém, Pará, Brasil

Resumo: Este artigo tem por tema a questão da terra e os índios na Amazônia, de meados do século XVII a meados do século XVIII. O objetivo é discutir os processos de expropriação ensejados pela conquista europeia, pensados no tempo e no espaço, e refletir como, para além desta perspectiva, é preciso entender de que maneira os índios coloniais buscaram construir espaços de autonomia por meio da agricultura. Trata-se de mostrar que, se a colonização implicou um processo de apagamento dos espaços e das práticas agrícolas indígenas, os índios conseguiram construir novas práticas ou legitimar novos espaços de produção agrícola, no interior do próprio mundo colonial.

Palavras-chave: Índios. Agricultura. Amazônia colonial.

Abstract: This article addresses the question of land and the Indians in the Amazon region, during the colonial period spanning the mid-seventeenth century to the mid-eighteenth century. The objective is to discuss the processes of expropriation derived from the European conquest, considered in terms of time and space, and also to reflect on how, beyond the perspective of expropriation, one must understand how the colonial Indians sought to carve out spaces of autonomy through agriculture. Here we show that while colonization eliminated indigenous agricultural spaces and practices, the Indians developed new practices and legitimized new spaces of agricultural production within the colonial world.

Keywords: Indians. Agriculture. Colonial Amazon.

Chambouleyron, R., Arenz, K. H., & Melo, V. S. (2020). Ruralidades indígenas na Amazônia colonial. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *15*(1), e20190027. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0027

Autor para correspondência: Rafael Chambouleyron. Universidade Federal do Pará. Avenida Augusto Corrêa, s./n. – Guamá. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (rchambouleyron@gmail.com).

Recebido em 06/03/2019
Aprovado em 17/05/2019

INTRODUÇÃO

Em 1642, o rei de Portugal, Dom João IV, recebia uma carta supostamente escrita por um "principal do Grão-Pará". Nela, o indígena anônimo denunciava os "absolutos, tiranias e potências" das autoridades portuguesas, razão pela qual os "miseráveis índios naturais" se viam "desamparados de toda a justiça e consumidos por tantas vias". Entre as queixas, constavam a escravização desmedida dos índios, as guerras, os trabalhos excessivos nas propriedades dos moradores e as prolongadas jornadas ao sertão. A consequência das opressões dos portugueses acusava o principal, era a fome, por não terem os índios "tempo para fazerem suas lavouras" ("Requerimento...", 1642).

Poucos anos depois, em 1649, Antônio da Costa Marapirão, "índio principal do Maranhão", e diversos outros índios principais escreviam uma carta ao rei, novamente denunciando as tiranias dos portugueses. As queixas eram as mesmas: jornadas ao sertão, guerras, cativeiros, roças dos moradores, "fazendo-nos trabalhar como escravos". Novamente, denunciavam que os moradores não lhes davam "tempo para podermos tratar de nossas lavouras" (Marapirão et al., 1649).

Nas últimas décadas, têm se multiplicado pesquisas sobre o trabalho indígena e sobre os processos que levaram à crescente diminuição da população indígena na Amazônia. Entretanto, pouco ainda se explorou sobre uma questão levantada nas queixas apresentadas pelos principais, com relação ao que a historiografia convencionou denominar de 'índios coloniais' (Spalding, 1970), isto é, os nativos inseridos na sociedade e na economia coloniais. Essa temática diz respeito à terra e aos seus usos por parte dos índios, tema deste artigo.

Já há algum tempo, a literatura arqueológica tem mostrado a centralidade das práticas agrícolas dos índios na Amazônia do período anterior à conquista. Inúmeros indícios remetem à formação, inclusive, de sociedades agrárias na Amazônia, especialmente nas várzeas dos principais rios, por volta do início da era cristã (Neves, 1995, 2006; Schaan, 2009), muito embora a domesticação de várias plantas, como a mandioca, remonte a um período bem anterior (Clement et al., 2015). É cada vez mais evidente à arqueologia a capacidade de manejo de recursos naturais por parte das populações pré-colombianas na Amazônia (Balée, 2013; Neves & Petersen, 2006), bem como a importância de compreensão dessas práticas para entender as próprias lógicas de ocupação e de colonização da bacia amazônica pelas nações europeias.

Entretanto, esta não tem sido uma questão muito debatida entre historiadores da Amazônia. De fato, para a historiografia 'amazonista', um dos principais temas de investigação com relação aos índios coloniais tem sido o do trabalho compulsório (Wright, 1991; Sommer, 2005; Sampaio, 2007, 2012; Guzmán, 2008; Mello, 2009a; Roller, 2010b; C. Dias, 2011, 2014; Bombardi, 2014; Pelegrino, 2015; Chambouleyron, 2016; Bombardi & Prado, 2016; C. Dias, & Bombardi, 2016; Coelho, 2016). Esta perspectiva justifica-se em razão da centralidade dos índios para a formação da economia e da sociedade colonial. À onipresença historiográfica da questão da mão de obra indígena junta-se o problema do território, dada a importância dos indígenas para entender as lógicas do domínio português sobre o vasto sertão amazônico (Farage, 1991; Domingues, 2000; Guzmán, 2006; Safier, 2009; Almeida, 2005; Bastos, 2015; Viana & Pompeu, 2015; Ibáñez Bonillo, 2016). A essas temáticas, acrescenta-se um outro eixo de discussão sobre os índios coloniais que diz respeito ao processo de evangelização dos nativos na região e ao papel que nesse processo tiveram as ordens religiosas (Azevedo, 1930; Leite, 1943; Hoornaert, 1990; Arenz, 2010, 2012; Amorim, 2011; Arenz & D. Silva, 2012; Perdigão, 2013; Matos, 2014; R. Carvalho Júnior, 2016; A. Carvalho Júnior, 2017).

Assim, apesar dos avanços no sentido de aprofundar as múltiplas dimensões da experiência e do protagonismo dos índios coloniais na Amazônia, menos tem sido realizado no que diz respeito ao seu lugar como produtores de uma

paisagem rural amazônica[1]. Curiosamente, nas regiões e capitanias da América portuguesa em que, diferentemente da região amazônica, a mão de obra indígena não teve um papel central, ou pelo menos não tão destacado, ao longo do período colonial, têm surgido trabalhos que exploram a questão indígena a partir do problema da constituição de práticas agrícolas, dos espaços de produção rural e, principalmente, do problema das terras dos índios coloniais, notadamente para a segunda metade do século XVIII (Alveal, 2002; Lopes, 2005; Verazani, 2009; Machado, 2012; Almeida & Moreira, 2012; M. Dias, 2013; Moreira, 2013, 2014; Almeida, 2014; Barros, 2015; Miranda, 2016).

Este artigo tem por tema a questão da terra e os índios na Amazônia, de meados do século XVII a meados do século XVIII. O objetivo é discutir os processos de expropriação ensejados pela conquista europeia, pensados no tempo e no espaço, e refletir como, para além desta perspectiva, é preciso entender de que maneira os índios coloniais buscaram construir espaços de autonomia por meio da agricultura. Não é tarefa fácil, pois sobre essas práticas há apenas fragmentos na documentação, notadamente para o período anterior à metade do século XVIII. O mesmo se pode dizer das técnicas utilizadas pelos índios coloniais.

O presente texto abarca uma territorialidade alargada – a do antigo Estado do Maranhão e Pará – que, em grande parte, se confunde com a atual região amazônica, mas engloba também regiões do atual meio-norte brasileiro (incorporando a parte oriental do Maranhão e o Piauí). Acreditamos que este recorte espacial faz sentido, uma vez que essa província portuguesa, independente política e administrativamente do restante da América portuguesa (o chamado 'Estado do Brasil'), apesar de sua heterogeneidade, sofreu um processo de expansão econômica e territorial a partir de finais do século XVII que teve implicações importantes na reconstrução da paisagem.

Trata-se de mostrar que, se a colonização implicou um processo de apagamento dos espaços e das práticas agrícolas indígenas, os índios conseguiram construir novas práticas ou legitimar novos espaços de produção agrícola, no interior do próprio mundo colonial. Não abordaremos neste texto as práticas agrícolas propriamente ditas dos índios coloniais, dado o já mencionado caráter fragmentado da documentação anterior à segunda metade do século XVIII.

O artigo está dividido em três partes. Em primeiro lugar, examinamos os mecanismos de expropriação dos índios com relação ao tempo do cultivo, a suas terras e a suas práticas agrícolas. Em segundo lugar, analisam-se as formas por meio das quais os índios coloniais se valeram dos espaços coloniais para organizar os seus cultivos, como nas aldeias missionárias, ou como se apropriaram dos mecanismos portugueses de exploração da terra, caso das sesmarias. Em terceiro lugar, examinam-se as informações que remetem ao que poderíamos denominar de uma ruralidade indígena praticamente invisível na documentação.

EXPROPRIAÇÕES

Diversos diplomas régios fazem menção às terras dos índios inseridos na sociedade e na economia coloniais, notadamente os dos aldeamentos missionários, remetendo principalmente ao problema do tempo de trabalho em suas lavouras, queixa recorrente dos próprios índios, como vimos nas cartas citadas anteriormente. Em grande medida, poderíamos dizer, com relação às aldeias missionárias que, como não parecia haver dúvida quanto à necessidade e à legitimidade de suas terras para seu próprio sustento, era necessário regular os regimes de trabalho nelas, razão de conflitos com os moradores e as autoridades portugueses.

No regimento do governador do Estado, André Vidal de Negreiros, que serviu de base para o governo do Estado para o período colonial, determinavam-se regras para a repartição dos índios livres das aldeias missionárias

[1] A ideia de paisagem remete a estudar não somente o impacto da ação humana sobre o ambiente (a paisagem como produto social), mas igualmente o ambiente mediado pela subjetividade humana (não só o mundo que vemos, mas também como o vemos). Ver Cosgrove (1998) e Blanc-Pamard e Raison (1986).

entre os moradores. Pelo regimento, os índios deveriam alternar dois meses de trabalho entre os moradores e dois meses em suas aldeias para o "granjeio de seu sustento"[2].

A principal lei referente aos índios das aldeias missionárias, o Regimento das Missões[3], que teve vigência no Estado do Maranhão e Pará de 1686 a 1755, alterou o modo de repartição dos índios que vigorava anteriormente, estipulado pelo regimento do governador e também por uma lei de 1680[4]. O Regimento das Missões dividia os índios das aldeias em duas partes, uma serviria aos moradores e outra ficaria na aldeia para sustento dos índios e da própria localidade. Os índios serviriam aos moradores por seis meses na capitania do Pará e por quatro meses na capitania do Maranhão. Aos índios que os padres traziam dos sertões era dispensado um regime especial. Durante dois anos não podiam ser repartidos, não só para serem doutrinados pelos padres, mas também "para que [fizessem] as suas roças e se [acomodassem] à terra"[5].

A legislação, evidentemente, não coibia a expropriação que os portugueses faziam do tempo de lavrar dos índios, como já se denunciava em meados do século XVII. Em 1702, o rei determinava, em uma carta ao governador, que as expedições ao sertão só deveriam ser feitas "em tempos tais que se entenda que se não podem escusar". Isso porque convocar os índios para as jornadas sem necessidade urgente seria "desacomodá-los das suas roças e lavouras de que vivem" ("P.ª o gov.or...", 1702).

Poucos anos depois, em nova carta escrita ao governador, o rei advertia que o capítulo do Regimento que determinava que parte dos índios ficasse nas aldeias não estava sendo cumprido. Assim, estavam as "Aldeas desertas de homens", os quais passavam 'anos' longe delas, razão pela qual ficavam "suas mulheres e filhos padecendo fomes e necessidades"[6].

Já entrado o século XVIII, em carta ao governador, o rei censurava a atitude do contratador dos dízimos e do arrematador das carnes da capitania do Maranhão, aos quais se havia concedido 18 índios, respectivamente, para ajudá-los na arrecadação dos tributos e no transporte do gado para açougue. Segundo o monarca, ambos retinham em seu poder os índios por um período maior do que o estipulado, levando-lhes 'todo o tempo'. Com isso, os índios não podiam "acudir às suas lavouras para sustento de suas mulheres e filhos"[7].

Para além do 'tempo' de suas lavouras, os índios foram também expropriados de suas roças, terras e territórios, o que ocorria, notadamente, com os grupos que estavam nas fronteiras da expansão territorial portuguesa no Estado do Maranhão e Pará. Nesse sentido, a expansão era também uma nova reconfiguração das paisagens que os índios haviam construído e reconfigurado muito antes da chegada dos europeus. Assim, a presença dos portugueses desorganizava os espaços das lavouras dos índios nas regiões de fronteira e de expansão.

Exemplar, nesse sentido, foi o processo de expansão e de conquista dos sertões orientais do Estado do Maranhão e Pará, que se iniciou a partir de finais do século XVII, na capitania do Maranhão e na capitania do Piauí (Chambouleyron & Melo, 2013a). Este movimento alternou conflitos com os índios da região, considerados

---

2 Ver "Regimento de André Vital de Negreiros", 14 de abril de 1655 (citado em Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará, 1902, Vol. 1, p. 41).

3 Sobre o "Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa", ver Mello (2009b).

4 Ver "Provisão sobre a repartição dos Índios do Maranhão e se encarregar a conversão d'aquella gentilidade aos Religiosos da Companhia de Jesus", 30 de abril de 1680 (citado em Anais da Biblioteca Nacional, 1948, Vol. 66, pp. 51-56).

5 "Regimento das Missoens", 21 de dezembro de 1686 (citado em Leite, 1943, pp. 372-375). Essas disposições foram depois modificadas várias vezes.

6 "Para o Governador Geral do Estado do Maranhão", 15 de junho de 1706 (citado em Anais da Biblioteca Nacional, 1948, Vol. 66, p. 282).

7 "Para o governador do Maranhão. Sobre que se ordena ao Governador que constando-lhe que os Contratadores dos Dízimos e Marchantes não uzão de Indios para o ministério que lhe forão concedidos, o faça emendar", 27 de maio de 1718 (citado em Anais da Biblioteca Nacional, 1948, Vol. 67, p. 155).

um empecilho para a presença dos portugueses, e a doação de terras aos moradores, principalmente para a criação de gado (Medeiros, 2000; Chambouleyron & Melo, 2013b; M. Silva, 2016; Melo, 2017; Roland, 2018).

A guerra pela chamada 'desinfestação' dos sertões para a expansão do gado, bem como a escravização de índios por meio da 'guerra justa' eram os temas principais da correspondência entre moradores, autoridades e o reino por ocasião desse movimento. Entretanto, na documentação produzida no quadro da administração portuguesa, a roça e a lavoura apareciam com frequência.

Significativamente, os conflitos contra os índios, que se iniciam na capitania do Maranhão, tinham como principal justificativa justamente a destruição, por parte dos índios, das lavouras e dos currais dos poucos moradores que haviam se aventurado por aqueles sertões. Segundo o padre jesuíta João Felipe Bettendorff, em relato sobre um dos primeiros conflitos, ocorrido em 1691, os habitantes dos rios Itapecuru, Munim e Mearim queixavam-se de que os índios "lhes furtavam os mantimentos de suas roças" (Bettendorff, 1990, p. 514). Na Junta que se fez para a aprovação dessa guerra, Francisco da Silva Barbosa, soldado experiente naqueles sertões, denunciava especificamente as nações Cai-Cai e Guarati, que andavam "sempre a corso, destruindo todas as roças e fazendas"[8]. A destruição das roças dos portugueses era evidentemente carregada de um aspecto simbólico importante.

Certamente, ela implicava, por parte dos índios, uma estratégia de guerra que permitia minar o sustento dos brancos, inclusive de suas tropas, que se valiam das roças dos sítios portugueses espalhados pelo sertão para a sua manutenção. Aliás, os próprios portugueses adotaram essa estratégia. Por volta da década de 1720, o coronel Garcia d'Ávila, pertencente a uma das mais antigas famílias portuguesas que invadira inicialmente os sertões do Piauí, a partir dos anos 1670, queixava-se dos ataques do "gentio bravo" nessa capitania, "destruindo as fazendas de gado que nela se achavam". Por essa razão, decidira fazer frente aos índios à sua custa, sob o comando do sargento-mor Francisco Xavier de Brito, "para assaltar o dito gentio e lhe destruir as suas roças de que facilmente podia seguir sua total ruína" ("Requerimento...", 1724).

A destruição das roças, tal qual faziam os próprios portugueses, poderia significar, por parte dos índios, a negação da presença portuguesa que, por meio justamente da lavoura e também do gado, era percebida como duradoura. Nos anos 1750, a região ao sul da capitania do Maranhão, conhecida como Pastos Bons, começou a ser povoada pelos portugueses, com seus gados e roças. Entretanto, em razão dos constantes ataques dos índios, escreviam os moradores, os próprios portugueses ainda não tinham "povoações, nem casas permanentes e fixas", nem mesmo uma igreja, mas apenas uma "pequena capela coberta de palha". Em uma devassa sobre esses conflitos, mandada fazer pelo ouvidor-geral do Maranhão, em que se relatavam os males padecidos pelos moradores, um deles, Antônio de Azevedo, chegou a afirmar que, em uma fazenda no rio Itapecuru, os índios "arrancaram toda a mandioca das roças não deixando sustento algum ao morador da fazenda" ("Requerimento...", 1750).

Dificilmente, poderemos saber o significado que os índios atribuíam à relação entre a roça e a presença dos brancos. Entretanto, para os portugueses, a relação entre roça e 'civilização' era clara. Já na década de 1660, referindo-se aos rios do Maranhão, o ouvidor Maurício de Heriarte classificava os índios daqueles sertões como "todos de corso", pois não tinham "casas, aldeias, nem roças" (Heriarte, 1874, p. 12). O soldado Barbosa, já mencionado, afirmava que os Cai-Cai e os Guarati, aqueles que danificavam as lavouras dos portugueses, "nunca quiseram aldear-se, nem [fazer] roças". Significativamente, os índios que destruíam roças

[8] O auto da junta está incluído em: "Consulta..." (1693).

não faziam roças. Essa foi certamente outra forma de expropriação, de natureza simbólica, que, no processo de construção do inimigo e do indígena hostil, lhe negava a sua capacidade de transformar a paisagem[9]. Ideia semelhante tinha o padre Bettendorff, para quem os Cai-Cai andavam "continuamente pelas suas terras, sem estar de assento em uma paragem, servindo-lhe de agasalho o lugar onde acha mais com que fartar a barriga". Oposta era a situação das nações Guaná e Guaxinaré, que eram "mais brandas e aptas para serem domesticadas, e tinham suas aldeias com suas lavouras estáveis" (Bettendorff, 1990, p. 509).

Paradoxo correspondente era compartilhado por outras autoridades. Segundo o governador João da Maia da Gama, por ocasião da pacificação dos chamados índios Barbados, uma vez acertadas as pazes, eles "depuseram logo as armas" e começaram a oferecer mandioca, antas, porcos do mato e bolo aos soldados. A tropa de guerra permaneceu, então, três dias na aldeia dos índios, que era composta por "280 casas e dizem que cada uma tinha dois ou três moradores". Além disso, de acordo com Maia da Gama, estes índios "plantam roças, comem delas, e se sustentam do milho e da mandioca", além de comerem porcos e caça do mato sem "vagarem pelo sertão nem dormirem fora das suas casas" (Gama, 1726). Repetia-se aqui, na percepção dos portugueses, a dimensão positiva da agricultura, inclusive como potencialidade redentora dos índios.

Não há dúvida, como argumenta Maldi (1997), que os europeus foram incapazes de "formular qualquer identificação territorial nativa diante do espaço misterioso que ficou conhecido como 'sertão' ou, mais remotamente, 'mato'" (p. 191). Entretanto, essa negação simbólica da lavoura dos índios nos espaços de expansão colonial podia contrastar com a realidade de um território marcado pela paisagem indígena. Se a construção do inimigo implicava opor índios de roça a índios que vagavam pelos matos e destruíam as lavouras dos moradores, há outros indícios na documentação[10]. O próprio caso dos Barbados, já mencionado, é sinal disso. Quando os portugueses fizeram as pazes com eles, a representação transformou-se e os Barbados tornaram-se sedentários e lavradores. Ora, em outras ocasiões, os portugueses reconheceram e se valeram justamente das sementeiras de seus inimigos para sobreviver no sertão, notadamente por ocasião das guerras que se travaram ao longo da primeira metade do século XVIII.

Em uma das guerras contra os Guanaré, que contava com o apoio dos agora aliados Cai-Cai, vendo a chegada da tropa, os índios se 'embrenharam' no mato. Marchando em direção à aldeia dos Guanaré, a encontraram queimada pela ação de outros índios, da nação Aranhi, "nossos inimigos também" (mas que depois seriam pacificados). Segundo relato do governador, os portugueses permaneceram na aldeia dois dias, "aproveitando-se do milho que tinham os Guanaré já espigado e de algumas galinhas que tinham deixado" (Gama, 1726). Já em um conflito contra os Barbados, em razão da morte de um padre jesuíta, alguns anos antes, conforme relato do ouvidor-mor, a tropa teria caminhado por cerca de dois meses, encontrando diversos grupos hostis. Prosseguindo a jornada, a tropa chegou a uma aldeia dos índios, onde aproveitou para se alimentar "com as frutas de suas plantas e lavouras" (Ripado, 1720).

APROPRIAÇÕES

Se, nas fronteiras da expansão colonial, os índios eram expropriados física e simbolicamente de suas terras, e muitas vezes espoliados da produção delas, as áreas já

[9] A respeito da construção da imagem de um indígena hostil, ver Amoroso (1992, pp. 304-306), Perrone-Moisés (1993), Puntoni (2002, pp. 49-87), Pompa (2003, pp. 221-293), G. Marques (2014) e Carvalho (2014, pp. 141-157). Para uma perspectiva mais ampla, ver Pagden (1988) e Pocock (2005, Vol. 4, p. 157-180).

[10] A história desse inegável processo de violenta expropriação real e simbólica não pode nos afastar da necessidade de inquirir sobre a complexa compreensão que poderiam ter os portugueses das terras e dos territórios indígenas, para além apenas de espaços a serem tomados. Não há dúvida de que há aqui um campo de trabalho a ser aprofundado. A esse respeito, ver Banner (2005, pp. 10-48).

'pacificadas', como a região próxima a Belém, foram aos poucos experimentando uma rearticulação dos espaços rurais dos índios e a criação de novos lugares de produção agrícola[11].

Examinemos, em primeiro lugar, os aldeamentos missionários, lugares construídos tanto pelos religiosos quanto pelos próprios índios aldeados.

ALDEAMENTOS

Em 1680, a Coroa promulgou uma lei que, embora tenha se tornado caduca depois de um levante na cidade de São Luís, em 1684, estabeleceu um princípio de domínio das terras por parte dos índios coloniais. Essa provisão de 1680 buscava resolver o grave problema da mão de obra dos moradores, apostando na importação de africanos ao Estado do Maranhão e Pará e também no aumento das aldeias missionárias espalhadas pelos sertões do Pará e Maranhão. Para isso, a Coroa confiava aos padres da Companhia de Jesus a tarefa de trazer novos índios para as aldeias já estabelecidas, bem como a criação de novas. Os índios dessas aldeias, considerados livres, seriam repartidos pelos moradores para trabalhar em suas lavouras e casas, como já mencionamos.

De acordo com a provisão, para conservar os índios nas aldeias missionárias, determinava-se que nelas eles eram "senhores de suas fazendas", não podendo as terras lhes serem tomadas. Mais ainda, o governador determinaria "lugares convenientes para neles lavrarem e cultivarem", de onde não poderiam ser mudados, nem obrigados a pagar "foro ou tributo algum das ditas terras". Além disso, na concessão de terras em sesmaria a "particulares", ou seja, a moradores, reservar-se-ia sempre o "prejuízo de terceiros" em favor dos índios[12]. Essa determinação não foi abolida pelo Regimento das Missões, de 1686[13].

Apesar de as aldeias missionárias na Amazônia serem, na verdade, tributárias de uma tradição já estabelecida no território português da América, desde meados do século XVI, a determinação ora mencionada, ao que tudo indica, voltava-se especificamente ao Estado do Maranhão e Pará. Entretanto, não se tratava de decisão inédita, pois, como mostrou Perrone-Moisés (2000), a Coroa emitiu ordens semelhantes relativas à América portuguesa, antes e depois da provisão de 1680.

Por alvará de 23 de novembro de 1700, por exemplo, determinava-se que, a cada aldeia do Estado do Brasil, dever-se-ia dar uma légua de terra em quadra, "para sustentação dos índios e missionários". A terra era para a aldeia e "não para os missionários", porque ela "pertence aos índios"[14]. O que chama a atenção com relação à provisão relativa ao Estado do Maranhão e Pará é o fato de que, embora se determinasse que o governador deveria designar lugares para lavoura dos índios das aldeias, em momento algum se explicitava a ideia de uma concessão de terra, nem se estipulava o tamanho da terra, como na lei ora citada relativa ao Estado do Brasil.

Perrone-Moisés (2000) nota, inclusive, que é somente na provisão de 1680 que se "menciona expressamente o Direito Natural dos índios às suas terras" (Perrone-Moisés, 2000, p. 115), uma vez que a ordem se refere ao "direito dos índios primários e naturais senhores delas [as terras]"[15]. Em geral, a historiografia não tem dado importância devida

[11] Diferentemente ocorreu em terras de Castela, com um processo de regularização fundiária que tem início em finais do século XVI, com múltiplas consequências até o século XVIII. Sobre o vice-reinado do Peru, ver Glave (2008, 2014). Para o caso da Nova Espanha, ver Carrera Quezada (2015).

[12] Ver "Provisão sobre a repartição dos Índios do Maranhão e se encarregar a conversão d'aquella gentilidade aos Religiosos da Companhia de Jesus", 30 de abril de 1680 (citado em Anais da Biblioteca Nacional, 1948, Vol. 66, p. 53).

[13] Ver "Regimento das Missoens", 21 de dezembro de 1686 (citado em Leite, 1943, Vol. 4, pp. 374-375). Ver também Monteiro (1994, p. 203).

[14] Ver "Alvará", 23 de novembro de 1700 (citado em Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará, 1917, Vol. 39, pp. 519-520).

[15] Ver "Provisão sobre a repartição dos Índios do Maranhão e se encarregar a conversão d'aquella gentilidade aos Religiosos da Companhia de Jesus", 30 de abril de 1680 (citado em Anais da Biblioteca Nacional, 1948, Vol. 66, p. 53). A referência explícita ao direito natural se deve ao papel do padre Antonio Vieira, na elaboração da lei, e à influência da obra de Juan Solórzano, em sua atuação.

às diferenças e matizes da legislação referente ao Estado do Maranhão e Pará e ao Estado do Brasil. A comparação entre a legislação indigenista (e da legislação em geral) das duas províncias portuguesas na América portuguesa é tema que ainda aguarda maior reflexão, e tem sido obliterado pela insistência da historiografia luso-brasileira de tomar o atual Estado nacional como quadro a partir do qual se analisa o passado[16].

Em grande medida, a provisão de 1680 legitimava a posse da terra por parte dos índios coloniais, ou seja, aqueles considerados livres, estabelecidos há mais tempo nas aldeias missionárias, e que se valiam das roças para seu sustento. Como dissemos, a provisão não parecia indicar a necessidade de os índios pedirem a concessão das terras que cultivavam nas aldeias missionárias para seu sustento, nem de lhes serem concedidas essas terras pelas autoridades. As terras a eles designadas para o cultivo eram simplesmente deles, como senhores, e isentas de qualquer encargo ou prestação.

No caso do Estado do Maranhão e Pará, em alguns episódios de doação de terras a moradores, nota-se a existência de uma terra de aldeia que devia ser respeitada, sem que se mencione o termo 'sesmaria'. Parecia ser esse o sentido da condição estabelecida em uma carta de data e sesmaria dada a Domingos Dias Guedes, na capitania do Pará, em 1723. A concessão da terra que já ocupava havia nove anos era dada "sem prejuízo de terceiro, nem dos índios da aldeia de Maracanã"[17]. A aldeia de Maracanã era missionada pelos jesuítas e tinha um papel fundamental, pois os índios dela eram responsáveis pela produção de sal na capitania (Nobre, 2017). Certamente, essa era uma razão a mais para que a terra da aldeia fosse explicitamente preservada na concessão. Anos mais tarde, Estêvão Cardoso de Ataíde requeria, no rio Maroari, as terras de seu "antecessor", confinantes "à Tapera da aldeia do principal Luís Tacaó", e situada em um lugar onde dizia que "não prejudicava pessoa alguma", certamente uma referência aos índios e sua aldeia ("Sesmarias", 1737).

A salvaguarda de suas terras (futuras) parecia ser justamente o objetivo do capitão Brás "e mais índios" que viviam no rio Curuçá. Em 1725, solicitavam eles uma sesmaria ao governador, alegando que, "por uma provisão especial de Sua Majestade como por um capítulo do Regimento", tinham sido "deputados pelos antecessores Vossa Senhoria para serviço do colégio dos religiosos da Companhia de Jesus [em Belém]". Entretanto, os padres não tinham terras próprias na região. Os índios, por sua vez, não podiam "impedir aos brancos que se vão apossando de todas as capazes de lavouras em grave detrimento seu". Por essa razão requeriam duas léguas de terra ("Sesmarias", 1737).

O caso do capitão Brás e dos demais índios é certamente interessante. A alegação de que tinham sido alocados para servir aos padres jesuítas pode ser entendida como uma estratégia para invocar a lei de 1680, já que as terras das aldeias, ou dos índios sob administração dos padres, poderíamos até dizer, pelo menos na letra da lei, não poderiam ser tocadas. Isso certamente reforçaria o argumento favorável para a concessão da terra, que foi finalmente dada pelo governador[18]. Estariam os índios e seu capitão Brás querendo se igualar a índios de aldeia missionária, para ter garantido o senhorio de suas terras? A concessão da terra pelo governador os reconhecia como índios que não pertenciam a uma aldeia missionária, que, em princípio, não precisavam requerer sesmarias? Pelo que anunciavam, a expansão dos interesses portugueses nessa região ao norte de Belém estava claramente fechando o cerco sobre eles. Conheceriam estes índios além da lei de 1680 e do Regimento de 1686, próprios do Estado do Maranhão e Pará, o alvará de 1700 para o Estado do Brasil?

Para além do problema da posse das terras de aldeias, que recebeu maior atenção da historiografia, as aldeias missionárias como espaço de produção e de

[16] A esse respeito, ver Wright (1999, p. 304).
[17] Concedida em 6 de julho de 1723; confirmada em 17 de maio de 1724 (citado em [Carta], 1723, ff. 18v-19, Livro 127).
[18] Concedida em 27 de setembro de 1725 (citado em "Sesmarias", 1725).

ressignificação de práticas agrícolas dos índios ainda não foram devidamente estudadas.

No que diz respeito ao Estado do Maranhão e Pará (e também ao restante da América portuguesa), a historiografia tem se voltado para esses lugares notadamente a partir de diversos e inovadores enfoques: a conversão, a ressignificação das tradições indígenas, a criação de espaços complexos e multiétnicos, as aldeias como espaço de prática política por parte dos índios, os conflitos com os missionários, o papel dos religiosos. Pouco sabemos sobre as dinâmicas de produção das aldeias de índios livres, das tradições agrícolas e de sua ressignificação, tratando-se notadamente de espaços multiétnicos[19]. Ignoramos as diferenças das formas de cultivo entre as aldeias alocadas em diferentes ordens missionárias (jesuítas, franciscanos de Santo Antônio, franciscanos da Piedade, mercedários e carmelitas), espalhadas por um vasto e heterogêneo território.

Algumas informações, contudo, podem ser encontradas; além disso, dados sobre o período imediatamente posterior à transformação das aldeias missionárias em vilas podem ser de muito interesse.

Um documento produzido nos anos 1730 ("Calculo", 1734), provavelmente durante o governo de Alexandre de Sousa Freire, e que tinha por objetivo revelar o quanto os missionários das diversas ordens se esquivavam do pagamento dos dízimos, possui referências indiretas ao cultivo das aldeias dos padres. Além de computar a produção das fazendas e dos currais de jesuítas, carmelitas, franciscanos da Piedade e de Santo Antônio, e mercedários, no Pará e no Maranhão, e a extração das drogas do sertão a mando dos padres, o documento lista algumas aldeias e o que os padres mandavam produzir nelas. Apesar de não conter muitos detalhes sobre a produção (e nenhuma informação sobre os modos de cultivo), este documento, produzido claramente por um opositor dos religiosos, permite ao menos vislumbrar a produção econômica das aldeias missionárias.

As primeiras aldeias descritas são as dos jesuítas. O documento inicia detalhando que os índios de várias missões, como a do Caeté, de Maracanã, dos Tupinambás e de Muribira, produziam mandioca (na verdade, 'farinha'), algodão, milho, arroz, legumes, feijões, 'outros legumes' e criações. A partir da sétima aldeia, o texto se limita a citar algodão e os 'mantimentos referidos'.

Já na aldeia do Una, os 'poucos índios' só lavravam 'para o seu sustento', segundo o documento. A referência a farinha, a algodão e também a casas de fabricar canoas é significativa. Isso porque os fios de algodão circularam como moeda no Estado do Maranhão e Pará até finais da década de 1740 (Lima, 2006). Já a farinha era a base da alimentação (Cruz, 2011) e as canoas, o meio de transporte por excelência (Ferreira, 2016). O documento, deste modo, buscava salientar como, por meio da produção agrícola e artesanal das aldeias sob seu governo 'temporal, político e econômico', os padres da Companhia conseguiam amplas vantagens nas dinâmicas econômicas propriamente amazônicas.

A descrição das aldeias dos carmelitas e dos demais missionários não é muito distinta. Na verdade, no caso das aldeias missionárias, o documento busca enfatizar a quantidade de índios em cada aldeia. Mais do que a produção agrícola, interessa mostrar como os índios eram enviados ao sertão pelos religiosos, para colher as drogas do sertão, de onde tiravam enormes lucros, ao evitar o pagamento dos dízimos[20]. A produção por meio do cultivo da terra não parecia, assim, ter grande importância. Mais ainda, os índios das aldeias aparecem, na verdade, como inteiramente subordinados aos padres. Nos primeiros registros, é recorrente a expressão "estes [os índios] ocupa o missionário em lavrar". Como se os próprios indígenas não plantassem para si e suas famílias das aldeias, mas só

[19] Exceção é o trabalho de Ravena e Acevedo Marin (2013), que argumentam a respeito da complementaridade das atividades agrícolas e extrativistas das aldeias missionárias.

[20] Sobre o problema do pagamento dos dízimos e a Companhia de Jesus, ver Neves Neto (2013, pp. 111-54).

para os interesses dos missionários. Mais uma vez, os índios eram espoliados simbolicamente de seu próprio trabalho e das suas terras, ao se afirmar que nem mesmo para si trabalhavam (a não ser os 'poucos índios' da aldeia do Una) ("Calculo", 1734).

Informação mais detalhada pode ser encontrada em outros fundos, para o período imediatamente posterior ao fim do governo temporal dos missionários nas aldeias de índios, determinado em uma lei de 7 de junho de 1755 (A. Silva, 1830).

O livro de inventário da refundação de aldeias missionárias em vilas e lugares, na capitania do Maranhão, processo que se inicia em 1757, permite traçar um panorama das roças e dos instrumentos existentes nas antigas aldeias. No inventário da antiga aldeia de Maracu (depois, vila de Viana), que tinha sido administrada pelos padres da Companhia, entre diversos espaços de produção, constava uma "roça velha em ser, e o que nela se buliu, replantado em partes"; também "outra roça grande em ser, feita o ano passado"; além de uma "casa de forno com sua roda e preparos para fazer farinhas", e um "curral de gado vacum e cavalar" ("Registro...", 1757). Já no Pará, na ilha do Marajó, no novo lugar de Mondim, antiga aldeia de São José dos missionários franciscanos de Santo Antônio, o diretor listava 855 alqueires de farinha, referentes à produção de 1758, da qual se pagariam 42 alqueires de dízimo (na verdade, o dízimo era de cinco porcento) ("Do director...", 1759).

A tomada dos bens de Maracu, no Maranhão, e as informações referentes a Mondim, no Pará, integram, no contexto das reformas pombalinas, o processo de substituição do Regimento das Missões pelo Diretório dos Índios, que apenas mencionaremos aqui. Movida pela intenção de integrar os índios da Amazônia na sociedade colonial, sem o intermédio dos religiosos, esta nova lei pretendeu transformar o indígena em colono, perito em agricultura e profissões afins. As antigas aldeias missionárias seriam transformadas em vilas, sob a direção de um Diretor (Ângelo-Menezes, 1999; Sommer, 2000; Souza Junior, 2012; Sampaio, 2012; Roller, 2014; Coelho, 2016). O parágrafo 16 inaugura uma sequência de determinações referentes a como os diretores deveriam aproximar os índios do comércio e da agricultura, "estes dois virtuosos, e interessantes fins" ("Directorio…", 1758, p. 8). De fato, as prescrições que seguem destacam constantemente a importância do trabalho nas roças, tanto para o autoconsumo como para a produção de excedentes, a fim de abastecer mercados externos às povoações. O parágrafo 23 é o mais explícito, pois dispõe que

> . . . além das roças de maniva, serão obrigados os índios a plantar feijão, milho, arroz, e todos os mais gêneros comestíveis, que com pouco trabalho dos agricultores costumam produzir as fertilíssimas terras desse país; com os quais se utilizarão os mesmos índios; se aumentarão as povoações; e se fará abundante o estado . . . ("Directorio…", 1758, pp. 10-11)[21].

Esta transformação dos índios aldeados em agricultores emancipados, reafirmando a compreensão de que constituíam agentes-chave do desenvolvimento da região, não é exatamente uma novidade, exclusiva do Diretório dos Índios, mas representa, antes, uma continuação de uma prática que, desde o início da presença portuguesa, visava o atrelamento da mão de obra indígena à conquista e à colonização da região. Neste processo, no entanto, muitos conceitos e usos indígenas referentes ao modo de trabalhar a terra e produzir alimentos mantiveram-se vivos.

Para o período anterior ao Diretório, as crônicas não falam das aldeias missionárias exclusivamente enquanto espaços compactos, estruturadas de forma retilínea, ideais para instaurar um regime de confinamento, mas evocam também sítios distantes e dispersos. Em um relatório da visitação feita em 1658-1659, conhecido como "Visita", o superior Antônio Vieira recomenda que padres em visita a aldeias afastadas, sem missionário

[21] Sobre as roças dos índios durante o Diretório, ver Sommer (2000, pp. 123-31).

residente, "procurarão os doentes, que houver nelas, mas também os que estiverem pelas roças, mandando-os logo, tratando do seu remédio espiritual"[22]. A prática dos índios – cristianizados ou não – de fazer roças em sítios afastados reaparece na documentação missionária a respeito dos aldeamentos.

O padre Bettendorff fornece dois exemplos a esse respeito. Na carta ânua de 1671, o jesuíta luxemburguês descreve seus encontros e as suas negociações, feitos com dois grupos indígenas, os Nhunhum, do Xingu, e os Aruaqui, do Tocantins, que procuraram aldear-se. De acordo com o padre, os primeiros fugiam dos ataques de vizinhos inimigos e os segundos das incursões de caçadores de escravos "de São Paulo". A missiva aponta que, enquanto os Nhunhum exigiram uma averiguação prévia das condições do aldeamento, mediante o envio de emissários, os Aruaqui reclamaram logo a atribuição de "terras perto do rio", isto é, do solo mais fértil. As reivindicações incisivas indicam que os índios tinham bons conhecimentos acerca dos objetivos e dos métodos dos missionários, apesar de o padre Bettendorff insistir em interpretar o proceder de ambos os grupos como apego filial e o desejo de "tornar-se filhos de Deus e dos padres"[23].

Décadas depois, o missionário João Daniel confirmou essa prática contínua dos índios de fazer suas roças em sítios escolhidos conforme e em vista de seus hábitos e usos tradicionais:

> . . . resta agora saber a praxe que usam [os índios] no cultivo das suas terras, o que fazem desta maneira: logo cada um busca fora da povoação mais ou menos distante um sítio e paragem que mais lhe agrada para nela fazerem as suas sementeiras, ou plantamentos [*sic*]; e como a extensão das terras é tão grande, têm todos onde escolher mesmo à sua vontade, sem que ninguém lhe dispute a eleição e se oponha à posse. . . Nestes sítios pois, que ordinariamente fazem só nas margens de rios e lagos pela conveniência dos ventos, e ares, pela utilidade das pescarias e muitas outras conveniências, como são os seus inevitáveis banhos, e fácil navegação. . . Esta mesma eleição de sítios fazem os índios mansos, e doutrinados nas suas missões, sem mais diferença dos índios selvagens. (Daniel, 2004, pp. 13-14).

Estes indícios apontam que os índios, em muitos casos, ao invés de se instalarem exclusivamente no interior das missões, continuaram a escolher terras fora das mesmas para suas roças, com clara preferência pelas áreas férteis da várzea. Pelo que as fontes demonstram, os missionários não conseguiram extinguir este hábito, adaptando-se, por sua vez, a ele. A distância certamente não era um problema em uma região marcada pelo que Roller (2010a, p. 29) denominou de uma "cultura da mobilidade" entre as populações indígenas coloniais.

Os índios tinham, portanto, conhecimento da prática de atribuir, sobretudo na fase inicial de um aldeamento, as melhores terras aos grupos indígenas tidos como potenciais interlocutores para o missionário. Em uma carta de 1695, o padre Ascenso Gago relatou as diferentes etapas do estabelecimento da missão na serra de Ibiapaba, na fronteira entre o Estado do Maranhão e Pará e o Estado do Brasil, entre as quais destacou: a) escolha de um lugar legalmente adquirido ou cedido, apto para uma economia de subsistência; b) separação dos índios conforme seu grupo linguístico – tupi ou tapuia (ou seja, não tupi) –, encarregando os últimos de serviços inferiores (como coleta de frutas e lenha); c) distribuição de ferramentas, fornecidas pelas autoridades ou por colonos vizinhos, e início das atividades agrícolas de subsistência nas lavouras, combinando-as com o aprendizado de ofícios afins[24].

Tudo indica que, apesar das interferências nos costumes dos nativos, os missionários prezaram o princípio de que as terras das missões pertenciam aos próprios índios. O padre João Felipe Bettendorff o explicita no contexto de uma contenda com o capitão-mor de Caeté (capitania privada), nos anos 1680. Ele relatou que os capitães-mores

[22] "Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão", 1658-1660 (citado em Leite, 1943, Vol. 4, p. 114).
[23] Ver "Litterae Annuae" (1671).
[24] Ver "Carta ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba" (citado em Leite, 1943, Vol. 3, pp. 38-56).

> . . . buscam senão seu proveito, e empregam os índios a sua vontade sendo que eles [os índios] não consentiram nunca senão em serem governados conforme as leis de Sua Majestade, além do que muitos deles foram descidos pelos padres da Companhia de Jesus, ou vieram por sua própria vontade e estão onde querem, pois estas terras são dos índios, naturais delas, e ninguém lhas pode tirar sem grande injustiça, nem obrigá-los a trabalhos senão conforme as leis de Sua Majestade. (Bettendorff, 1990, p. 481).

Como visto, esta parece ter sido a estratégia do capitão Brás e dos outros índios em sua petição de 1725. Em muitas outras ocasiões, as narrativas missionárias dos padres João Felipe Bettendorff e João Daniel se referem, de forma direta ou indireta, às terras e lavouras indígenas, sempre no intuito de justificar o procedimento supostamente correto dos padres. Ao fazê-lo, os autores evidenciam a continuidade de práticas indígenas tradicionais de uso da terra.

SESMARIAS

Passemos ao segundo modo de rearticulação indígena dos espaços de produção agrícola. Os índios se apropriaram, igualmente, dos instrumentos tradicionais de aquisição da terra do mundo português, como as sesmarias. Em Portugal, a concessão de terras em sesmaria remonta ao mundo medieval, mas essa tradição foi sendo modificada ao longo do tempo e depois amplamente utilizada no ultramar. Da concessão de datas de terra em sesmaria se valeram moradores, autoridades e religiosos, mas também indivíduos e grupos indígenas que recorreram a elas como forma de afiançar seu poder, garantir sua sobrevivência ou como estratégia de negociação com as autoridades régias.

Embora para o Estado do Maranhão e Pará os casos não sejam abundantes, entretanto, revelam as estratégias e a maneira como indivíduos e grupos se apropriaram das formas portuguesas de acesso à terra. Infelizmente, não há muitas informações sobre os indivíduos e grupos envolvidos. De qualquer modo, e isso é o mais interessante, eles não apresentam um padrão, mas sim situações concretas muito distintas em um vasto território.

O primeiro deles, na região de fronteira entre as capitanias do Maranhão e do Piauí, é o caso de João Magu (ou Mogu) de Deus, principal 'da nação dos tapuias Araió', e seu cunhado Silvestre da Silva, aos quais o governador João da Maia da Gama concedeu três léguas de terra para criação de gado vacum e cavalar, em um sítio que ambos já ocupavam havia seis anos[25]. Sobre João Magu, há algumas informações fragmentadas na documentação colonial. Pouco depois da data de terra, o sucessor do governador Maia da Gama fazia dele mestre de campo, em razão dos serviços que fizera, bem como os de seu pai, 'índio da mesma nação', tendo sido 'muito leal aos brancos'[26]. Claramente, a patente e a terra constituíam recompensas pelos serviços prestados por João Magu e sua família, no contexto mais geral da conflituosa ocupação dos sertões orientais do Estado do Maranhão e Pará. A própria nação Araió já tinha sido combatida na década de 1710 e aldeada, ao que parece, pelo frei Livino Dommpens (Melo, 2017).

No final da década de 1730, o mestre de campo João Magu seria requisitado para pacificar a nação Aranhi, nas Aldeias Altas, no Maranhão ("Portaria", 1737). A missão cumprida pelo principal lhe rendeu uma carta elogiosa por parte do governador João de Abreu de Castelo Branco, quem, em outubro de 1739, pediu ao rei que fizesse "alguma honra de mercê a este índio" (Castelo Branco, 1739). Por essa altura, em razão da guerra que se organizava contra diversas nações da fronteira oriental do Estado do Maranhão e Pará, o governador ordenou que várias aldeias dessem índios para enfrentar os Acoroá-Açu, Acoroá-Mirim, Guegué e outras nações. A João Magu de Deus, agora nomeado "principal dos índios Araió e Aranhi", caberia fornecer até 30 "índios de guerra" ("Portaria", 1740).

Ao que tudo indica, João Magu de Deus fora um fundamental interlocutor dos portugueses nos sertões

[25] Concedida em 8 de maio de 1728 (citado em "Sesmarias", 1728b).
[26] Patente concedida em 12 de junho de 1728 (citado em "Sesmarias", 1728c).

orientais do Maranhão. Não sem razão, a sua sesmaria para criação de gado não parecia ser uma data coletiva para a sua nação, mas específica para ele e seu cunhado. Outras cartas de data de terras indicam a natureza individual das terras de ambos. João Peres recebia uma terra contígua às terras do principal, mas com a ressalva que lhe eram dadas "sem prejuízo das que possui e se deram ao principal João Magu nem a sua aldeia e índios de sua nação". As terras de João Peres iniciavam-se, justamente, da "barra do buritizal de João Magu"[27]. Já a Maria de Sousa Garcez era dada uma terra que se situava "entre a fazenda do principal dos Araiós, João Magu, e a passagem do retiro do dito sítio São Paulo". A terra de Maria de Sousa acabava justamente "até topar com um buritizal que deságua abaixo da casa de Silvestre da Silva, e confronta com uma caatinga que divisa com os pastos do dito João Magu"[28]. Nessas duas referências, fica claro o cuidado dos governadores em preservar as terras do principal (e de seu cunhado) de qualquer interferência por parte dos moradores.

Os fragmentos disponíveis da trajetória de João Magu de Deus revelam como ele (e sua nação) teria passado de inimigo da Coroa a aliado, beneficiando-se, nesse processo, das mesmas mercês concedidas aos demais moradores: terras e patentes. E, como os demais moradores, segundo informações de Cezar Augusto Marques, João Magu e seu cunhado teriam doado terras para uma capela de Nossa Senhora da Conceição, que depois daria nome à vila, instituída nos anos 1760 (C. Marques, 1870).

Diferente parece ter sido a estratégia de outro grupo de índios, este originário do extremo oeste do Estado do Maranhão e Pará. Em 1743, o governador João de Abreu de Castelo Branco concedia a "um principal com bastantes índios, seus vassalos, todos da nação Ariquena", duas léguas de frente e uma de largo no igarapé do Una. Ali, "o dito principal se poderá estabelecer com seus vassalos", onde seriam doutrinados pelos padres da Companhia de Jesus[29].

Três aspectos chamam a atenção nesta concessão: em primeiro lugar, é preciso reconhecer que não há nenhuma evidência de que os Ariquena com seu principal tenham realmente se deslocado e se instalado no lugar indicado pelo governador. Entretanto, o principal e seus 'vassalos', de fato, pediram a confirmação da concessão por Dom João V, que foi mandada passar pelo secretário do Conselho Ultramarino, muito embora não tenhamos podido achar qualquer registro da confirmação régia ("Requerimento...", 1747). Em segundo lugar, destaque-se o fato de tratar-se de uma sesmaria que poderíamos classificar quase como urbana, já que o igarapé do Una era a fronteira da primeira légua patrimonial da cidade de Belém do Pará. De fato, a concessão refere-se às terras devolutas "acima dos marcos do Senado da Câmara". Em terceiro lugar, observe-se o fato de que os Ariquena não eram um grupo próximo à cidade de Belém, ainda que bem conhecido dos portugueses, mas sim oriundos de uma região milhares de quilômetros rio acima, nos sertões do rio Negro. Examinemos algumas possíveis hipóteses deste caso.

O descimento de índios era um evento recorrente na Amazônia colonial, fruto da própria lógica de aproveitamento da mão de obra indígena, fundamental para a economia regional, e também da lógica de ocupação do território por meio das aldeias missionárias. Mas o descimento era igualmente fruto das políticas indígenas, como tem discutido Bombardi (2014) para os séculos XVII e XVIII. De fato, inúmeros grupos 'desciam' por vontade própria, seguindo seus próprios interesses. Uma carta do governador Pedro César de Meneses, de 1673, por exemplo, referia-se aos pedidos de descimento por parte dos Aruaqui (como vimos anteriormente) e dos Carajá, por conta do temor causado pelas expedições dos "paulistas" ao rio Tocantins (Meneses, 1673).

[27] Concedida em 28 de outubro de 1737; confirmada em 8 de março de 1738 (citado em [Carta], 1737).
[28] Concedida em 29 de junho de 1730 (citado em "Sesmarias", 1730).
[29] Concedida em 10 de abril de 1743 (citado em "Sesmarias", 1743).

Segundo o texto da concessão, o grupo Ariquena teria descido dos sertões do rio Negro, achando-se no arraial da tropa de resgates à espera da viagem para Belém[30]. A concessão da terra era fundamental, como se depreende do texto, para que, quando da chegada do grupo, segundo parecer do provedor da Fazenda, estivessem "as ditas terras dispostas para as lavouras precisas de que resulta a conservação do dito descimento". A instalação de uma aldeia de índios em território português (e as cercanias de Belém certamente o eram), assim, significava a transformação da paisagem, ou se quisermos, a sua ruralização. Desse processo participavam de maneira fundamental os próprios indígenas.

É também significativo o fato de que os Ariquena são também mencionados pelo padre Anselmo Eckart como habitantes da aldeia de Trocano, no rio Madeira (Papavero & Porro, 2013). O mais interessante é que a aldeia de Trocano, depois vila de Borba, era missionada justamente pelos padres jesuítas, religiosos que a carta de concessão da sesmaria cita como responsáveis pela aldeia onde se instalariam os índios. Se supusermos que se trata do mesmo grupo, e se dermos crédito a todas essas informações, talvez houvesse circulação de notícias entre os diversos grupos Ariquena, que levasse aquele grupo do rio Negro a querer se instalar nos arrabaldes de Belém. Quem sabe, houvesse uma articulação maior, envolvendo também os próprios índios, que tinha certa familiaridade com os jesuítas e, inclusive, os índios de Trocano com índios do rio Negro, já que na aldeia na boca do rio Madeira, segundo o padre Eckart, habitavam outras nações, como os Baré, historicamente ligadas ao rio Negro.

O que teria levado os Ariquena a solicitar a terra e sua confirmação, realmente não temos como saber. Os anos 1740 foram um momento de intensificação da escravização dos índios da região do noroeste amazônico, de onde vinham também os Ariquena (Wright, 1991; C. Dias, 2014; C. Dias & Bombardi, 2016). O contato com os padres da Companhia, mediado pelas redes de contato que possivelmente chegavam até o rio Madeira, poderia ter representado, para eles, uma forma de escapar das mãos dos apresadores de índios. Outra questão a se pensar é o fato de os índios quererem se instalar em Belém, o que, por sua vez, revela um outro aspecto pouco estudado: o papel dos índios na construção da paisagem e da territorialidade urbana.

Ao analisar sesmarias requeridas por índios para o Ceará, Lígio de Oliveira Maia chama a atenção para o fato de que as solicitações foram todas feitas no processo efetivo de ocupação do sertão cearense pela pecuária, portanto, durante o 'auge' do conflito com as nações indígenas que habitavam essa região (Maia, 2011). No caso do Estado do Maranhão e Pará, as duas sesmarias requeridas se deram em um contexto posterior à 'pacificação' ou, pelo menos, em que a guerra nas fronteiras ocidentais e orientais do Estado havia diminuído sua intensidade.

Estes dois casos são fragmentos em uma discussão que invisibiliza os índios e sua relação com a terra e o cultivo, e remetem, como aponta Lígio de Oliveira Maia, a uma "intrincada rede de interesses com significados distintos"[31] (Maia, 2011, p. 20). Indivíduos ou grupos, situados em regiões bem distintas do Estado do Maranhão e Pará, souberam se valer das estratégias dos brancos para conseguir acesso à terra e garantir sua manutenção, como talvez seja o caso dos Ariquena, ou para afiançar a sua própria ascensão social no mundo colonial, como parece ser o caso do principal dos Araió, João Mogu de Deus. Do mesmo modo, os próprios portugueses, notadamente as autoridades, souberam se valer dos interesses dos índios

[30] O padre jesuíta Aquiles Maria Avogadri (1694-1758) atuava na região nos anos 1740 (Leite, 1943, Vol. 6, p. 69). No Catálogo da Vice-Província do Maranhão para o ano de 1743, ele consta como "missionário militar e examinador dos índios destinados a serem escravos" ("Catalogus Personarum...", 1743-1744). Anos depois, em 1752, o então governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado o acusou de maltratar os indígenas no rio Negro. Segundo ele, o padre "há muitos anos se acha nos sertões com o pretexto de descimentos, tiranizando índios" (Carta de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 26 de janeiro de 1752 citado em Mendonça, 2005, Vol. 1, p. 284). Ver também Hemming (2007, p. 665).

[31] Ver também Corrêa (2008).

para consolidar o domínio português, por meio de uma aliança selada através da concessão oficial de terras[32].

FRAGMENTOS DE UMA RURALIDADE INVISÍVEL

Os indígenas foram expropriados de suas terras, mas também, como vimos, se reapropriaram da terra a seu modo, valendo-se de mecanismos estabelecidos, inclusive, ao longo do processo de colonização. Infelizmente, para o Estado do Maranhão e Pará, do século XVII a meados do século XVIII, não temos elementos suficientes para entender a organização dos espaços indígenas por meio do uso da terra, nem para aprofundar uma compreensão das práticas agrícolas dos índios coloniais e a manutenção de antigas tradições ou a sua ressignificação. Há, na documentação de mais diversa natureza, escrita pelos portugueses, fragmentos dessa ruralidade invisível, inclusive para além dos espaços dos aldeamentos missionários. Vejamos algumas das informações encontradas nas fontes.

Em uma carta de data concedida a Antônio de Morais Rego e João de Morais Rego, no rio Munim, capitania do Maranhão, mencionava-se um campo onde se podiam criar gados, situado "pelo mato dentro a buscar as capoeiras das roças do gentio Cai-Cai"[33]. A referência, ainda que vaga, a 'capoeiras das roças' remete claramente ao uso e ao manejo da terra e de seus recursos. Do mesmo modo, anos mais tarde, no rio Itapecuru, Antônio Coelho obtinha uma terra que já ocupava, num sítio "junto à tapera do gentio Guanaré"[34].

Já mais a oeste, em uma denúncia inquisitorial contra o índio José, em finais do século XVII, na região de Cametá, o índio João relatava que, no caminho para a aldeia de Mortigura, no rio Tocantins, missionada pelos padres jesuítas, chegando a "uma roça de uma índia da mesma aldeia, ouviu dizer aos índios que ali estavam na mesma aldeia que aí vinha o pajé [o índio José] curar a índia sua parenta"[35]. Podemos supor que a 'roça' da índia não era necessariamente uma roça coletiva da aldeia jesuítica, daquelas fundamentais para a sustentação das missões e sobre as quais se referem genericamente diversas leis e dispositivos. Esta poderia ser uma roça cuja posse individual (ou familiar) estava nas mãos dessa índia anônima, mencionada pelo denunciante.

Na ilha de Muribira, no Pará, próximo a Belém, Salvador de Morais, "índio forro de sua natureza", dizia cultivar, havia muitos anos, 150 braças de terra, confinantes às terras de João Monteiro Correia e Simão Soares. Por essa razão, pedia a concessão da terra que, de fato, lhe foi dada pelo governador e depois confirmada pelo rei[36]. É possível que Salvador de Morais fosse um remanescente de uma aldeia existente na ilha de Muribira (justamente denominada de aldeia de Moribira, ou Muribira), missionada pelos jesuítas (Bettendorff, 1990), como, inclusive, comprovam diversos casamentos de índios dessa aldeia, feitos na igreja de São Francisco Xavier, em Belém, e muitos batismos ministrados na própria aldeia pelos religiosos jesuítas ("Rol dos cazamentos", 1670-1724; "[Rol dos batismos...]", 1670-1737). Ao que parece, esta aldeia foi desmantelada. Uma data de Sebastião de Sousa, em 1728, concedia-lhe a terra, explicitamente, "sem prejuízo dos índios e aldeia que foi de Muribira"[37].

Tal qual o caso do índio Salvador, duas cartas de sesmaria passadas a moradores do Pará, no rio Caraparu, referem-se a um índio chamado Damásio. O primeiro era Manuel de Freitas Ferreira, cuja terra estava localizada em

[32] Interessante paralelo pode ser feito, por exemplo, com o caso dos índios de Santa Marta, na Nova Granada, e as diversas concessões feitas pela Coroa, ao longo do século XVIII. A esse respeito, ver Sánchez Mejía (2012).
[33] Sesmaria concedida em 1 de março de 1726 (citado em "Sesmarias", 1726).
[34] Sesmaria concedida em 27 de setembro de 1753 (citado em "Sesmarias", 1753).
[35] 'Joseph indio. Feitis.as' (citado em "Cadernos do Promotor", 1690).
[36] Concedida em 29 de maio de 1744; confirmada em 30 de agosto de 1746 (citado em "Sesmarias", 1744).
[37] Concedida em 13 de fevereiro de 1728 (citado em "Sesmarias", 1728a).

um igarapé, "que fica para baixo de um sítio onde assiste um índio chamado Damásio"[38]. A outra terra tinha sido dada a João Gomes da Costa, em um igarapé, "junto ao sítio onde assistiu um índio chamado Damásio"[39]. Já uma sesmaria concedida a João Vaz de Freitas referia-se a um "sítio onde teve roça um índio chamado Lucas"[40].

A paisagem era constituída, assim, também pela ação desses índios, talvez pequenos grupos, com relação aos quais só podemos vislumbrar fragmentos, à diferença das centenas de cartas de concessão de sesmarias, e, já para a segunda metade do século XVIII, de inventários e alguns testamentos, disponíveis para a população de origem portuguesa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A colonização do Estado do Maranhão e Pará – vasto território que, em meados do século XVIII, se estendia dos sertões do rio Negro, a oeste, aos sertões do Piauí, a leste – ensejou inúmeros processos de reterritorialização e transformação do espaço. Não há dúvida de que a Coroa, as autoridades, os moradores e os religiosos tiveram papel fundamental na rearticulação dos espaços das diversas capitanias que compunham essa província setentrional da América portuguesa. A guerra, a escravização e a coleta das drogas nos sertões do Pará, o cultivo da mandioca, do cacau, de roças de mantimentos, o gado, principalmente nos sertões orientais, enfim, a implementação de formas de uso econômico da terra implicou profunda e permanente transformação do espaço.

A colonização, de fato, engendrou amplos processos de expropriação das terras indígenas e das múltiplas práticas de uso da terra desenvolvidas e reconfiguradas pelos índios ao longo do tempo, antes da chegada dos europeus. Por um lado, os índios não tiveram a posse de suas terras reconhecida, ocupadas pelas plantações e pelo gado dos portugueses, como se verificou exemplarmente na fronteira oriental do Estado do Maranhão. Por outro, os índios coloniais eram expropriados igualmente do tempo dedicado à sua subsistência ou a atividades agrícolas que se voltavam para seus próprios interesses.

Entretanto, o processo de colonização ensejou também a possibilidade de rearticulação de práticas tradicionais dos indígenas, inclusive de uso da terra. Nas aldeias missionárias e por meio das solicitações de terras em sesmaria – ou seja, através de mecanismos coloniais de ocupação do espaço – grupos, como os Ariquena, ou indivíduos, como o índio Salvador de Morais, conseguiram construir espaços de autonomia por meio do trabalho da terra para si. A documentação revela também que, mesmo fora desses mecanismos legitimados (podemos assim chamá-los), indivíduos, como o Lucas e o índio Damásio, dedicaram-se igualmente ao cultivo da terra para sua subsistência (e talvez até para a produção de excedentes). Isso remete ao que a historiografia indicou para o caso dos índios das vilas pombalinas da segunda metade do século XVIII que, ao participarem das jornadas ao sertão, souberam encontrar nelas espaços de autonomia para tratar de seus próprios interesses (Roller, 2010b).

Nessa nova conjuntura socioeconômica, os 'índios coloniais', além de trabalhadores braçais, tornaram-se intermediários entre os portugueses e as diversas populações de matriz etnocultural indígena, impregnando a ordem colonial com dinâmicas não previstas. Desde o século XVIII, muitos de seus descendentes passaram a habitar as várzeas do rio Amazonas e de seus afluentes, vivendo, às vezes, sob a designação de 'caboclos', em pequenos sítios isolados, o que remete a pensar sobre o lento processo de surgimento de uma população ribeirinha (ou cabocla), que caracterizou, e ainda caracteriza, parte da conformação populacional da Amazônia[41].

[38] Concedida em 7 de maio de 1734; confirmada em 23 de janeiro de 1736 (citado em [Carta], 1734).
[39] Concedida em 28 de outubro de 1737; confirmada em 8 de março de 1737 (citado em [Carta], 1737).
[40] Concedida em 12 de dezembro de 1705; confirmada em 19 de junho de 1706 (citado em [Carta], 1705).
[41] A esse respeito, ver Galvão (1955), Wagley (1957), Nugent (1993), Harris (2000) e Adams et al. (2009).

Podemos afirmar que os índios se tornaram também construtores da paisagem amazônica colonial, não só porque intervieram e modificaram o ambiente, mas também porque o seu trabalho de transformação do espaço por meio da agricultura foi percebido e reconhecido – ainda que em fragmentos – pelos próprios portugueses. Daí as 'roças', as 'taperas', os 'currais' ou os 'sítios', descritos na documentação. Desse modo, para além de trabalhadores e escravos, de guardiães das fronteiras, de pilotos, de remeiros, de aliados nas tropas, de inimigos nas guerras, de fugitivos, os índios coloniais foram igualmente lavradores – como tinham sido, aliás, ao longo do tempo, os seus antepassados.

REFERÊNCIAS

Adams, C., Murrieta, R. S. S., Neves, W. A., & Harris, M. (Orgs.). (2009). *Amazon peasant societies in a changing environment: political ecology, invisibility and modernity in the rain forest*. Amsterdam: Springer.

Almeida, M. R. C. (2005). A falácia do povoamento: ocupação portuguesa na Amazônia setecentista. In M. C. Coelho, F. S. Gomes, J. M. Queiroz, R. E. A. Marin & G. Prado (Orgs.), *Meandros da História: trabalho e poder no Grão-Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX* (pp. 21-33). Belém: UNAMAZ.

Almeida, M. R. C. (2014). Land and economic resources of indigenous aldeias in Rio de Janeiro: conflicts and negotiations, seventeenth to nineteenth centuries. In H. Langfur (Ed.), *Native Brazil: beyond the convert and the cannibal, 1500-1900* (pp. 62-85). Albuquerque: University of New Mexico Press.

Almeida, M. R. C., & Moreira, V. M. L. (2012). Índios, moradores e Câmaras Municipais: etnicidade e conflitos agrários no Rio de Janerio e no Espírito Santo (séculos XVIII e XIX). *Mundo Agrario*, *13*(25), 1-27.

Alveal, C. M. O. (2002). *História e Direito: sesmarias e conflito de terras entre índios em freguesias extramuros do Rio de Janeiro (século XVIII)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Amorim, M. A. F. B. (2011). *Missionação franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750): agentes, estruturas e dinâmica* (Tese de doutorado). Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.

Amoroso, M. R. (1992). Corsários do caminho fluvial: os Mura do rio Madeira. In M. C. Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 297-310). São Paulo: Companhia das Letras.

Anais da Biblioteca Nacional. (1948). (Vols. 66-67). Rio de Janeiro: [s.n.].

Ângelo-Menezes, M. N. (1999). O sistema agrário do Vale do Tocantins colonial: agricultura para consumo e para exportação. *Projeto História*, *18*, 237-259.

Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará. (1902). (Vol. 1). Belém: [s.n.].

Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará. (1917). (Vol. 39). Belém: [s.n.].

Arenz, K. H. (2010). *De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes.

Arenz, K. H. (2012). Entre supressão e consolidação: os aldeamentos jesuíticos na Amazônia portuguesa (1661-1693). In S. C. C. Almeida, G. C. M. Silva, K. V. Silva & G. F. C. Souza (Orgs.), *Políticas e estratégias administrativas no Mundo Atlântico* (pp. 311-335). Recife: EDUFPE.

Arenz, K. H., & Silva, D. C. (2012). *"Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentilidade": fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia portuguesa (século XVII)* (Trilhas Amazônicas). Belém: Açaí.

Azevedo, J. L. (1930). *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Balée, W. (2013). *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

Banner, S. (2005). *How the Indians lost their land: law and power on the frontier*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Barros, R. S. (2015). *Da letra da lei às práticas coloniais: arranjos e conflitos na sesmaria dos jesuítas, 1700-1750* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil.

Bastos, C. A. (2015). Entre limites e vassalagens: populações indígenas e disputas luso-espanholas na demarcação da fronteira amazônica (1780-1790). In A. J. I. Brito & C. A. Bastos (Orgs.), *Entre extremos: experiências fronteiriças e transfronteiriças nas regiões do rio Amazonas e do rio da Prata – América Latina, séculos XVI-XX* (pp. 209-236). Curitiba: CRV.

Bettendorff, J. F. (1990). *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* (2 ed.). Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves.

Blanc-Pamard, C., & Raison, J. P. (1986). Paisagem. In *Enciclopédia Einaudi* (Vol. 8, pp. 138-160). Lisboa: Imprensa Nacional.

Bombardi, F. A. (2014). *Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Bombardi, F. A., & Prado, L. R. (2016). Ações de liberdade de índias e índios escravizados no estado do Maranhão e Grão-Pará, primeira metade do século XVIII. *Brasiliana: Journal for Brazilian Studies*, *5*(1), 174-199.

Cadernos do Promotor. (1690). Inquisição de Lisboa. (f. 263, Livro 263). Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal.

Calculo. (1734). (Códice CXV/2-13, ff. 270-279). Biblioteca Pública de Évora, Évora, Portugal.

Carrera Quezada, S. E. (2015). Las composiciones de tierras en los pueblos de indios en dos jurisdicciones coloniales de la Huasteca, 1692-1720. *Estudios de Historia Novohispana*, *52*, 29-50.

Carvalho, F. A. L. (2014). *Lealdades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*. São Paulo: Alameda.

Carvalho Júnior, A. D. (2017). *Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Curitiba: CRV.

Carvalho Júnior, R. Z. (2016). *"Dominar homens ferozes": missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757)* (Tese de doutorado). Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil.

[Carta]. (1705, dezembro 12). Chancelarias Régias/Dom João V. (ff. 340v-41, Livro 44). Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal.

[Carta] (1723, julho 6). Chancelarias Régias/Dom João V. (ff. 18v-19, Livro 127). Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal.

[Carta]. (1737, outubro 23). Chancelarias Régias/Dom João V. (ff. 167-67v, Livro 96). Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal.

[Carta]. (1734, maio 7). Chancelarias Régias/Dom João V. (ff. 93v-94, Livro 92). Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, Portugal.

Castelo Branco, J. A. (1739, outubro 14). Carta do governador e capitão-general do Maranhão, João de Abreu Castelo Branco, ao rei D. João V, sobre os distúrbios que os índios Aranhi têm provocado nos distritos da ribeira da Parnaíba. Assim pediu ao mestre de campo João Magu de Deus, índio principal Araio, que tentasse a paz com os índios Aranhi. Tendo conseguido bons resultados, pede ao rei que conceda uma mercê ao dito índio. (AHU-CU-009, cx. 25, doc. 2604). Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão.

Catalogus Personarum V. Provinciae Margnonensis. (1743-1744). (Bras. 27, f. 122v). Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, Itália.

Chambouleyron, R. (2016). Indian freedom and Indian slavery in the portuguese Amazon. In J. Donoghue & E. P. Jennings (Orgs.), *Building the Atlantic Empires: unfree labor and imperial states in the political economy of capitalism, ca. 1500-1914* (pp. 54-71). Leiden: Brill.

Chambouleyron, R., & Melo, V. S. (2013a). Índios, engenhos e currais na fronteira oriental do estado do Maranhão e Pará (século XVII). In M. M. Motta, J. V. Serrão & M. M. Machado (Orgs.), *Em terras lusas: conflitos e fronteiras no Império português* (pp. 231-259). Vinhedo: Horizonte.

Chambouleyron, R., & Melo, V. S. (2013b). Governadores e índios, guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí (século XVIII). *Revista de História (USP)*, (168), 167-200. doi: 10.11606/issn.2316-9141.v0i168p167-200

Clement, C. R., Denevan, W. M., Heckenberber, M. J., Junqueira, A. B., Neves, E. G., Teixeira, W. G., & Woods, W. I. (2015). The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B*, *282*(1812), 1-9. doi: 10.1098/rspb.2015.0813

Coelho, M. C. (2016). *Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*. São Paulo: Livraria da Física.

Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre a informação dada pelo governador do Maranhão, António de Albuquerque Coelho de Carvalho Carvalho, e pelo ouvidor-geral Manuel Nunes Colares, acerca da guerra que se fez aos tapuias de corso que se encontravam nos rios Mearim e Itapecuru. (1693, fevereiro 10). (AHU-CU-009, cx. 8, doc. 862). Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão.

Corrêa, D. S. (2008). Descrições de paisagens: construindo vazios humanos e territórios indígenas na capitania de São Paulo ao final do século XVIII. *Varia Historia*, *24*(39), 135-152. doi: 10.1590/S0104-87752008000100007

Cosgrove, D. E. (1998). *Social formation and symbolic landscape*. Madison: The University of Winsconsin Press.

Cruz, R. B. (2011). *Farinha de "pau" e de "guerra": os usos da farinha de mandioca no extremo Norte (1722-1759)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém.

Daniel, J. (2004). *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas* (Vols. 1-2). Rio de Janeiro: Contraponto.

Dias, C. L. (2011). *Civilidade, cultura e comércio: os princípios fundamentais da política indigenista na Amazônia (1614-1757)* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Dias, C. L. (2014). *L'Amazonie avant Pombal: politique, économie, territoire* (Tese de doutorado). École des Hautes Études em Sciences Sociales, Paris, França.

Dias, C. L., & Bombardi, F. A. (2016). O que dizem as licenças? flexibilização da legislação e recrutamento particular de trabalhadores indígenas no estado do Maranhão (1680-1755). *Revista de História (São Paulo)*, (175), 249-280. doi: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.111250

Dias, M. H. (2013). Sesmarias, posses e terras indígenas na vila de Ilhéus (Bahia, 1758-1822). *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas*, *14*(25), 53-65.

Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhaõ. (1758). Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues.

Do director do lugar de Mondim. (1759, março 10). (Códice 95, doc. 7). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Domingues, A. (2000). *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: CNCDP.

Farage, N. (1991). *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Ferreira, E. A. C. (2016). *Oficiais canoeiros, remeiros e pilotos Jacumaúbas: mão de obra indígena na Amazônia colonial portuguesa (1733-1777)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.

Galvão, E. (1955). *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Gama, J. M. (1726, julho 9). Carta do governador da capitania do Maranhão, João da Maia da Gama, para o rei D. João V, sobre os assaltos dos índios tapuias nos rios Iguará, Itapecuru e Munim, regiões onde o padre Gabriel Malagrida tinha pretensões de reduzir e aldeiar os índios caiazes. (AHU-CU-009, cx. 15, doc. 1526). Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão.

Glave, L. M. (2008). Gestiones transatlánticas: los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646). *Revista Complutense de Historia de América*, *34*, 85-106.

Glave, L. M. (2014). El arbitrio de tierras de 1622 y el debate sobre las propiedades y los derechos coloniales de los índios. *Anuario de Estudios Americanos*, *71*(1), 79-106. doi: 10.3989/aeamer.2014.1.04

Guzmán, D. A. (2006). Encontros circulares: guerra e comércio no Rio Negro (Grão-Pará), séculos XVII e XVIII. *Anais do Arquivo Público do Pará*, *5*(1), 139-165.

Guzmán, D. A. (2008). A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. *Revista Estudos Amazônicos*, *3*(2), 103-139.

Harris, M. (2000). *Life on the Amazon: the anthropology of a brazilian peasant village*. Oxford: Oxford University Press.

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

Heriarte, M. (1874). *Descripção do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*. Viena: Imprensa do filho de Carlos Gerold.

Hoornaert, E. (Org.). (1990). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes.

Ibáñez Bonillo, P. (2016). *La conquista portuguesa del estuario amazónico: identidad, guerra y frontera (1612-1654)* (Tese de doutorado). Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, Espanha.

Leite, S. (1943). *História da Companhia de Jesus no Brasil* (Vols. 3-6). Lisboa: Portugália.

Lima, A. S. (2006). *Do "dinheiro da terra" ao "bom dinheiro": moeda natural e moeda metálica na Amazônia colonial (1706-1750)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.

Litterae Annuae. (1671, julho 21). (Bras. 9, ff. 260-262). Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma, Itália.

Lopes, F. M. (2005). *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório pombalino no século XVIII* (Tese de doutorado). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil.

Machado, M. M. (2012). *Entre fronteiras: posses e terras indígenas nos sertões (Rio de Janeiro, 1790-1824)* (Coleção Terra). Guarapuava: Horizonte.

Maia, L. O. (2011). Um outro sentido da colonização: a apropriação indígena das solicitações de Datas de Sesmarias na capitania do Ceará. *Cadernos do LEME*, *3*(1), 2-24.

Maldi, D. (1997). De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*, *40*(2), 183-221. doi: 10.1590/S0034-77011997000200006

Marapirão et al. (1649, setembro 6). Carta do índio principal do Maranhão, António da Costa Marapirão e outros chefes indígenas para o rei [D. João IV], queixando-se dos procedimentos dos governadores e capitães do Pará, e reivindicado a liberdade dos índios. (AHU-CU-013, cx. 1, doc. 76). Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão.

Marques, C. A. (1870). *Diccionario Historico-Geographico da Provincia do Maranhão*. Maranhão: Typ. do Frias.

Marques, G. (2014). Do índio gentio ao gentio bárbaro: usos e deslizes da guerra justa na Bahia seiscentista. *Revista de História (USP)*, *171*, 15-48. doi: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89006

Matos, F. L. A. (2014). *Os "frades del rei" nos sertões amazônicos: os Capuchos da Piedade na Amazônia colonial (1693-1759)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.

Medeiros, R. P. (2000). *O descobrimento dos outros: povos indígenas do sertão nordestino no período colonial* (Tese de doutorado). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil.

Melo, V. S. (2017). *Cruentas guerras: índios e portugueses nos sertões do Maranhão e Piauí (primeira metade do século XVIII)*. Curitiba: Prismas.

Mello, M. E. A. S. (2009a). *Fé e império: as Juntas das Missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: EDUA.

Mello, M. E. A. S. (2009b). O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, *27*(1), 46-75.

Mendonça, M. C. (Ed.). (2005). *A Amazônia na era pombalina: correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado* (2 ed., Vol. 1). Brasília: Senado Federal.

Meneses, P. C. (1673, julho 20). Carta do governador [e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro], Pedro César de Meneses, para o príncipe regente [D. Pedro], sobre os pedidos de proteção dos índios das nações Aroaquis e Carajus, cujas aldeias estavam a ser ocupadas por gente vinda de São Paulo, que se encontram nas proximidades da cidade de Belém do Grão-Pará. (AHU-CU-009, cx. 2, doc. 150). Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão.

Miranda, M. E. (2016). Terra de índio x terra de branco: presença indígena e apropriação de terras em Guarulhos, sécs. XVII-XIX. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, *26*, 62-83.

Monteiro, J. M. (1994). *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Moreira, V. M. L. (2013). "Nós índios, índios nós senhores de nossas ações…" direito de domínio dos índios e cristandade em conflito (vila de Nova Benavente, capitania do Espírito Santo, 1795-1798). In M. M. Motta, J. V. Serrão & M. M. Machado (Orgs.), *Em terras lusas: conflitos e fronteiras no Império português* (pp. 261-290). Vinhedo: Horizonte.

Moreira, V. M. L. (2014). Terra, estratégias e direitos indígenas. *Tempos Históricos*, *18*(2), 30-47.

Neves, E. G. (1995). Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. In A. L. Silva & L. D. B. Grupioni (Orgs.), *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus* (pp. 171-192). Brasília: MEC.

Neves, E. G. (2006). *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Neves, E. G., & Petersen, J. B. (2006). Political economy and pre-columbian landscape transformations in central Amazonia. In W. Balée & C. L. Erickson (Eds.), *Time and complexity in historical ecology: studies in the neotropical lowlands* (pp. 279-309). New York: Columbia University Press.

Neves Neto, R. M. (2013). *Um patrimônio em contendas: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750)*. Jundiaí: Paco Editorial.

Nobre, M. H. (2017). *"Para o governo do sal, tainhas e dos índios": as salinas e o pesqueiro real no Estado do Maranhão e Pará (1640-1750)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.

Nugent, S. L. (1993). *Amazonian caboclo society: an essay on invisibility and peasant economy*. Oxford: Berg.

Pagden, A. (1988). *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.

P.ª o gov.or e cap.am g.l do Estado do Maranhaõ. (1702, novembro 27). (códice 268, f. 180). Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão.

Papavero, N., & Porro, A. P. (Orgs.). (2013). *Anselm Eckart, SJ, e o Estado do Grão-Pará e Maranhão setecentista (1785)*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

Pelegrino, A. C. (2015). *Donatários e poderes locais no Maranhão seiscentista (1621-1701)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil.

Perdigão, J. L. (2013). *Os carmelitas na Amazônia Ocidental: as missões Carmelitas na colonização da Amazônia portuguesa ocidental (séculos XVII e XVIII)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil.

Perrone-Moisés, B. (1993). Para conter a fereza dos corsários: guerras na legislação indigenista colonial. *Cadernos Cedes*, *30*, 57-64.

Perrone-Moisés, B. (2000). Terras indígenas na legislação colonial. *Revista da Faculdade de Direito*, *95*, 107-120.

Pocock, J. G. A. (2005). *Barbarism and religion: barbarians, savages and empires* (Vol. 4). Cambridge: Cambridge University Press.

Pompa, C. (2003). *Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial*. Bauru: EdUSC.

Portaria. (1737, setembro 9). (Códice 25, doc. 2). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Portaria. (1740, abril 2). (Códice 25, doc. 281). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Puntoni, P. (2002). *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec.

Ravena, N., & Acevedo Marin, R. E. (2013). A teia de relações entre índios e missionários. A complementaridade vital entre o abastecimento e o extrativismo na dinâmica econômica da Amazônia Colonial. *Varia Historia*, *29*(50), 395-420. doi: 10.1590/S0104-87752013000200002

Registro do Inventario dos Bens Temporaés. (1757, julho 10). (ff. 4-4v, Livro 28). Arquivo Público do Estado do Maranhão, Maranhão.

Requerimento dos moradores da freguesia de São Bento das Balsas ao rei D. José, solicitando que se lhes passasse provisão para que ficassem isentos de sesmarias e demarcações enquanto não estivessem livres dos ataques dos índios. (1750, novembro 18). (AHU-CU-009, cx. 32, doc. 3233). Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão.

Requerimento do ouvidor-geral da vila da Moucha, bacharel António Marques Cardoso, ao rei [D. João V], solicitando que as ajudas de custo e o seu ordenado sejam pagos em Pernambuco. (1724, abril 4). (AHU-CU-016, cx. 1, dc. 24). Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão.

Requerimento do principal e mais índios da nação Ariquena para o rei [D. João V], solicitando confirmação da carta de data e sesmaria relativa a um terreno situado próximo ao igarapé de Una. (1747). (AHU-CU-013, cx. 29, doc. 2754). Arquivo Histórico Ultramarino, Pará.

Requerimento do Provincial das Missões do Pará para o rei [D. João IV], a solicitar que seja cumprida a legislação contra a escravização dos índios quebrada pelos capitães do Estado do Maranhão, com apoio do governador daquele Estado, Bento Maciel Parente. (1642). (AHU-CU-013, cx. 1, doc. 46). Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão.

Ripado, V. L. (1720, junho 13). Carta do ouvidor-geral e provedor-mor da Fazenda, Vicente Leite Ripado, para o rei D. João V, queixando-se da actuação do governador do Estado do Maranhão, Bernardo Pereira de Berredo. Solicita a nomeação de um ministro independente para julgar João Mendes de Aragão pelos excessos e injustiças cometidas. (AHU-CU-009, cx. 12, doc. 1252). Arquivo Histórico Ultramarino, Maranhão.

Roland, S. L. (2018). *Sesmarias, índios e conflitos de terra na expansão portuguesa no vale do Parnaíba (Maranhão e Piauí, séculos XVII e XVIII)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.

[Rol dos batismos feitos na igreja de São Francisco Xavier]. (1670-1737). (Livro 4, ff. 24-55v). Biblioteca Nacional de Portugal, Colecção Pombalina, Lisboa.

Rol dos cazamentos. (1670-1724). (Livro 4, ff. 18-22v). Biblioteca Nacional de Portugal, Colecção Pombalina, Lisboa.

Roller, H. F. (2010a). Migrações indígenas na Amazônia do século XVIII. In C. D. Cancela & R. Chambouleyron (Orgs.), *Migrações na Amazônia* (pp. 27-39). Belém: Centro de Memória da Amazônia.

Roller, H. F. (2010b). Colonial collecting expeditions and the pursuit of opportunities in the Amazonian Sertão, c. 1750-1800. *The Americas*, *66*(4), 435-467. doi: 10.1353/tam.0.0253

Roller, H. F. (2014). *Amazonian routes: indigenous mobility and colonial communities in northern Brazil*. Stanford: Stanford University Press.

Safier, N. (2009). The confines of the colony: boundaries, ethnographic landscapes, and imperial cartography in iberoamerica. In J. R. Akerman (Ed.), *The imperial map: cartography and the mastery of the empire* (pp. 133-183). Chicago: The University of Chicago Press.

Sampaio, P. M. (2007). "Vossa Excelência mandará o que for servido…": políticas indígenas e indigenistas na Amazônia portuguesa do final do século XVIII. *Tempo*, *12*(23), 39-55. doi: 10.1590/S1413-77042007000200004

Sampaio, P. M. (2012). *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na colônia*. Manaus: EDUA.

Sánchez Mejía, H. R. (2012). Adjudicación y conflictos por tierras comunales en los pueblos de indios de Ciénaga y Gaira en la gobernación de Santa Marta, 1700-1810. *Investigación & Desarrollo*, *20*(2), 254-279.

Schaan, D. P. (2009). A Amazônia em 1491. *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas*, *11*(20-21), 55-82.

Sesmarias. (1725, setembro 27). (ff. 84v-85, Livro 2). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Sesmarias. (1726, março 1). (ff. 146v-47, Livro 2). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Sesmarias. (1728a, fevereiro 13). (ff. 28v-29v, Livro 4). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Sesmarias. (1728b, maio 8). (ff. 54-54v, Livro 4). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Sesmarias. (1728c, junho 12). (ff. 83v-84, Livro 4). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Sesmarias. (1730, junho 29). (ff. 140v-41, Livro 5). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Sesmarias. (1737, outubro 23). (ff. 23-24v, Livro 9). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Sesmarias. (1743, abril 10). (ff. 180v-81v, Livro 10). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Sesmarias. (1744). (ff. 119v-20v, Livro 11). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Sesmarias. (1753, setembro 27). (ff. 122-123, Livro 14). Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.

Silva, A. D. (1830). *Collecção da legislação portugueza: desde a ultima compilação das Ordenações (1750-1762)*. Lisboa: Na Typographia Maigrense.

Silva, M. C. (2016). *Um caminho para o Estado do Brasil: colonos, missionários, escravos e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí, 1600-1800* (Tese de doutorado). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil.

Sommer, B. (2000). *Negotiated settlements: native Amazonians and Portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798* (Tese de doutorado). University of New Mexico, Albuquerque, EUA.

Sommer, B. (2005). Colony of the sertão: Amazonian expeditions and the Indian slave trade. *The Americas*, *61*(3), 401-428. doi: 10.1353/tam.2005.0053

Souza Junior, J. A. (2012). *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do seiscentos*. Belém: Edufpa.

Spalding, K. (1970). Social climbers: changing patterns of mobility among indians of colonial Peru. *The Hispanic American Historical Review*, *50*(4), 645-664. doi: 10.2307/2512307

Verazani, K. S. (2009). *Assenhorear-se de terras indígenas: Barueri – sécs. XVI-XIX* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Viana, W. A., & Pompeu, A. J. S. (2015). Ao longo do Sertão: guerra, fronteira e espaço indígena na Amazônia colonial. *Revista Estudos Amazônicos*, *13*(1), 99-133.

Wagley, C. (1957). *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos* (Vol. 290). São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Wright, R. M. (1991). Indian slavery in the Northwest Amazon. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Antropologia*, *7*(2), 149-179.

Wright, R. M. (1999). Destruction, resistance, and transformation – southern, coastal, and northern Brazil (1580-1890). In F. Salomon & S. Schwartz (Org.), *The Cambridge history of the native peoples of the Americas* (Vol. 3, Pt. 2, pp. 287-381). Cambridge: Cambridge University Press.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.

Amazônia em pedaços: discursos sobre a divisão do Pará no jornal Correio do Tocantins

The Amazon in pieces: discourses about the division of Pará in the *Correio do Tocantins* newspaper

Thais Luciana Correa Braga[I] | Alda Cristina Costa[I]

[I]Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

Resumo: O artigo objetiva identificar e compreender os discursos sobre a divisão do Pará produzidos pelo Correio do Tocantins, jornal que circula em Marabá, no sudeste paraense, desde 1983. Aqui, discurso é entendido a partir da especificidade do jornalismo, que associa características como objetividade, singularidade, atualidade, autoria e ideologia a um modo de dizer próprio. Adotou-se a hermenêutica de profundidade como postura teórico-metodológica, bem como se utilizou a noção de macroestruturas e microestruturas, oriunda dos estudos críticos do discurso, como principal técnica de pesquisa. Foram analisadas oito notícias da primeira edição do Correio do Tocantins. As principais conclusões apontam para discursos que valorizam a Serra dos Carajás, em detrimento do rio Tocantins; para o embate entre as elites de Marabá e os governos estadual e federal; e para a perda de importância político-econômica de Marabá para Imperatriz, no Maranhão.

Palavras-chave: Discurso jornalístico. Hermenêutica de profundidade. Estudos críticos do discurso. Divisão do Pará. Carajás. Correio do Tocantins.

Abstract: The article is intended to identify and investigate discourses published on the division of Pará state in the *Correio do Tocantins*, a newspaper that has been in print in Marabá, southeastern Pará, since 1983. Here, discourse is understood from a journalistic point of view that associates characteristics such as objectivity, singularity, actuality, authorship, and ideology to an individual way of speaking. Depth hermeneutics was adopted as a theoretical and methodological posture, as well as the notion of superstructures and macrostructures of critical discourse studies utilized as the main research technique. Eight articles from the first edition of the *Correio do Tocantins* were analyzed. The main conclusions point to discourses that value the Serra dos Carajás to the detriment of the Tocantins River, the clash between the Marabá elites and the state and federal governments, and the transfer of Marabá's political and economic importance to Imperatriz, Maranhão.

Keywords: Journalistic discourse. Depth hermeneutics. Critical discourse studies. Division of Pará. Carajás. *Correio do Tocantins*.

Braga, T. L. C., & Costa, A. C. (2020). Amazônia em pedaços: discursos sobre a divisão do Pará no jornal Correio do Tocantins. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20190046. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0046

Autora para correspondência: Thais Luciana Correa Braga. Universidade Federal do Pará. Assessoria de Comunicação Institucional. Rua Augusto Corrêa, 1. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (thaislcbraga@gmail.com).

Recebido em 24/04/2019
Aprovado em 17/12/2019

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No romance "*Las reputaciones*", do colombiano Juan Gabriel Vásquez, a personagem Samanta Leal pede ao cartunista Javier Mallarino que se lembre de um acontecimento do passado dos dois, que a memória seja feita. Mallarino reflete, então, sobre a memória como algo fabricado ou que possa ser conjurado, a partir de certos materiais bem escolhidos, pela força do trabalho físico. Pensa na memória como água que sai da fonte, nas pedreiras das colinas, e é vendida na estrada. Qualquer um pode fazê-lo, desde que tenha o talento, as ferramentas e a teimosia.

O discurso jornalístico, ao tratar de acontecimentos presentes, faz emergir um passado e um futuro, uma memória e uma promessa. Da mesma forma, resulta da experiência compartilhada, organiza a experiência temporal do homem contemporâneo e produz supostos consensos – este último tomado ". . . como índice de um presente social, do imaginário que une os homens em uma rede comum de questões existenciais, como índice de uma época e dos valores hegemônicos desta época . . ." (Benetti, 2010, p. 162).

Partindo destas inquietações, o artigo objetiva identificar e compreender os discursos sobre a divisão do Pará produzidos pelo jornal impresso Correio do Tocantins. Observa-se o processo iniciado a partir do plebiscito ao qual os eleitores paraenses foram submetidos acerca da criação de dois novos estados, Carajás e Tapajós, pela divisão do estado do Pará, em 11 de dezembro de 2011. Fundamentada nos Decretos Legislativos n. 136 (2011) e n. 137 (2011), a consulta pública resultou de, pelo menos, 30 anos de iniciativas divisionistas empreendidas no Congresso Nacional. Pelas propostas, Carajás seria formado por 39 municípios e Tapajós[1] por 27. Ao Pará, restariam 78 municípios.

Rejeitado por quase 66% dos eleitores paraenses, conforme dados do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), o plebiscito no Pará reveste-se de importância histórica, uma vez que se tratou da primeira consulta pública acerca do reordenamento territorial brasileiro após a instituição da Carta Magna, de 1988. Ademais, o processo refletiu a destruição/construção à qual a Amazônia brasileira tem sido submetida desde, pelo menos, o início do século XX. As investigações em torno do tema têm se concentrado nos discursos veiculados pelos meios de comunicação da capital paraense, Belém – as Organizações Romulo Maiorana (ORM) e a Rede Brasil Amazônia (RBA) (Aquino & Braga, 2016; Braga et al., 2018; Costa et al., 2017; Nunes et al., 2017) –, ou nas práticas interacionais na internet (Mendonça & Cal, 2012). Pretende-se, com este artigo, compreender como os meios de comunicação locais e regionais construíram sentidos acerca da divisão do Pará e da criação de novas unidades federativas.

De acordo com o estudo de P. Pinto (2015), o jornal Correio do Tocantins, atualmente chamado de Correio – O Jornal de Carajás, trata-se de um meio de comunicação subestadual, com circulação e influência nas cidades que formariam, caso ocorresse a divisão, o estado de Carajás. Analisou-se a primeira edição do periódico, de 15 de janeiro de 1983, cujo tema principal consistiu na divisão do estado do Pará. Como postura teórico-metodológica, adotou-se a hermenêutica de profundidade (Thompson, 2011), que se orienta para a interpretação/reinterpretação de fenômenos significativos a partir de três instâncias ou procedimentos principais: 1) análise sócio-histórica, que objetiva reconstruir as condições sociais e históricas de produção, circulação e recepção das construções simbólicas; 2) análise formal ou discursiva, que se propõe ao exame

[1] É relevante destacar a proposta de criação do estado de Tapajós, que seria formado a partir do desmembramento do oeste do Pará, com Santarém apontada como capital. Segundo Dutra (1999, p. 231), o desejo de emancipação tornou-se uma "cultura política de separatismo" muito forte no baixo Amazonas. Assim, o estado do Tapajós seria ". . . uma realidade cultural à qual se vincula o futuro da região mediante a superação de problemas presentes . . .". Neste contexto, sua criação seria uma questão de 'sensibilização' de todos os setores e moradores do Pará, uma vez que há um sentimento separatista que impregna amplos setores sociais e políticos da região, assim como justificativas ". . . históricas que lhes garantem uma legitimidade através da qual se debatem pelo reconhecimento de um direito . . ." (Dutra, 1999, p. 231). Portanto, o panorama para a criação do estado de Tapajós sedimenta-se anteriormente ao da criação do estado de Carajás.

das características estruturais, bem como dos padrões e das relações das construções simbólicas – nesta segunda fase, são empregadas diversas técnicas de pesquisa –, sendo escolhidos, nesta etapa, os estudos críticos do discurso (Van Dijk & Kihtsch, 1983); 3) interpretação/reinterpretação, que projeta significados possíveis e, não raro, diferentes dos significados construídos pelos sujeitos que integram o mundo sócio-histórico.

Na análise sócio-histórica, observou-se a divisão do Pará a partir de três aspectos: 1) a caracterização do Correio do Tocantins como meio de comunicação local e regional; 2) a especificidade do discurso jornalístico; 3) a formação de territórios na Amazônia e o conflito entre as elites locais e os governos federal e estadual. Na análise formal ou discursiva, recorreu-se à noção de superestruturas e macroestruturas para observar a construção dos discursos favoráveis à criação do então estado do Tocantins[2] a partir da divisão do Pará. A interpretação/reinterpretação, como considerações finais, propõem não apenas novos sentidos para os discursos produzidos, mas também a referência através do sentido.

CORREIO DO TOCANTINS: ATUALMENTE, CORREIO – O JORNAL DE CARAJÁS

A Pesquisa Brasileira de Mídia (Brasil, 2014) aponta os jornais impressos como os meios de comunicação mais confiáveis do país. Na Amazônia paraense, seu poder é tamanho que as emissoras de rádio reproduzem ". . . as manchetes e os *leads* dos jornais impressos, sem qualquer reformulação de texto e sem nenhuma avaliação crítica ou mesmo ideológica do conteúdo reproduzido . . ." (Castro, 2013, p. 441). No estado do Pará, dois grandes jornais impressos dominam o cenário político-comunicacional: O Liberal (ORM), que apoia os governos de situação[3], em especial, os do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), e Diário do Pará (RBA), que representa os interesses do senador da República Jader Barbalho[4], do Movimento Democrático Brasileiro (MDB) (Veloso, 2008).

O estudo de P. Pinto (2015) comprova que as ligações entre grupos políticos e empresários de comunicação é estreita em toda a região Norte. No entanto, há casos de jornais, como o Correio do Tocantins, que atuam no interior do Pará de forma independente dos grupos de Belém. Costa et al. (2018) afirmam que o Correio do Tocantins se trata do mais antigo jornal impresso a circular fora da capital do estado. Foi criado por Mascarenhas Carvalho Luz, um comerciante piauiense que, antes de inaugurar o próprio periódico, havia assinado a coluna 'M. Carvalho informa', no jornal semanal O Marabá, entre 1974 e meados da década seguinte, bem como havia editado o jornal Vanguarda, publicação de caráter político e intimamente relacionada à família de Osório Pinheiro[5], também no começo da década de 1980.

---

[2] Não se deve confundir o atual estado do Tocantins, criado pela Carta Magna de 1988 para atender às demandas das elites do estado de Goiás, com o discurso acerca da criação do estado do Tocantins a partir da divisão do estado do Pará, propagado pelas elites do sul e sudeste paraense. Na década de 1980, os rios eram protagonistas no cenário político-econômico da Amazônia, e as reservas de minério, ainda que já descobertas, seriam efetivamente exploradas alguns anos mais tarde por meio de iniciativas governamentais, como o Projeto Grande Carajás (PCG). Morbach (2012) atribui a primeira proposta de realização de um plebiscito acerca da criação do estado de Carajás ao então deputado federal Asdrúbal Bentes, do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), em 1989. A matéria seria retomada pelo deputado federal Giovanni Queiroz, do Partido Democrático Trabalhista (PDT), em 1992, sendo aprovada pela Comissão de Constituição e Justiça e de Redação da Câmara dos Deputados, em 1995. A proposta plebiscitária arrastar-se-ia mais alguns anos até, finalmente, obter autorização legal, em 2011.

[3] Apesar de a aliança entre a ORM e o PSDB ter sido duradoura (de 1994 a 2006, nos governos de Almir Gabriel e de Simão Jatene, e de 2010 a 2018, novamente no governo de Simão Jatene), observa-se uma mudança na postura do grupo político-comunicacional nas eleições de 2018, quando, pela primeira vez, apoiou a candidatura de um membro do MDB, Helder Barbalho, ao governo do estado do Pará.

[4] De acordo com Veloso (2008), o nome de Jader Barbalho é associado a diversas denúncias de corrupção, desde que assumiu pela primeira vez o governo do estado do Pará, em 1983.

[5] Fazendeiro e exportador de castanha-do-pará, entre 1964 e 1982, Osório Pinheiro era possuidor de uma das maiores fortunas individuais da região de Marabá, disputando a liderança político-econômica com a família Mutran e a família Marinho (Petit, 2003).

Segundo Reis (2018), em 2013, Mascarenhas Carvalho vendeu o Correio do Tocantins para o então prefeito da cidade de Curionópolis (2009-2016) e atual deputado estadual, Wenderson Azevedo Chamon (MDB), que também adquiriu, em Marabá, a rádio Itacaiúnas e a TV Eldorado, filiada ao Sistema Brasileiro de Televisão (SBT). Dessa forma, criou-se o Grupo Correio de Comunicação. Em 2016, modificou-se o nome do jornal para Correio, com o subtítulo O Jornal de Carajás. Atualmente, com tiragem média de 13.300 exemplares e uma sucursal no município de Parauapebas, possui cinco editorias, distribuídas em vinte páginas: Geral, Atualidades, Cidades, Política e Polícia; há, ainda, uma página destinada ao colunismo social (Sociedades) e uma de variedades (*Relax*). O Correio circula em 18 municípios do sul e sudeste paraense: Marabá, Eldorado do Carajás, Parauapebas, Curionópolis, Canaã dos Carajás, Itupiranga, Jacundá, Novo Repartimento, Tucuruí, Goianésia, Nova Ipixuna, São Geraldo do Araguaia, Bom Jesus do Tocantins, Abel Figueiredo, Rondon do Pará, Redenção, Xinguara e São Domingos do Araguaia.

Nos primeiros anos de funcionamento, o Correio do Tocantins era impresso em Belém e publicado quinzenalmente em Marabá e nas cidades vizinhas. Amiúde, porém, havia atrasos: ". . . uma das dificuldades era o transporte: muitas vezes os originais, por equívoco da empresa de transportes, iam parar em outra cidade e se perdiam; noutras ocasiões, eram os jornais já impressos que tomavam caminho diferente de Marabá" (Dudu, 2013). A partir da década de 1990, Mascarenhas Carvalho passou a investir em um parque gráfico próprio, com a aquisição de uma máquina plana de impressão. Atualmente, as novas edições do jornal saem às terças-feiras, às quintas-feiras e aos sábados, sendo também disponibilizadas na internet. Costa et al. (2018) afirmam que o Correio do Tocantins trata de questões políticas, de temas relativos ao dia a dia de Marabá e de cidades vizinhas, de questões sobre desporto, em especial o futebol paraense, e de assuntos vinculados à violência urbana e ao campo, além do colunismo social.

Sob direção geral de Mascarenhas Carvalho e edição de Carlos Mendes, a primeira edição do Correio do Tocantins teve 16 páginas impressas, sem cor. Na primeira página, o editorial "Um jornal de informações" (1983) explicou que não possuía tendência política ou partidária, apenas compromisso com a informação verdadeira, séria, interessante e imparcial. Essa demarcação explicita o que pressupõe Peruzzo (2005): que o jornalismo local retrata a realidade regional ou local, trabalhando, portanto, com a informação de proximidade. De acordo com a autora, o meio de comunicação local mostra, melhor do que qualquer outro, as condições de regiões, municípios, cidades, vilas, bairros, zonas rurais, entre outros. Ainda que possa haver eventuais distorções por conta de interesses político-partidários e econômicos, além de maior divulgação de temas locais, a proximidade da informação faz com que o leitor acompanhe ". . . os acontecimentos de forma mais direta, pela vivência ou presença pessoal, o que possibilita o confronto entre os fatos e sua versão midiática de forma mais natural" (Peruzzo, 2005, p. 78).

Também no editorial, o Correio do Tocantins dizia-se preocupado com o destino da região, com questões relativas a "Carajás, Serra Pelada, o problema da castanha, a ponte sobre o rio Tocantins, as enchentes, os conflitos de terras, o desemprego, a violência" ("Um jornal", 1983, p. 1). Aqui, além da proximidade, deve-se observar a diferença entre território e região. Em Haesbaert (2010, p. 166), a região não diz respeito apenas à localização geográfica do espaço, mas sim a um território, isto é, a um espaço sobre o qual se manifestam ". . . problemáticas de caráter político ou que envolvem a manifestação/realização das relações de poder, em suas múltiplas esferas . . .". Souza (2013, p. 35) ratifica a ideia de que território ". . . não esgota o espaço social, e que as próprias relações sociais são, em determinadas circunstâncias ou a partir de uma determinada perspectiva, espaço".

Nas ciências da comunicação, a região se estabelece entre o meio de comunicação local e a cidade. "A cidade, em sua condição de centralidade, é fornecedora e articuladora

de dispositivos importantes nas relações de poder e de produção de ideologias. A mídia local e regional é um desses dispositivos . . ." (Moreira & Deolindo, 2013, pp. 21-22). De maneira mais específica, Aguiar (2016) entende a região jornalística como o espaço de mediação entre os acontecimentos e a audiência e as regiões midiáticas como recortes espaciais que servem de referência para a atuação mercadológica dos grupos comunicacionais. Por sua vez, Deolindo (2016) considera que a região jornalística se forma a partir de três áreas concêntricas intimamente relacionadas: cobertura jornalística, negociação publicitária e, por fim, circulação e alcance.

Para já, compreende-se que Marabá, a região jornalística de Carajás e o território de Carajás são indissociáveis. O Correio do Tocantins, como meio de comunicação local e regional, representa de forma legítima as relações sociopolíticas e econômicas que atravessam o sul e o sudeste paraense, oferecendo visão alternativa aos grandes meios de comunicação de Belém, quiçá mais aprofundada, considerando-se que aborda os fatos mais próximos da realidade dos municípios ou das regiões em que está situado. Ademais, ainda que não faça uso explícito da política partidária, é inegável a relação do jornal com as oligarquias do Tocantins, isto é, na explicação de Emmi e Marin (1998, p. 6), com o ". . . grupo controlador dos poderes político, econômico e sociais local, [que] conserva na gênese de seu poder a propriedade da terra, associada aos interesses comerciais de exportação da castanha". Petit (2003) relata que as oligarquias do Tocantins controlavam as prefeituras e câmaras municipais do sudeste do Pará, que, de acordo com as circunstâncias, se aliavam aos governadores ou interventores federais:

> Tais alianças políticas foram sendo sedimentadas no tradicional, mas ainda hoje vigente, sistema de troca de favores entre os governadores e os chefes políticos locais, isto é, através da concessão de cargos e benefícios econômicos (terra, crédito, benefícios fiscais) em troca de apoios políticos (no transcurso da legislatura), e, quando chegava o tempo da política, dos votos dos currais eleitorais do interior. (Petit, 2003, p. 186).

Também de acordo com Petit (2003), a família Chamon, de origem libanesa, atual proprietária do Grupo Correio de Comunicação, atua em Marabá desde os anos 1920 como representante de casas aviadoras, onde era feita a troca de bens de consumos por goma elástica e, posteriormente, castanha-do-pará (produtos estes destinados à exportação). Não surpreende que, a fim de ampliar a dominação sobre o território e de fortalecer a ideia de criação do estado de Carajás, os Chamon tenham passado a associar o poder político-econômico ao poder simbólico dos meios de comunicação – poder este descrito por Bourdieu (1989, p. 14) como capaz ". . . de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto, o mundo". Para o sociólogo, o poder simbólico torna-se capital por permitir a obtenção de algo pela mobilização; pela crença na legitimidade das palavras daqueles que a pronunciam. Nada mais poderoso do que difundir, entre a população do sul e sudeste paraense, a ideia de uma nova unidade federativa por meio de um discurso específico.

DISCURSO JORNALÍSTICO: CARACTERÍSTICAS

Entende-se o jornalismo como a instância de mediação, na contemporaneidade, da experiência das pessoas com os fatos cotidianos, sejam eles de natureza ordinária ou extraordinária. É uma atividade, segundo Alsina (2009, p. 46), que tem um ". . . papel socialmente legitimado para gerar construções da realidade publicamente relevantes". Assim, os fatos que rompem com a normalidade ou com a imprevisibilidade da realidade tornam-se acontecimentos pela nova informação apresentada ao sistema social e, por conseguinte, são transformados ou produzidos como notícias. Em linhas gerais, os fatos são tudo o que acontece no mundo; os acontecimentos são os fatos percebidos e conhecidos a partir de uma informação de que alguém lançou mão, em um determinado momento, para estruturar sua experiência; a notícia é o resultado de alguns acontecimentos selecionados (Alsina, 2009).

O processo, entretanto, envolve um conjunto de critérios complexos que incide na escolha dos acontecimentos, variando de acordo com o contexto histórico-político-social e cultural. O jornalismo adota critérios de seleção dos fatos que vão desde a objetividade, singularidade, atualidade, autoria e ideologia até um modo de dizer próprio. Portanto, o discurso jornalístico tem como base o relato dos fatos da realidade, isto é, acontecimentos jornalisticamente interpretados como notícias (Sodré, 1996).

Na definição de Ricoeur (2019), discurso consiste no evento da linguagem, ou seja, trata-se de uma abstração que depende do todo concreto, que é a unidade dialética de evento e significação da frase, e que se realiza temporalmente, no momento presente. O que se busca compreender não é o evento, na condição de transitório, mas a sua significação. O filósofo destaca que o evento não é apenas a experiência vivida (de maneira privada), expressa e comunicada, mas também a própria troca intersubjetiva, isto é, o acontecer do diálogo. Mais: o diálogo tem a função de filtrar o contexto, uma vez que, em razão da natureza polissêmica das palavras, o discurso pode assumir uma pluralidade de interpretações. O papel contextual do diálogo reduz a ambiguidade. Além disso, o sentido é atravessado pela intenção de referência do locutor. "É porque existe primeiramente algo a dizer, porque temos uma experiência a trazer à linguagem, que, inversamente, a linguagem não se dirige apenas a significados ideais, mas também se refere ao que é . . ." (Ricoeur, 2019, p. 37).

Como atividade socialmente reconhecida e compartilhada, o discurso jornalístico pressupõe o que nos indica os escritos de Bakhtin (2014a): a significação das palavras adquire forma a partir de uma dada situação concreta, de um contexto, ou seja, ". . . o produto da interação entre dois indivíduos socialmente organizados [supõe] . . . um certo horizonte social definido e estabelecido, que determina a criação ideológica do grupo social e da época . . ." à qual os indivíduos pertencem (Bakhtin, 2014a, p. 116). Não basta a palavra ser a expressão entre um e outro, entre um e a coletividade, em última análise. A interação verbal, por meio do discurso (da enunciação), revela a natureza social das palavras.

De acordo com o autor, o discurso escrito, por exemplo, é ". . . parte integrante de uma discussão ideológica em grande escala [pois] . . . responde a alguma coisa, refuta, confirma, antecipa as respostas e objeções potenciais, procura apoio", entre outras (Bakhtin, 2014a, p. 128). A experiência discursiva individual de qualquer pessoa se forma e se desenvolve em interação constante e contínua com as práticas discursivas individuais dos outros. Bakhtin (2014b) explica que se trata do processo de assimilação, mais ou menos criador, das palavras do outro, com graus vários de alteridade e de assimilabilidade, de aperceptibilidade e de relevância. As palavras dos outros trazem consigo a sua expressão e o seu tom valorativo, os quais são assimilados, reelaborados, acentuados:

> Todo enunciado deve ser visto antes de tudo como uma resposta aos enunciados precedentes de um determinado campo (aqui concebemos a palavra "resposta" no sentido mais amplo): ela os rejeita, confirma, completa, baseia-se neles, subentende-os como conhecidos, de certo modo leva-os em conta . . . . Por isso, todo enunciado é repleto de várias atitudes responsivas a outros enunciados de um dado campo da comunicação discursiva. (Bakhtin, 2014b, p. 57).

Já nos estudos críticos, discurso não se trata apenas de um evento cognitivo, mas também de um evento social. Van Dijk e Kihtsch (1983) afirmam que os discursos são produzidos e recebidos, por falantes e ouvintes, em situações específicas, dentro de um contexto sociocultural mais amplo. Dessa forma, os interlocutores constroem uma representação não apenas do texto, como também do contexto social, isto é, do resultado de alguma ação social. Ademais, essas duas representações (cognitiva e sociocultural) interagem, uma vez que as intenções estão envolvidas no discurso. O processamento do discurso, portanto, consiste em um ". . . processo estratégico no qual uma representação mental é construída a partir do discurso na memória, usando tipos internos e externos de informação, com o objetivo de interpretar (compreender) o discurso . . ." (Van Dijk & Kihtsch, 1983, p. 6).

O discurso jornalístico descaracteriza ". . . a presença de relações específicas e diretas entre aquele que o pronuncia, a audiência à qual se dirige e o assunto do qual está tratando . . ." (França, 1998, p. 29). Desprendem-se as circunstâncias de enunciação, ou seja, o discurso jornalístico torna-se uma palavra de mediação entre interlocutores e com o seu tempo: "No jornalismo, os interlocutores, aqueles que dizem, aqueles que recebem, reorientam seus papéis e se inscrevem numa rede complexa de relações em torno de um 'terceiro' (o real, o Outro)" (França, 1998, p. 29). Na visão da autora, o jornalismo possibilita a observação da sociedade por ela mesma e, como prática discursiva, adquire características próprias, como: 1) objetividade, entendida não como a leitura objetiva do real, mas sim a partir das relações com o mundo concreto, do reino da experiência, do vivido social. Para a autora, a objetividade consiste em um ". . . movimento permanente do jornalismo em direção a um real objetivo, externo, cuja existência independe da volição dos sujeitos . . ." (França, 1998, p. 30); 2) singularidade, na medida em que o discurso jornalístico ativa o sentido, contraria a regularidade e surge como novo e único, selando o contrato de palavra; 3) atualidade, pois a informação dura somente o tempo do consumo: "O presente marca a vida e a morte do jornal a cada dia; a atualidade se opõe à tradição e à permanência, e se inscreve no domínio da sensação . . ." (França, 1998, p. 33).

Em McNair (1998), pelo menos três características distinguem o discurso jornalístico de outras formas de discursos culturais: 1) também reconhecido pelo termo objetividade, ele se apresenta como verdadeiro e preciso, isto é, reivindica-se como, no mínimo, uma aproximação da verdade – certamente próxima o suficiente para ser digno da confiança em sua integridade; 2) deve conter novidade – se não nos fatos apresentados, pelo menos na interpretação deles, isto é, na atribuição de contexto e de significado, o que implica dizer que o jornalismo deve informar coisas sobre as quais ainda não se sabe; 3) como uma narrativa autoral e, ao mesmo tempo, ideológica, ele comunica não apenas fatos, mas uma maneira de entender esses fatos de forma que façam sentido.

O autor afirma que o discurso jornalístico necessita de contextualização acerca de um conjunto de suposições, atitudes, crenças e valores, que resulta e expressa uma visão de mundo particular. Nesse sentido, pode ser visto como índice do equilíbrio de forças sociais em uma sociedade. É (ou aspira ser) uma verdade revelada, uma realidade mediada, um relato do mundo real existente, disseminada para uma parte do público e que resulta da apropriação e do processamento das informações pelo jornalista, de acordo com as exigências particulares do meio de comunicação.

No jornalismo, constata-se um processo de produção, circulação e reconhecimento de sentidos, em que os fatos narrados fazem parte do contexto social dos indivíduos, estando eles envolvidos ou não nos acontecimentos. Em decorrência disso, Benetti (2007) afirma que o discurso jornalístico é dialógico (relação entre discursos, interdiscursivo, e relação entre sujeitos, intersubjetivo), polifônico, opaco (não transparente, pleno de possibilidades de interpretação), ao mesmo tempo efeito e produtor de sentidos, elaborado segundo condições de produção e rotinas particulares. Além disso, resulta da relação entre a linguagem e a exterioridade, uma vez que o discurso é afetado pelo sistema de significações formado pela língua, pela cultura, pela ideologia, pelo imaginário. Nas palavras da autora:

> De maneira mais ampla, o jornalismo constrói sentidos sobre a realidade, em um processo de contínua e mútua interferência. De forma mais restrita, a notícia é uma construção social que depende basicamente de seis condições de produção ou de existência: a realidade, ou os aspectos manifestos dos acontecimentos; os constrangimentos impostos aos jornalistas no sistema organizacional; as narrativas que orientam o que os jornalistas escrevem; as rotinas que determinam o trabalho; os valores-notícia dos jornalistas; as identidades das fontes de informação utilizadas e seus interesses. (Benetti, 2007, p. 110).

Nessa construção, analisam-se os sentidos produzidos pelo Correio do Tocantins sobre a divisão do Pará, levando-se em conta as motivações, as ações passadas e presentes, as intenções e também o contexto comunicativo de seus enunciados.

MARABÁ E A PROPOSTA DE CRIAÇÃO DO ESTADO DE CARAJÁS

Tradicionalmente, o território brasileiro delineia-se a partir dos espaços administrativos onde as elites político-econômicas tomam as decisões. Os preceitos oficiais antecedem a ação e a realidade do país; a colonização e a conquista do território avançam pela vontade da burocracia, expressa na atividade legislativa complementar:

> Desde o primeiro século da história brasileira, a realidade se faz e se constrói com decretos, alvarás e ordens régias. A terra inculta e selvagem, desconhecida e remota, recebe a forma, do alto e de longe, com a ordem administrativa da metrópole. (Faoro, 2012, p. 174).

Desmembrar, dividir ou repartir o território amazônico revela-se um problema complexo, pois envolve o embate entre elites políticas regionais e nacionais, bem como entre os atores sociais que efetivamente se instalaram na Amazônia, atraídos pelas políticas públicas iniciadas nos anos 1930, com o governo Getúlio Vargas, e intensificadas a partir do golpe militar de 1964. Becker (1996) explica que a divisão territorial expressa um conflito de territorialidade, entendida como uma estratégia para influenciar ações a partir do controle do espaço e do tempo. Outrossim, acrescenta que a fragmentação em unidades sub-regionais construídas por sociedades locais ". . . é resultado da ação do Estado e da iniciativa e do confronto dos diferentes grupos sociais, isto é, da prática social" (Becker, 1996, p. 96).

A proposta de criação do estado de Carajás, no contexto do plebiscito de 2011, advém das transformações ocorridas no sudeste paraense, que, até os anos 1970, era submetido ao poder regional ou local exercido pelos donos dos castanhais e comerciantes de castanha, chamados de oligarquia da castanha (Coelho, 1996), tendo os rios como veículos principais de escoamento e circulação de mercadorias e pessoas. Dominava, em Marabá, uma burguesia extrativista, a qual também exercia controle sobre as terras, resultando em uma hegemonia no comércio e na política. Este cenário passou a ser transformado a partir da entrada de novos atores sociais (empresários, fazendeiros e migrantes) – atraídos pelos governos militares com a proposta para a Amazônia de "integrar para não entregar" –, por meio da implantação de projetos mineradores e madeireiros, pecuária extensiva, assim como pela expansão capitalista, por ações que possibilitaram a aceleração do fluxo migratório para Marabá, principalmente a partir da criação do Programa Grande Carajás (PGC) e da construção da barragem de Tucuruí, bem como da abertura das estradas Belém-Brasília, Transamazônica, PA-70 (BR-222), PA-150, Ferrovia Carajás e da exploração do ouro em Serra Pelada. Esses foram importantes eixos de penetração terrestre, indispensáveis à colonização, sendo propulsores da migração (Morbach, 2012).

Nesse contexto, novos núcleos urbanos surgiram, mudando as feições políticas e econômicas da região, principalmente a partir da redivisão municipal, quando novos municípios são criados a partir do desmembramento de Marabá, Parauapebas, Curionópolis, Eldorado do Carajás e Xinguara, agudizando os conflitos fundiários e os bolsões de pobreza oriundos do intenso fluxo migratório vivido na região.

Ao refletir sobre a proposta de criação do estado de Carajás, Trindade Júnior (2011) justifica-a como uma mediação política, uma vez que Marabá tem acumulado importância e centralidade como fórum regional de decisões político-econômicas e de debates sobre questões caras à região de Carajás. As elites locais não mais se limitam às oligarquias tradicionais; agora, também fazem parte do centro do poder regional aqueles que se fixaram no sul e sudeste paraense, atraídos pelas promessas de prosperidade econômica, como grandes empresários e pecuaristas. Juntas, as elites político-econômicas novas e tradicionais buscam ". . . associar uma identidade regionalista na escala sub-regional a um discurso de melhor distribuição das arrecadações e de um possível redirecionamento do desenvolvimento econômico regional" (Trindade Júnior, 2011, p. 147). Em termos práticos, o que os grupos buscam é a formalização política de novas

territorialidades já desenhadas, a fim de consolidar o próprio poder. "O discurso apresentado nesse nível leva a crer que é na instância territorial almejada – um novo estado da federação – que os problemas apresentados na escala mais imediata serão resolvidos" (Trindade Júnior, 2011, p. 147).

Por outro lado, o pesquisador Petit (2003) aponta que, dentro do estado do Pará, não existe qualquer distinção político-partidária entre os favoráveis e os contrários à criação dos estados de Carajás e de Tapajós. De alguma forma, partidos de direita, do centro ou de esquerda dividem-se sobre a questão, sustentando argumentos com base em pressupostos culturalistas, demográficos, políticos, econômicos e/ou administrativos, tais como: vantagens socioeconômicas e administrativas para a população dos novos estados, que se apropriaria das novas estruturas político-administrativas, e distribuição mais justa da verba arrecadada por meio das atividades econômicas desenvolvidas, sobretudo da mineração, em Carajás, e da extração e do beneficiamento da bauxita, no baixo Amazonas, dadas ". . . as extraordinárias dificuldades que tem o governo paraense de dar conta, a partir de Belém, de seu imenso território" (Petit, 2003, p. 302).

A partir dos anos 1980, Marabá evidencia-se na cena política e social por conta dos violentos conflitos entre empresas, garimpeiros e povos indígenas. Esses três grupos passam a disputar não apenas a terra, mas, da mesma forma, os territórios onde se localizam as jazidas minerais, entre os rios Araguaia e Xingu, no sul paraense. É o caso da província metalogênica da Amazônia oriental, uma das maiores ". . . anomalias geológicas do planeta, no que tange ao volume e à concentração de metais do uso industrial e/ou alto valor unitário num raio de 60 km, a partir da Serra dos Carajás (25 a 30 bilhões de toneladas)" (Becker, 1996, p. 65). Segundo a autora, por mais que apenas 20% das reservas sejam conhecidas, a Serra dos Carajás ". . . inclui as maiores reservas mundiais de ferro, de alto teor, a terceira maior reserva mundial de bauxita, grandes reservas de manganês, níquel, cobre etc." (Becker, 1996, p. 65). Ademais, pela proximidade com o oceano Atlântico, facilita-se o acesso às jazidas, valorizando-se ainda mais a província metalogênica como um todo.

Essas transformações são consolidadas a partir do Projeto Grande Carajás (PGC), também conhecido como 'Carajazão', que consistiu em uma das principais estratégias do governo federal para a exploração mineral em grande escala e ocupação da Amazônia. Becker (1996) explica que os grandes projetos começaram a ser desenvolvidos em 1940, como empreendimentos isolados. Intensificaram-se nos anos 1970 e, a partir de 1980, integraram-se em um grande programa envolvendo três segmentos: metalúrgico, agroflorestal e referente a infraestrutura. Proposto pela Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) – que, atualmente, se chama Vale S/A – e endossado pelo estado, o PGC criou um gigantesco corredor de exportação no Norte brasileiro, englobando partes dos estados do Pará, do Tocantins e do Maranhão. A Estrada de Ferro Carajás e a Usina Hidrelétrica de Tucuruí são exemplos de projetos de infraestrutura, arcados pelo estado, para a exploração mineral da empresa que, em 1997, foi privatizada. Um dos benefícios concedidos à Vale S/A pelo governo do estado do Pará, por meio da Lei Kandir, foi a isenção quase total de impostos.

De forma a organizar o mercado de trabalho local, foram criados centros planejados: a Vila de Carajás, ". . . projetada para abrigar os funcionários da companhia envolvidos diretamente na extração do minério [e Parauapebas,] . . . como depósito de mão de obra para a construção de Carajás e suas estradas de acesso" (Becker, 1996, p. 72). O mesmo ocorreu (quiçá com menos vigilância) para alojar os trabalhadores envolvidos na construção da Hidrelétrica de Tucuruí, em uma vila, e o desenvolvimento da cidade de Tucuruí, no entorno. Na avaliação de L. Pinto (1994, p. 9), esses cenários tratam-se de um '*apartheid* econômico' ou cantão suíço, em que as unidades de produção funcionam ". . . como Estados informalmente autônomos dentro de Estado juridicamente construído apenas para inglês ver", haja vista a incapacidade dos governos federal, estadual e municipal de atuar como reguladores das relações sociais.

No entanto, a descoberta e a exploração de recursos minerais não são os únicos fatores que explicam a ânsia pela criação do estado de Carajás. Por ter sido fundada às margens do rio Tocantins, Marabá desempenha papel importante desde o começo do século XX, pela grande concentração de casas aviadoras – locais que armazenavam borracha defumada e outros produtos agrícolas destinados a Belém. Os barcos que viajavam pelo rio Tocantins, saídos da capital paraense rumo a Marabá, traziam mercadorias de consumo. "A maioria dos itens chegava às mãos dos seringueiros, seu destino final rio acima, através do sistema de crédito e suprimentos característicos do aviamento, que dominava a economia da borracha naquele tempo" (Schmink & Wood, 2012, p. 196). Quando o auge do ciclo da borracha chegou ao fim, as casas aviadoras passaram a armazenar castanha-do-pará, que se tornou, então, o principal produto de exportação.

Durante os meses das safras da castanha, Marabá atraía migrantes de todo o Pará, além do Maranhão e de Goiás. O aumento populacional levou alguns donos de castanhais a diversificarem suas atividades, por meio da agricultura e da pecuária. A abertura de rodovias pelo governo federal, em especial a Belém-Brasília, na década de 1960, diminuiu a relevância dos rios como principais meios de transporte, contudo, aumentou ainda mais a importância de Marabá como centro comercial regional. Por mais que tenha sido rompido o controle que os exportadores de castanha-do-pará exerciam sobre os coletores, estes, junto com os migrantes, formavam a mão de obra para as companhias de mineração, de construção civil, de extração de madeira e para as fazendas – o que originou, da mesma forma, vários conflitos de territorialidade. Petit (2003) lembra que a mistura entre a população do sul e sudeste do Pará e os imigrantes de outros estados faz com que um critério cultural e/ou de identidade seja utilizado nos discursos favoráveis à criação do estado de Carajás, pois os moradores da região não se associam como 'paraenses de verdade'.

DISCURSOS SOBRE A DIVISÃO DO PARÁ NO JORNAL CORREIO DO TOCANTINS

A primeira edição do Correio do Tocantins apresenta-se sob o viés do meio de comunicação que fala para e com o sudeste do Pará, uma vez que enuncia interlocução com os moradores dos municípios, abordando uma questão que poderia transformar a realidade da região, tanto para o 'bem' quanto para o 'mal': a divisão do estado do Pará. Seu discurso evidencia as relações entre a estrutura social e a estrutura discursiva, apontando alguns critérios importantes no estudo da análise crítica do discurso, entre eles: relações de dominação e experiências dos grupos dominados (Van Dijk, 2008). O jornal, de acordo com Ikeda (2014, p. 32), ". . . acompanhou o desenrolar dos fatos e personagens que preencheram a cena política de Marabá".

Para Ricoeur (1977), todo discurso é efetuado como evento, pois se realiza no momento presente; remete-se a um locutor, aquele que fala, e a um interlocutor, outra pessoa à qual se dirige; refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar; estabelece o diálogo, que pode travar-se, prolongar-se ou interromper-se. Da mesma forma, todo discurso é compreendido como significação. A hermenêutica, portanto, assenta-se na dialética entre essas duas instâncias, entre evento e sentido.

Para a identificação e a compreensão dos discursos sobre a divisão do Pará produzidos pela primeira edição do jornal Correio do Tocantins, recorreu-se a Van Dijk (2000) e à sua divisão da notícia em superestruturas – as estruturas globais que caracterizam um tipo de texto, ou seja, dizem respeito à forma e ao tema – e macroestruturas – que se referem ao conteúdo, isto é, são de natureza semântica. Foram analisadas sete notícias (Quadro 1), presentes na capa do jornal e nas páginas 4 e 5, na editoria Cidades, além de uma nota na seção Ronda Política, na página 11. Selecionaram-se as manchetes (M), as submanchetes (SM) e o lide (L), entendidas como ". . . sinais adequados para fazer previsões sobre a informação mais importante do texto" (Van Dijk, 2000, p. 123). Para cada notícia, sistematizaram-se macroestruturas.

Quadro 1. Descrição das notícias presentes na primeira edição do Correio do Tocantins. Fonte: Correio do Tocantins (1983, pp. 4-5,11).

(Continua)

Superestruturas		Macroestruturas
M	Querem dividir o Pará	Proposta do governo federal de criação do estado do Tocantins
SM	Projeto na mesa do ministro	
L	-	
M	Governo pensa mesmo em dividir o Pará	Para o governo federal, a redivisão territorial visa à melhor administração. Há o embate entre três forças políticas: governo federal, elites político-econômicas de Marabá e governo do estado do Pará. Para a população de Marabá, o novo estado traria "perda" e "empobrecimento"
SM	Estado do Tocantins (incluindo Marabá) teria Imperatriz como capital	
L	Embora ainda se tente cobrir o assunto com o lençol do silêncio a verdade é que já existe (*sic*), em Brasília, estudos para a divisão territorial do estado, tirando o Pará uma expressiva parte de sua própria área para a criação do estado do Tocantins, território do Tocantins ou qualquer outro nome que possa ter. Esses estudos são até certo ponto antigos mas só vieram à tona, assustando muita gente, na primeira semana de dezembro do ano passado, através da matéria inserida na "Revista Veja", mostrando rabiscos feitos pelo ministro do Interior, Mário Andreazza, mutilando o mapa do Pará na região compreendida pelo rio Tocantins, onde está a região de Marabá, Serra Pelada e Projeto Carajás	
M	Estado do Tocantins? Tudo bem. Desde que beneficiasse o povo	Governo federal apontado como inimigo, pois, como desconhece a realidade de Marabá, viria a tomar conta do que pertence à população. Divisão territorial seria bem vista se representasse investimentos públicos em saúde, educação e em solução de problemas fundiários
SM	-	
L	A ninguém, a não ser ao desperdício e à cegueira administrativa, interessa criar mais estados e territórios em Amazônia. Não é possível, nesta fase difícil em que vive o país, atolado em dívidas, com seus credores internacionais batendo a todo instante na porta, ainda existir quem deseja aprofundar o caos, criando novas dívidas administrativas e sociais, inventando novos estados e territórios para onerar a União, que, em último caso, somos todos nós, cidadãos e contribuintes	
M	Indenização, uma grande piada	Embate político, principalmente entre forças locais e o governo federal. Serra dos Carajás tratada como propriedade da população
SM	-	
L	Os estudos para a gestação do estado do Tocantins e território de Trombetas, ambos no Pará, têm inspiração política. Basta ver os mapas eleitorais de 15 de novembro para chegar à conclusão de que, no baixo Amazonas, foi onde o PMDB ganhou as eleições com boa margem de vantagem, perdendo no sudeste do Pará, principalmente Marabá, onde o PDS impôs uma goleada	
M	Maioria até aceita a divisão se Marabá for a capital	Representantes político-econômicos de Marabá apoiariam a divisão territorial, caso Marabá fosse a capital do novo estado. Governo do estado do Pará não apoia a divisão territorial
SM	-	
L	Numa enquete feita por este jornal, diversas pessoas revelaram sua discordância quanto à criação do estado do Tocantins, entendendo ser, no mínimo, uma precipitação do governo federal, pois há outros problemas mais urgentes. De uma coisa, todavia, todos concordam: o governo pode até criar o tal estado, desde que a capital seja Marabá	
M	Deputados prometem lutar em Brasília	Representantes políticos lutarão no Congresso Nacional contra a divisão territorial
SM	-	
L	O deputado federal Oswaldo Melo e o vice-governador paraense, Gerson Peres, são totalmente contrários ao novo estado. Melo foi até relator, na Câmara Federal, de um projeto contra a criação de novos territórios na Amazônia. Ele diz que, embora admita a realização de estudos no Ministério do Interior, o presidente João Figueiredo não assinará o decreto de criação do estado, pois o país atravessa muitas dificuldades e um novo estado seria contraproducente. O deputado vai além e reafirma sua vontade de lutar com todas as suas forças contra a divisão do Pará. Já o vice-governador, radicalmente contra, afirma que lutar contra isso é uma questão de honra para os paraenses. Gerson Peres não dá ouvidos aos boatos e prefere ficar com a palavra do próprio ministro Andreazza, o qual, na véspera das eleições de 15 de novembro, em Belém, garantiu que o Pará, mesmo com a vitória do PMDB, não seria dividido. E concluiu: em Brasília vou me bater contra isso e acho que é dever dos deputados federais, independentemente de coloração partidária	

Quadro 1. (Conclusão)

Superestruturas		Macroestruturas
M	Um novo mapa	Reprodução de notícia publicada pela revista Veja. Destaque para o embate político sobre quem terá gerência sobre a Serra dos Carajás – governos federal ou estadual
SM	Governo: Andreazza quer criar mais estados e territórios	
L	Três novos territórios e o 24º estado estão sendo desenhados pelo Ministério do Interior e deverão ser criados ainda durante o governo João Figueiredo. Os territórios, segundo um croqui do próprio ministro Mário Andreazza, confiscariam pedaços do Amazonas e do Pará. "Ficaria muito mais racional a administração da Amazônia", pondera Andreazza. O estado seria o do Tocantins e virtualmente dividiria Goiás ao meio, abocanhando ainda porções do sul do Pará e do Maranhão	
M	Curió, governador do Tocantins?	Embate político para, no caso de divisão territorial, decidir quem deveria governar o novo estado
SM	-	
L	Notícias não confirmadas, provenientes de Brasília, ventilam a possibilidade de o 'Major Curió', eleito deputado federal pelo PDS, assumir importante cargo no futuro estado do Tocantins. Dizem que Curió, homem de confiança do presidente Figueiredo, seria contemplado com o cargo de governador. Se a capital do novo estado ficar em Imperatriz, como se anuncia, os maranhenses não dariam essa colher de chá, preferindo indicar um nome ligado à terra. O esperto senador José Sarney, inclusive, teria adiantado que nesse caso "Curió iria ter de cantar em outra freguesia". A decisão – tanto sobre a criação do novo estado quanto à escolha do governador – está nas mãos de Figueiredo. Assim, Curió até poderia sonhar em voar mais alto sem o perigo de ter as asas cortadas	

A descrição presente no Quadro 1 possibilita a compreensão dos 'achados' na edição de 15 de janeiro de 1983 do Correio do Tocantins, a partir da identificação das notícias em superestruturas e macroestruturas, considerando-se os significados e sentidos atribuídos à divisão do Pará, assim como os interesses políticos e econômicos implícitos nessa divisão, ou seja, observando-se a estrutura de relevância, ". . . que indica ao leitor qual informação é mais importante ou proeminente no texto" (Van Dijk, 2004, p. 123), no caso da referida edição, é que querem dividir o Pará.

Do mesmo modo, busca-se, nessa síntese, indicar algumas propriedades importantes das macroestruturas e os princípios utilizados pelo jornal na construção da informação que podem ser da ordem do apagamento, da generalização e da (re)construção, conforme nos indica Van Dijk (2004, p. 132). Portanto, manchete e *lead* são esquemas relevantes na organização do discurso jornalístico, pois sumarizam os enunciados principais de compreensão para os leitores, ou seja, são usados como estratégias argumentativas de interlocução no jornalismo. Por isso, utiliza-se o Quadro 1 para indicar o contexto e os sentidos das informações produzidas, entre o dito e o implícito nessa relação da divisão do Pará. Também se apresenta o contexto da situação, do cenário, das ações em curso, dos grupos envolvidos e seus papéis comunicativos, sociais ou institucionais. Na macroestrutura, identifica-se a correlação de forças, entre social e político, local e global, em que a estrutura do discurso confirma, legitima, reproduz ou desafia as relações de poder, a dominação e a desigualdade entre grupos sociais. A seguir, discutimos alguns dos trechos que constam do Quadro 1:

• "Proposta do governo federal de criação do estado do Tocantins": um dos primeiros sentidos sobre a divisão do Pará pode ser encontrado no nome do próprio jornal. Na primeira edição, as vias fluviais têm destaque. O jornal chama-se Correio do Tocantins, rio homônimo e umbilical dos povoados dessa região. Atualmente, o jornal apresenta-se como Correio – O Jornal de Carajás. A mudança do nome, segundo o atual editor-chefe do periódico, Patrick Roberto Carvalho, em entrevista às pesquisadoras, atendeu a uma questão mercadológica, de reposicionamento na região, três anos após a sua aquisição, isto é, está implícito que Carajás é enunciado no cenário político, econômico e social. O editor afirmou, ainda,

que o nome Correio de Carajás é designado apenas no portal de notícias, outro veículo do grupo, mas compõe como subtítulo do impresso (P. R. Carvalho, comunicação pessoal, outubro 8, 2019). Assim, percebe-se que o nome do novo estado acompanha o deslocamento do sentido. Em 1983, a proposta era de criação do estado do Tocantins[6], considerando a importância do rio na circulação e no escoamento da produção e das pessoas; em 2011, do estado de Carajás. Entende-se que, com o passar dos anos, a estratégia do governo federal, de expansão da fronteira amazônica por meio de rodovias, como a Belém-Brasília, a Santarém-Cuiabá e a Transamazônica, minimizou a importância fluvial, ao mesmo tempo em que acirrou a disputa por terras, por minérios e por recursos florestais. Não à toa, no discurso jornalístico do Correio do Tocantins sobre a divisão do Pará, discute-se sobre com quem ficaria a gerência da Serra dos Carajás – com as elites locais, o governo do Pará ou o governo do Maranhão, indicado pelo governo federal. As jazidas representam a promessa do desenvolvimento socioeconômico do território de Carajás, enquanto os rios ficam no passado.

O deslocamento da importância fluvial para a Serra dos Carajás revela também a alteração do tempo e do espaço amazônicos. Becker (1996) explica que, no regime dos rios, as relações faziam-se em meses e dias. Com a predominância das rodovias, essas mesmas relações passam a ser contadas em horas; e a terra passa a ser disputada como mercadoria pelos grupos sociopolíticos. De acordo com Paes Loureiro (1995), a valorização da Serra dos Carajás se trata de uma renovação do mito do Eldorado, isto é, da busca incessante por ouro no fundo da cava da mina, à qual todos teriam acesso quanto mais fundo cavassem.

• "Para o governo federal, a redivisão territorial visa à melhor administração. Há o embate entre três forças políticas: governo federal, elites político-econômicas de Marabá e governo do estado do Pará. Para a população de Marabá, o novo estado traria 'perda' e 'empobrecimento'": outro sentido sobre a divisão do Pará pode ser identificado na estratégia discursiva de uso da terceira pessoa do plural. Na manchete de capa "Querem dividir o Pará" (1983), indeterminam-se os agentes. A vontade vem de outros que não são conhecidos mas que têm ação e poder sobre o Pará. Na construção da notícia, observa-se que a ação de redividir o território seria feita pelo governo federal, personificado no ministro do interior Mário Andreazza, sem o consentimento dos agentes locais. Mais: a notícia acerca da divisão do Pará havia sido feita não pelos meios de comunicação locais e regionais, mas sim pela revista Veja, de circulação nacional e produzida nos grandes centros econômicos do país, como as cidades de São Paulo e de Brasília. Portanto, percebe-se uma ação de dominação ou poder que está além dos atores sociais locais. Ou uma 'voz' exógena que fala sobre nós. Nessa perspectiva, a revista Veja pode ser tomada como referência de 'saber' sobre as decisões governamentais, ou como parte inerente daquilo que Van Dijk (2008, p. 74) chama de ". . . estrutura de poder societal, cuja dimensão simbólica" ajuda administrar. No discurso do Correio do Tocantins, tanto o governo federal quanto a revista Veja são retratados como inimigos, uma vez que a ambos não é dada a oportunidade de se manifestar sobre o assunto da divisão do Pará.

• "Governo federal apontado como inimigo, pois, como desconhece a realidade de Marabá, viria a tomar conta do que pertence à população. Divisão territorial

[6] A proposta de criação do estado do Tocantins está vinculada ao desenvolvimento inicial da economia de Marabá, que dependia diretamente dos rios, tanto para exploração dos recursos naturais, como para o transporte desses recursos para Belém, via rio Tocantins. Mas o mesmo rio responsável pelo escoamento de produtos e pessoas apresentava obstáculos para a navegação, devido a uma corredeira, conhecida como Itaboca, que causava muitos acidentes, ". . . com perdas das embarcações, da carga transportada e das vidas humanas" (Almeida, 2008, p. 32), causando sérios prejuízos. Do mesmo modo, as cheias dos rios Tocantins, Araguaia e Itacaiúnas, quando coincidiam, deixavam Marabá submersa, gerando problemas de naturezas diversas para a economia, as pessoas e o estado do Pará como um todo, que dependia de alguns produtos do município. A proposta inicial de criação do estado do Tocantins é superada quando novos projetos são implementados pelo governo federal via malha rodoviária.

seria bem vista se representasse investimentos públicos em saúde, educação e em solução de problemas fundiários": de acordo com o jornal, o governo federal argumenta que, em função da grande extensão territorial, a Amazônia seria melhor governada a partir de unidades federativas menores. O discurso aliado à ideia de desenvolvimento do país e da redução das desigualdades sociais, pela atuação de um governo local, é recorrente nos projetos de redivisão territorial apresentados no Congresso Nacional. De acordo com esses raciocínios, os territórios subdesenvolvidos, por não disporem de força política, acabam desassistidos pelo poder público. Com a criação de novos estados, haveria a possibilidade de ". . . descentralização dos recursos e maior autonomia na alocação de investimentos que impactariam positivamente na geração de emprego e renda" (Andrade, 2011, p. 25).

• "Embate político, principalmente, entre forças locais e o governo federal. Serra dos Carajás tratada como propriedade da população": no discurso construído pelo Correio do Tocantins, como a proposta divisionista não parte das elites locais, e sim é imposta 'de cima para baixo' pelo governo federal, a memória remete às cheias do rio Tocantins, à ausência de infraestrutura e saneamento básico, aos problemas fundiários, ao desemprego, à violência. A criação do estado do Tocantins mostra-se como a promessa de um futuro igualmente ruim, uma vez que a população não teria parte efetiva na gerência sobre a nova unidade federativa, já que Marabá, que está na área de atuação do Carajazão, ficaria subordinada a Imperatriz. Marabá reveste-se de memória, enquanto Imperatriz, a segunda maior cidade do estado do Maranhão, envolve-se com a promessa de se tornar a capital do estado do Tocantins.

Em se tratando de Amazônia, deve-se lembrar que se destaca a visão de uma gênese ainda em formação; de uma cultura fundada por homens que vivem em um mundo imaturo, em vias de se completar (Paes Loureiro, 1995). O poder central, na figura do governo federal e do governo do estado do Pará, é responsabilizado pelos quadros de pobreza e de atraso em que vive a população de Marabá, de forma que a superação das más condições de vida só seria possível ". . . com a instituição de um poder local, regional, um novo poder central com características de proximidade e pertença" (Dutra, 1999, p. 123), contra esse sentimento de abandono. Por isso, por mais que a ideia de criação do estado do Tocantins não tenha partido das elites marabaenses, elas aceitaram a redivisão territorial, desde que fosse Marabá a capital da nova unidade federativa. O então prefeito de Marabá, Samuel Rodrigues de Monção, é uma das principais vozes a endossar o argumento.

• "Representantes político-econômicos de Marabá apoiariam a divisão territorial, caso Marabá fosse a capital do novo estado. Governo do estado do Pará não apoia a divisão territorial": as vozes de Raimundo Rodrigues Santiago, mais conhecido por 'Penharol', maranhense de São Luís, motorista de táxi, 34 anos, dos quais 12 morando em Marabá; Jorge Ayam, paraense de Belém, gerente de uma loja de material elétrico mora há pouco mais de um ano em Marabá; e Melquisanor Gester, chefe da agência do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em Marabá, dez anos morando na região, configuram a dialética entre os 'paraenses de verdade' e os 'forasteiros', isto é, entre a memória e a promessa, respectivamente. No estudo de Mendonça e Cal (2012), acerca do plebiscito no Pará, em 2011, os 'paraenses de verdade' eram reconhecidos pelo 'sangue ou alma' paraense; pelo conhecimento do estado como um todo; e por não se deixar mover por interesses que não o do próprio Pará. Também se habilitava como 'paraense de verdade' a população de outros estados brasileiros que advogava pela não divisão do Pará. Já os forasteiros eram chamados de corruptos, pois estariam interessados somente na exploração das riquezas minerais.

No discurso do Correio do Tocantins, 'Penharol' torna-se um 'paraense de verdade', ainda que seja natural do estado do Maranhão, pois se coloca de acordo com o posicionamento das elites locais. Da mesma forma, Jorge Ayam, por mais que tenha nascido em Belém, reitera sua dupla condição: de paraense e de marabaense.

Melquisanor Gester contribui para o argumento de que Imperatriz seria beneficiada, enquanto Marabá seria perdedora. A promessa, com a divisão territorial, é de um futuro negativo para Marabá – a não ser que a cidade seja a capital da nova unidade federativa.

• "Representantes políticos lutarão no Congresso Nacional contra a divisão territorial": Jader Barbalho (MDB), que exercia o primeiro mandato (1983-1987) no poder executivo paraense como ". . . o jovem político destemido diante do poder ditatorial e comprometido com as mudanças pelas quais o estado clamava" (Veloso, 2008, p. 83), também argumenta contra a criação do estado do Tocantins. No entanto, o então governador do Pará não reitera a memória do 'paraense de verdade', uma vez que havia se aliado à família Mutran, acusada de ser a principal instigadora da violência contra posseiros, contra partidos de esquerda e contra concorrentes político-econômicos, em Marabá. Segundo Petit (2003, p. 220), os Mutran eram vistos ". . . como uma espécie de estigma ou como o principal inimigo a ser derrotado", portanto Jader Barbalho também era visto como inimigo. O então deputado federal Osvaldo Melo (1979-1987), nascido em Belém e, na época, filiado ao Partido Democrático Social (PDS), que se opunha ao governo militar, bem como o então vice-governador do Pará Gerson Peres, que também era filiado ao PDS, assumem a memória dos 'paraenses de verdade' e reforçam os argumentos contra a divisão territorial.

• "Reprodução de notícia publicada pela revista Veja. Destaque para o embate político sobre quem terá gerência sobre a Serra dos Carajás – governos federal ou estadual": o discurso jornalístico articula, pelo menos, três vozes: a do veículo, a do jornalista e a das personagens. "No decorrer do processo de enunciação . . ., esses três narradores levam a cabo uma negociação simbólica e política com os outros narradores pelo poder de voz. . . . vivem uma relação mais tensa que harmônica" (Motta, 2013, p. 109). A diversidade de vozes no discurso do Correio do Tocantins sobre a divisão do Pará revela o embate entre, pelo menos, três forças: 1) as elites locais, que advogavam contra a criação do estado do Tocantins, e os agentes políticos do PDS, que se opunham ao governo federal; 2) o governo do estado do Pará, na figura de Jader Barbalho (MDB); e 3) o governo federal, representado pelo ministro do interior Mário Andreazza.

• "Embate político para, no caso de divisão territorial, quem deveria governar o novo estado": para impedir que o MDB ganhasse força nas cidades paraenses, o então presidente militar João Batista de Oliveira Figueiredo (1979-1985) havia apoiado a candidatura do empresário Sebastião Rodrigues de Moura, conhecido como Major Curió, em 1982, ao Congresso Nacional, pelo PDS. Curió havia sido eleito ". . . com enorme soma de votos, principalmente dos milhares de garimpeiros de Serra Pelada" (Schmink & Wood, 2012, p. 213). Sua presença no cenário político brasileiro evidencia os complicados arranjos que se fazem nos bastidores da política partidária: Curió era um representante da população local, porém dava apoio ao governo federal e, portanto, não representava as elites locais de Marabá. Na hipótese de criação do estado do Tocantins, o nome de Major Curió era passível de ser indicado ao novo executivo. Tratava-se de um caso evidente de barganha, a forma de negociação ". . . em que o concorrente mais forte, geralmente o governo, concede vantagens, que as tem, ou estabelece sanções, quando o pode, vinculadas ao poder executivo em troca de apoio parlamentar" (Gomes, 2003, p. 12). Entretanto, o senador José Sarney, conhecido por controlar o estado do Maranhão, seria um adversário à altura.

CONCLUSÕES

A criação do estado do Tocantins foi aprovada pela Constituinte de 1987/1988, como resultado da articulação política entre o então presidente da República José Sarney (1985-1990) e agentes políticos do estado de Goiás. O estudo de Morbach (2012) aponta que as elites regionais se sentiam excluídas do processo de desenvolvimento, pois os recursos públicos eram destinados, em grande parte, para o sul de Goiás. Observaram-se argumentos

semelhantes, durante o plebiscito no Pará, em 2011, de que as cidades que comporiam os novos estados de Carajás e de Tapajós sentiam-se desassistidas pelo poder público, que concentrava os investimentos na capital paraense. Além das articulações políticas, um fator determinante para que o Pará não fosse dividido foi o número de eleitores, que são, majoritariamente, de Belém e municípios próximos, e que eram contrários à criação das novas unidades federativas.

A divisão do estado do Pará marca o início da trajetória do Correio do Tocantins no cenário midiático da Amazônia brasileira. Ainda que não se vincule explicitamente a qualquer partido político, o jornal atua politicamente, uma vez que articula diferentes interesses no discurso jornalístico, construindo um 'nós' e um 'eles', a saber: os das elites político-econômicas de Marabá, representadas pelo executivo municipal; os do governo do estado, na figura de Jader Barbalho; e os do governo federal, em nome do ministro do interior Mário Andreazza e dos governos militares, em última instância. Assim, percebe-se que tais discursos, nós e eles, polarizam as suas representações, pois os sentidos, tanto locais quanto globais, ganham uma " representação-positiva-de-si" e de "representação-negativa-do-outro", em que as nossas coisas boas e coisas ruins dos outros são enfatizadas, e as nossas coisas ruins e as coisas boas deles são minimizadas" (Van Dijk, 2013, p. 361).

A memória e o passado, representado pelo rio Tocantins e pelos problemas socioeconômicos vividos pela população, colocam-se em perspectiva com o futuro, com a promessa de criação do estado do Tocantins, que deverá subjugar Marabá, no Pará, a Imperatriz, no Maranhão. A exploração da Serra dos Carajás, entendida como fator de desenvolvimento econômico, adquire o sentido de 'perda' para a nova unidade federativa. No entanto, a criação do novo estado passa, imediatamente, à promessa de um futuro positivo, se a capital do estado do Tocantins for Marabá, e não Imperatriz. Observou-se um evidente sistema de barganha que rege a administração pública, de forma que os interesses dos agentes político-econômicos acabaram por direcionar o discurso jornalístico. Tal constatação encaminha a uma reflexão que dialoga com o pensamento de Bakhtin (2014a, p. 126), quando afirma que ". . . toda palavra é ideológica e toda utilização da língua está ligada à evolução ideológica". Por isso, reitera-se que não há isenção política, ainda que não sejam explícitos os partidos políticos, por parte do Correio do Tocantins.

No romance "*Las reputaciones*" (Vásquez, 2016), ao final, a personagem Javier Mallarino conclui que a memória tem a maravilhosa habilidade de se lembrar do esquecimento, da existência e da perseguição e, assim, nos permite permanecer alertas quando não queremos esquecer e esquecer quando preferimos. Ao final deste artigo, conclui-se que os laços estabelecidos entre os agentes políticos e os meios de comunicação, na Amazônia, revelam articulações mais complexas do que uma simples oposição político-partidária, até porque essa posição se modifica de acordo com o contexto e com os interesses dos atores políticos envolvidos. Como meio de comunicação local e regional, o Correio do Tocantins advoga pelas elites político-econômicas marabaenses, favorecidas pela apropriação de grandes extensões de terra e, quiçá, sobreviva por isso – pela promessa de prosperidade que permeia a fronteira amazônica. A memória da população subjugada e desassistida pelo poder público torna-se recorrente, no entanto, ideológico, o discurso não articula as demais vozes subjugadas e desassistidas, a exemplo da população atraída para a Amazônia em busca de melhores condições de vida, recebidas, na maioria dos casos, a bala pelas elites político-econômicas. Em que medida a existência dessa parte da população seria afetada pela divisão do estado do Pará? Respostas a esse tipo de pergunta nem o jornal, nem as elites político-econômicas de Marabá oferecem.

Em síntese, a partir do estudo da primeira edição do Correio do Tocantins, sobre a divisão do estado do Pará, as notícias foram esquematizadas, buscando-se organizar o conhecimento por meio da memória, isto é,

como uma interação situada, ou um tipo de comunicação em uma situação social, cultural, histórica ou política na interpretação da representação de Marabá nesse contexto. Na análise, considerou-se a relação entre texto-contexto, ou seja, a seleção a partir da abordagem de transformação da região sudeste do Pará e as estruturas discursivas em função do poder social ou os papéis comunicativos e sociais dos atores envolvidos na proposta de divisão do estado do Pará. O próprio periódico enuncia essa relação de dominação e poder existente na história da região, demarcando os momentos de mudanças e de embates, ao mesmo tempo em que reforça, apesar de se dizer apartidário, a voz de uma elite local.

Por fim, destaca-se que a divisão do estado do Pará não é um capítulo finalizado em sua história, após a realização do plebiscito em 2011, havendo, ainda, uma movimentação de forças políticas para apresentar novas propostas ao Congresso Nacional, inclusive o Instituto Cidadão Pró-Estado do Tapajós (ICPET) protocolou, em agosto de 2019, junto ao gabinete do senador de Tocantins, Siqueira Campos (DEM/TO), pedido de realização de plebiscito para a criação do estado de Tapajós. O pedido já foi transformado e apresentado como projeto de decreto legislativo no Senado. Com relação ao estado de Carajás, até a finalização deste artigo, não tivemos informações sobre a apresentação de qualquer nova proposta, mas, conforme P. R. Carvalho (comunicação pessoal, outubro 8, 2019), há um clamor social em alta em Marabá, mas sem iniciativa política efetiva, pois, segundo ele, na atual bancada federal, não há representantes da região. Constata-se que, diferente do passado, a configuração da divisão do estado do Pará, atualmente, é tecida em um tabuleiro político e social diferenciado, com participação maior de parte dos políticos locais, principalmente na região oeste do Pará, mas ainda sem forças suficientes para o convencimento das elites e dos grupos sociais. Por outro lado, percebe-se um recuo das forças políticas nacionais contra esse projeto, considerando o significado dessa divisão e representação em um contexto político nacional.

REFERÊNCIAS

Aguiar, S. (2016). *Os territórios do jornalismo: geografias da mídia local e regional no Brasil.* Petrópolis: Vozes.

Almeida, J. J. (2008). *A cidade de Marabá sob o impacto dos projetos governamentais* (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Alsina, M. R. (2009). *A construção da notícia*. Petrópolis: Vozes.

Andrade, L. C. (Coord.). (2011). *Estado do Pará: (di)visões territoriais, perspectivas sociais, econômicas, financeiras e ambientais – discurso divisionistas*. Belém: IDESP.

Aquino, E. C. F., & Braga, T. L. C. (2016). Narrativas sobre o plebiscito no Pará: notas a partir dos jornais metropolitanos. *Visagem, 2*(2), 163-185.

Bakhtin, M. M. (2014a.). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem* (16 ed.). São Paulo: Hucitec.

Bakhtin, M. M. (2014b). *Os gêneros do discurso*. São Paulo: Editora 34.

Becker, B. K. (1996). *Amazônia* (4 ed.). São Paulo: Ática.

Benetti, M. (2007). Análise do discurso em jornalismo: estudo de vozes e sentidos. In C. Lago & M. Benetti (Orgs.), *Metodologias de pesquisa em jornalismo* (pp. 107-122). Petrópolis: Vozes.

Benetti, M. (2010). O jornalismo como acontecimento. In M. Benetti & V. Fonseca (Orgs.), *Jornalismo e acontecimento: mapeamentos críticos* (pp. 143-164). Florianópolis: Insular.

Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico*. Lisboa: Bertrand.

Braga, T. L. C., Costa, A. C. S., & Rodarte, L. K. S. (2018). Tempo e narrativa na Amazônia paraense: o plebiscito no Pará pela perspectiva do "Espaço do Leitor". *Contracampo, 37*(1), 130-149. doi: 10.22409/contracampo.v0i0.1069

Brasil. Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República (2014). *Pesquisa brasileira de mídia 2015: hábitos de consumo de mídia pela população brasileira*. Brasília: Secom.

Castro, F. F. (2013). Macrodinâmicas da comunicação midiática na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 8*(2), 435-445. doi: 10.1590/S1981-81222013000200013

Coelho, M. C. N. (1996). A CVRD e a (re)estruturação do espaço geográfico na área de Carajás (Pará). In I. E. Castro, P. C. C. Gomes & R. L. Corrêa (Orgs.), *Brasil: Questões atuais da reorganização do território* (pp. 245-281). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Correio do Tocantins (1983, janeiro 15-30). pp. 4-5,11.

Costa, A. C. S., Braga, T. L. C., & Aquino, E. C. F. (2017). Narrative identities and the plebiscite in Pará: an analysis of the front pages for O Liberal and Diário do Pará. *Brazilian Journalism Research, 13*(1), 108-131. doi: 10.25200/BJR.v13n1.2017.954

Costa, A. C. S., Braga, T. L. C., Pinho, A. C. N., & Kabuenge, N. N. (2018). A construção social da violência na Amazônia paraense: relações discursivas do jornal Correio do Tocantins. *Revista Observatório, 4*(6), 293-321. doi: 10.20873/uft.2447-4266.2018v4n6p293

Decreto Legislativo n. 136 (2011, maio 26). Dispõe sobre a realização de plebiscito para a criação do estado do Carajás, nos termos do inciso XV do art. 49 da Constituição Federal. Brasília, DF: Senado Federal.

Decreto Legislativo n. 137 (2011, junho 2). Convoca plebiscito sobre a criação do estado do Tapajós. Brasília, DF: Senado Federal.

Deolindo, J. S. (2016). *Regiões jornalísticas: uma abordagem locacional e econômica da mídia do interior fluminense* (Tese de doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Dudu, Z. (2013, fevereiro 28). A história do Correio do Tocantins [Blog]. Recuperado de https://www.zedudu.com.br/a-histria-do-correio-do-tocantins/

Dutra, M. S. (1999). *O Pará dividido: discurso e construção do estado do Tapajós*. Belém: UFPA.

Emmi, M. F., & Marin, R. E. A. (1998). Crise e rearticulação das oligarquias no Pará. *Papers do NAEA, 104*, 1-19.

Faoro, R. (2012). *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro* (5 ed.). São Paulo: Globo.

França, V. R. V. (1998). *Jornalismo e a vida social: a história amena de um jornal mineiro*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Gomes, W. (2003, junho). Negociação política e comunicação de massa. In *Encontro Anual da Compós*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Recuperado de http://www.compos.org.br/data/biblioteca_938.pdf

Haesbaert, R. (2010). *Regional-global: dilemas da região e da regionalização na geografia contemporânea.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Ikeda, J. C. O. (2014). *Expansão do capital, luta de classes e poder local: um estudo sobre a composição do poder político no município de Marabá/Pará (1985-2012)* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, PA, Brasil.

McNair, B. (1998). *The sociology of the news*. London: Arnold.

Mendonça, R. F., & Cal, D. G. R. (2012). Quem pode falar no Facebook? O "autocontrole" em um grupo sobre o plebiscito acerca da divisão do estado do Pará. *Revista Debates, 6*(3), 109-128. doi: 10.22456/1982-5269.30928

Morbach, M. C. B. (2012). *As perspectivas políticas da criação do Estado de Carajás a partir do ponto de vista das representações parlamentares municipais* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil.

Moreira, S. V., & Deolindo, J. S. (2013). Mídia, cidade e "interior". *Contemporânea, 11*(1), 19-30.

Motta, L. G. (2013). *Análise crítica da narrativa*. Brasília: Editora UnB.

Nunes, P. J. M., Braga, T. L. C., & Aquino, E. C. F. (2017, junho). Práticas discursivas na Amazônia: a disputa jornalística no plebiscito no Pará. In *Encontro Anual da Compós*, Faculdade Cásper Líbero, São Paulo.

Paes Loureiro, J. J. (1995). *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cejup.

Peruzzo, C. N. K. (2005). Mídia regional e local: aspectos conceituais e tendências. *Comunicação & Sociedade, 26*(43), 67-84. doi: 10.15603/2175-7755/cs.v26n43p67-84

Petit, P. (2003). *Chão de promessas: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós-1964.* Belém: Paka-Tatu.

Pinto, L. F. (1994). *O Pará dos paraenses: proposta de um programa político sério.* Belém: Autor.

Pinto, P. A. (2015). *Mídia regional brasileira: características dos subsistemas midiáticos das regiões Norte e Sul* (Tese de doutorado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil.

Querem dividir o Pará. [Manchete]. (1983, janeiro 15-30). *Correio do Tocantins*, (1).

Reis, T. A. (2018). Região das notícias: um estudo da representação regional nas páginas do jornal Correio. *Mediações, 20*(26), 59-74.

Ricoeur, P. (1977). *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Ricoeur, P. (2019). *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70.

Schmink, M., & Wood, C. H. (2012). *Conflitos sociais e a formação da Amazônia.* Belém: EDUFPA.

Sodré, M. (1996). *Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos*. Petrópolis: Vozes.

Souza, M. L. (2013). *Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Thompson, J. B. (2011). *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa* (9 ed.). Petrópolis: Vozes.

Trindade Júnior, S. C. C. (2011). Cidades médias na Amazônia oriental: das novas centralidades à fragmentação do território. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, 13*(2), 135-154. doi: 10.22296/2317-1529.2011v13n2p135

Um jornal de informações. [Editorial]. (1983, janeiro 15-30). *Correio do Tocantins* (1).

Van Dijk, T. A. (2000). *Cognição, discurso e interação* (3 ed.). São Paulo: Contexto.

Van Dijk, T. A. (2004). *Cognição, discurso e interação* (6 ed.). São Paulo: Contexto.

Van Dijk, T. A. (2008). *Discurso e poder*. São Paulo: Contexto.

Van Dijk, T. A. (2013). Análise crítica do discurso multidisciplinar: um apelo em favor da diversidade. *Linha d'Água, 26*(2), 351-381.

Van Dijk, T. A., & Kihtsch, W. (1983). *Strategies of discourse comprehension*. New York: Academic Press.

Vásquez, J. G. (2016). *Las reputaciones*. Barcelona: Alfaguara.

Veloso, M. S. F. (2008). *Imprensa, poder e contra-hegemonia na Amazônia: 20 anos do Jornal Pessoal (1987-2007)* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

As autoras declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.

Nota de pesquisa

O tambor Ka'apor e o percutir de outros povos: estudo introdutório sobre o membranofone em contextos indígenas

The Ka'apor drum and the percussion of other peoples: an introductory study on the membranophone in indigenous contexts

Hugo Maximino Camarinha[I] | Claudia Leonor López Garcés[II] |
Raimundo Alves Neto[III] | Valdemir Ka'apor[III]

[I]Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

[II]Museu Paraense Emílio Goeldi/MCTIC. Belém, Pará, Brasil

[III]Aldeia Xiepihu-rena. Terra Indígena Alto Turiaçu, Maranhão, Brasil

Resumo: Trabalhos sobre música indígena, com foco específico na organologia ameríndia, dão prevalência aos instrumentos musicais aerofones. Colocar em paralelo o estudo de outros instrumentos musicais indígenas nos parece significativo. Entre o conjunto de instrumentos característicos dos povos indígenas, no contexto da Amazônia, o tambor tem sido o menos abordado pela etnomusicologia. O presente estudo aborda o tambor dos indígenas Ka'apor, povo falante de língua do tronco Tupi, habitantes da Terra Indígena Alto Turiaçu, Maranhão, Brasil. A partir do enfoque da etnomusicologia e com base em levantamento feito em acervos etnográficos e em pesquisa etnográfica, procuramos evidenciar as particularidades do tambor Ka'apor e de seus aspectos performáticos, em paralelo com outros instrumentos membranofones em outros contextos indígenas e quilombolas. A multiplicidade de desígnios e a aplicabilidade do instrumento, entre os diferentes grupos abordados, denotam correlação ou divergência, dependendo dos contextos culturais particulares. Por haver escassa equanimidade entre as diversas abordagens, é importante que haja um olhar distinto sobre o membranofone indígena, devendo este ser elevado a outra categoria, uma que lhe conceda um lugar justo, junto ou a par dos estudos dos demais instrumentos musicais indígenas.

Palavras-chave: Povo indígena Ka'apor. Membranofone ameríndio. Música indígena.

Abstract: Much of the ethnographic work on indigenous organology has a specific focus on wind instruments, but we maintain that the study of other indigenous musical instruments is also important. Among non-wind instruments, membranophones have received the least attention in ethnomusicology. This study describes the drum instrument of the Ka'apor people (Tupi-Guarani language speakers who live in the Alto Turiaçu Indigenous Reserve in Maranhão, Brazil) from an ethnomusicological perspective based on fieldwork and research in ethnological archives. We highlight the unique features and performative aspects of the Ka'apor drum alongside other membranophone instruments in other indigenous and *quilombola* contexts. We understand the myriad of purposes and applications of these instruments among different indigenous groups in lowland South America to represent both correlations and divergencies, depending on the particular cultural context. Because of the lack of identical relative intensity among the various approaches, modern ethnography requires a different approach to indigenous membranophones that puts these instruments on equal footing with studies of other indigenous musical instruments.

Keywords: Ka'apor people. Amerindian membranophones. Indigenous music.

Camarinha, H. M., López Garcés, C. L., Alves Neto, R., & Ka'apor, V. (2020). O tambor Ka'apor e o percutir de outros povos: estudo introdutório sobre o membranofone em contextos indígenas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20180128. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2018-0128

Autor para correspondência: Hugo Maximino Camarinha. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Quinta da Boa Vista, s./n., São Cristóvão. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. CEP 20940-040 (glineos@gmail.com).

Recebido em 10/12/2018
Aprovado em 17/12/2019

CC BY

INTRODUÇÃO

Vinculado à pesquisa sobre música entre o povo indígena Ka'apor[1], o tema aqui apresentado surge no contexto da organização de uma exposição sobre expressões socioculturais deste povo, no espaço 'Rocinha', do Parque Zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), em Belém do Pará (Brasil), em outubro de 2014.

Intitulada "A Festa do Cauim - *Ka'apor akaju kawĩ ta'yn muherha*", e com curadoria compartilhada com lideranças indígenas, a exposição se centrou fundamentalmente nos rituais de passagem do povo Ka'apor, com exposição de objetos da sua cultura material, guardados na Coleção Etnográfica Reserva Técnica Curt Nimuendajú do Museu Goeldi, relacionados com a indumentária ritual, objetos de caça, cestaria, redes e instrumentos musicais. A realização desta exposição foi ocasionada no contexto de trabalho conjunto, desenvolvido a partir do projeto de pesquisa intitulado "Compartilhando coleções e conectando histórias: um projeto colaborativo entre o Museu Goeldi (MPEG) e o Museu de Etnologia de Leiden (NME), na Holanda", em colaboração com três representantes do povo Ka'apor (López Garcés et al., 2017).

Na presença dos indígenas, um conjunto de encontros e oficinas aconteceu nos respectivos acervos etnográficos das duas instituições envolvidas na pesquisa, atividades que precederam a exposição. Junto às coleções etnográficas nos dois museus, os Ka'apor puderam reconhecer, descrever e contextualizar objetos da sua cultura material, hoje musealizados.

O projeto não só oportunizou uma aproximação dos indígenas às coleções etnográficas nos dois museus, como também, durante a inauguração da exposição, os Ka'apor tiveram um espaço onde puderam alertar publicamente quanto à problemática da extração ilegal de madeira em seu território e os violentos conflitos territoriais gerados a partir dessa situação (López Garcés et al., 2017).

Do conjunto de objetos preservados no acervo etnográfico Reserva Técnica Curt Nimuendajú do Museu Goeldi, interessa destacar os instrumentos musicais Ka'apor, especificamente o tambor, colocando-o em paralelo com informações etnográficas sobre a performance do tambor ka'apor contemporâneo, bem como informações bibliográficas e documentais, principalmente fotográficas, sobre este instrumento musical. Desse modo, o objetivo deste artigo é apresentar um estudo maioritariamente focado no membranofone Ka'apor, considerando as seguintes perguntas: Qual a importância do tambor para este povo? Qual o/a papel/função deste instrumento nas performances rituais Ka'apor? Por que existe uma certa desconsideração do tambor, nos estudos etnomusicológicos e antropológicos, sobre música indígena das terras baixas sul-americanas? Essas são as questões que norteiam este artigo, as quais pretendemos abordar.

Falar do tambor Ka'apor reporta-nos necessariamente para cenários etnográficos onde a investigação sobre música dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul é foco e objeto principal de análise. Nos estudos etnomusicológicos e no sentido dos aportes organológicos[2] destes contextos, tem se dado destaque, em primeiro

[1] Trata-se do estudo intitulado "Música Ka'apor, a práxis musical como medicina: contribuições para uma aproximação com a etnomusicologia médica" (Camarinha & López Garcés, 2015a, p. 16). A pesquisa, sob orientação de Claudia Leonor López Garcés, abordou a música em relação com a medicina tradicional do povo Ka'apor e se debruçou fundamentalmente em torno da música nos rituais, com foco nas práticas xamanísticas deste povo, onde a música indígena é executada com fins terapêuticos. A abordagem etnográfica do presente artigo foi efetuada no contexto do projeto de pesquisa de Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia (INCT) chamado "Biodiversidade e usos da terra na Amazônia"; subprojeto "Laboratório de práticas sustentáveis em terras indígenas próximas ao arco do desmatamento", sob a coordenação da Dra. Claudia Leonor López Garcés, o qual possibilitou a realização dos trabalhos de campo nas aldeias Ka'apor Xiepihu-rena e Paracui-rena, onde foi efetuada a presente pesquisa.

[2] A musicologia, como disciplina, tem algumas ramificações que a constituem, sendo uma delas a organologia. Estabelece-se, através desta, o estudo de instrumentos musicais, em sua pluralidade de aspectos. As suas particularidades mais evidentes seriam: a atenção, a classificação e a análise de materiais, o fabrico ou a manufatura dos instrumentos musicais, seus aspectos sonoros, sua correspondência histórica, seu enquadramento social, assim como aspectos performáticos associados (Libin, 2001).

lugar, aos instrumentos aerofones[3] (Hill & Chaumeil, 2011; Menezes Bastos, 2006; Piedade, 1999, 2011a, 2011b, 2013; Beaudet, 1997) e, em segundo lugar, aos instrumentos idiofones[4]; alguns autores consideram que tem se dado mais atenção aos primeiros em comparação aos segundos (Piedade, 1997; Montardo, 2009); ficando em último lugar de atenção os instrumentos membranofones[5], sendo quase inexistentes as pesquisas sobre o tambor nas etnografias musicais de povos indígenas na América do Sul. Talvez a relevância não equitativa (dada aos dois primeiros grupos de instrumentos) possa ter encoberto um possível olhar para o terceiro.

Na nossa perspectiva, no entanto, e na tentativa de aproximar este instrumento da visibilidade etnográfica, tal ensejo merece maior relevo, visto que o tambor se faz presente não apenas na maioria dos coletivos, mas especialmente como algo integrado ao universo musical de um significativo número de povos indígenas nas terras baixas da América do Sul, a título de exemplo: os Wari, os Tembé, os Mbya-Guarani, os Ticuna, os Katukina, os Macuxi, os Kamayurá, outros grupos xinguanos e os Ka'apor; bem como também se faz presente entre povos indígenas das Terras Altas (Andes), por exemplo, entre os Mapuche (fronteira Chile/Argentina), os Naza e Yanaconas (Colômbia), os Quechuas (Bolivia), os Salasacas (Equador); assim como entre coletivos pré-colombianos, como a Cultura Nazca (200-600 d.C, no Peru). Estes são apenas alguns poucos exemplos de grupos que atribuem valor ao tambor, certamente muitos mais ficam por mencionar.

A influência de posicionamentos que consideram este instrumento como "não autóctone", "de introdução europeia ou africana" (Camêu, 1977, p. 223), pode ser outro motivo para o parco interesse no tambor indígena. Atrevemo-nos a considerar que ditas afirmações, fundamentadas na exaltação da 'não originalidade' deste instrumento musical entre os povos indígenas, têm influenciado no pouco interesse etnomusicológico concedido ao tambor nas etnografias musicais indígenas.

Neste artigo, buscamos fazer uma aproximação crítica a estes tipos de indagações sobre o tambor em contextos indígenas. Tencionamos refletir sobre a invisibilidade do tambor nas etnografias musicais indígenas e pensar sobre a possibilidade de o tambor passar a ser progressivamente notado e manifesto nas abordagens etnomusicológicas que envolvam o estudo organológico dos contextos musicais indígenas.

METODOLOGIA

Este estudo é fruto de uma investigação desenvolvida com base em revisão bibliográfica, pesquisa de campo e em consulta a acervos etnográficos. A revisão bibliográfica tratou principalmente de autores-chave das áreas de antropologia e etnomusicologia, que dão sustentação teórica à pesquisa. Também foram efetuadas investigações sobre instrumentos musicais Ka'apor na Coleção Etnográfica Reserva Técnica Curt Nimuendajú do Museu Goeldi, em Belém, e no Museu do Índio, no Rio de Janeiro.

A pesquisa de campo – baseada no enfoque etnográfico (R. C. Oliveira, 1998) característico da antropologia e da etnomusicologia, por meio de técnicas como observação participante, entrevistas, captação das performances em áudio e vídeo e registro fotográfico – foi realizada nas aldeias Xiepihu-rena (Xié) e Paracuirena (Paracuri), localizadas no sul da Terra Indígena (TI)

[3] Categoria genérica empregada para designar instrumentos de sopro, precisamente aqueles pelos quais o som, que sai de sua estrutura física, é originado por vibração interna. Segundo classificação de E. M. von Hornbostel e C. Sachs, encontrada em *Zeitschrift für Ethnologie*, de 1914, os aerófonos configuram, juntamente com os ideofones, cordofones e membranofones, quatro classes de instrumentos musicais distintos (Brown & Palmer, 2001a).

[4] De maneira geral, é um termo utilizado para fazer referência a uma classe de instrumentos com qualidades sonoras geradas por conjunto de vibrações particulares à sua substância e às características materiais próprias (Brown & Palmer, 2001b).

[5] Classe de instrumentos musicais que, ao serem percutidos, produzem som característico. Processo acústico gerado por vibração proveniente de materiais distendidos como pele/couro, película ou membranas de outras matérias-primas, normalmente tocados por meio de golpe direto, fricção ou por ressonância (Brown & Palmer, 2001c).

Alto Turiaçu, durante quatro visitas de campo totalizadas em 20 dias, nos anos de 2014, 2015 e 2016, buscando-se entender os processos organológicos e a maneira como o tambor é concebido e executado pelos Ka'apor com fins lúdicos. A participação dos tocadores indígenas e quilombolas da aldeia Xié foi fundamental neste estudo, aportando seus conhecimentos musicais e performáticos, bem como fazendo-se aproximação aos tambores de origem africana, também presentes na aldeia Xié.

Em termos do enfoque teórico, seguimos Seeger (1980, p. 3), para quem a descrição musical ". . . vai além do registro escrito de sons, apontando para o registro escrito de como os sons são concebidos, criados, apreciados e como influenciam outros processos musicais e sociais, de indivíduos e grupos". Nesse sentido, Blacking (1995) aponta que a necessidade de entender a música em seu contexto social é o principal aporte da etnomusicologia, contribuindo para o entendimento sobre as predefinições de música e de sua performance.

Com fins museológicos, em particular relativos à exposição "A Festa do Cauim: *Ka'apor akaju kawĩ ta'yn muherha*", foi feito levantamento sobre as características dos instrumentos musicais Ka'apor. Para o levantamento da organologia Ka'apor, encontramos alguns dados importantes nos estudos efetuados por B. Ribeiro (1988) – principalmente a designação que fez para aerofone (flauta, colar-apito, trompete) e idiofone (maracá) –, assim como alguns subsídios de Camêu (1977) e o estudo de Moura e Zannoni (2010), sobre os instrumentos dos indígenas do Maranhão, ajudaram na elaboração deste trabalho.

O acervo da Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi guarda coleções de objetos da cultura material de povos indígenas da Amazônia brasileira e peruana (Velthem, 2012). Entre essas coleções, podemos encontrar uma variedade de instrumentos aerofones, membranofones e idiofones de diversos povos indígenas desta região. Estudo efetuado por Duarte e Silva (2014), com fins de elaboração de um catálogo, sobre os instrumentos musicais presentes neste acervo etnográfico, confirma a existência de 574 instrumentos musicais indígenas, dos quais foram selecionados 36 instrumentos para compor a parte iconográfica do catálogo (Duarte & Silva, 2014). Foi efetuado levantamento dos diferentes instrumentos musicais Ka'apor presentes no acervo etnográfico do Museu Goeldi, com maior atenção ao membranofone Ka'apor.

ÁREA DE ESTUDO

Habitante da Terra Indígena Alto Turiaçu, localizada no estado do Maranhão (Brasil), o povo hoje autodenominado Ka'apor fala uma língua do tronco Tupi, família Tupi-Guarani. O nome Ka'apor surge das palavras '*ka'a*', que significa floresta, e '*por*', que significa 'habitante'. Segundo Balée (1998, p. 1), "Outros nomes pelos quais são conhecidos são Urubu, Kambõ, Urubu-Caápor, Urubu-Kaápor, Kaapor". O atual território do povo Ka'apor, a Terra Indígena Alto Turiaçu, está localizada no norte do estado do Maranhão, contando com uma população de aproximadamente 1.584 habitantes (IBGE, 2010), sendo a maior parte autoidentificada como Ka'apor, a qual compartilha o território com outros povos indígenas, como os Tembé, os Timbira e os Awá-Guajá (López Garcés et al., 2014).

A demarcação da Terra Indígena Alto Turiaçu foi efetuada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1978. Segundo Balée (1998), a terra indígena, que conta com extensão de 5.301 km^2, foi homologada em 1982, na administração do presidente João Figueiredo e, até finais dos anos noventa, era coberta por floresta amazônica alta, sendo ocupada por todos os remanescentes Ka'apor, assim como por alguns Guajá, Tembé e Timbira. Mas, na atualidade, a área de floresta é substancialmente menor, devido a invasões e exploração ilegal de madeira, que vêm trazendo, nas últimas décadas, prejuízo ao povo Ka'apor, assim como a toda a biodiversidade local. Em seu levantamento, Balée (1998, p. 2) afirmou, que ". . . cerca de um terço da área vem sendo devastada ilegalmente e convertida em cidades, campos de arroz e pastagens por agricultores sem-terra, fazendeiros, madeireiros e políticos locais desde o final dos anos 80".

A situação atual continua a ser de conflito, originada pelo derrube ilícito da floresta, perpetrado por empresários madeireiros[6]. As tensões, causadas pela prática da exploração ilegal de madeira, ocasionaram novas ações coletivas dos indígenas, no sentido de ocorrer a abertura de novas aldeias, estrategicamente localizadas no contorno da terra indígena, para defesa e proteção do território. As aldeias Xiepihu-rena e Paracui-rena, onde foi efetuada a pesquisa de campo para o presente estudo[7], foram criadas no ano 2001, como resultado da recuperação de áreas da terra indígena ocupadas ilegalmente por madeireiros e fazendeiros (López Garcés et al., 2017).

Apesar dos violentos conflitos territoriais e das adversidades vividas ao longo dos anos por este povo, as expressões socioculturais contemporâneas dos Ka'apor mostram uma surpreendente vitalidade. Entre estas expressões, a música se coloca como elemento de contraposição a tais obstáculos, sendo motivadora de reconhecimento identitário e fortalecimento comunitário, e também funcionando como fator coadjuvante em processos ritualísticos xamânicos, como tratado em outros estudos. No vasto mundo da cultura material Ka'apor, a construção dos instrumentos musicais depende da estreita relação deste povo com a floresta, pois a coleta de matérias-primas de origem vegetal e animal para elaboração desses objetos encontra, nessa relação, fator primário, substancial e imprescindível.

SOBRE MÚSICA E INSTRUMENTOS MUSICAIS ENTRE OS KA'APOR

Inseridos na diversidade da cultura material Ka'apor, os instrumentos musicais formam uma fração do universo musical deste povo, que abrange desde os ciclos cerimoniais propiciatórios, como a "Festa do Cauím"[8] (Godoy, 2015), até os rituais xamanísticos amplamente musicais, as músicas de flauta, os cantos de pássaro, os cantos de cultivo e os mitos cantados. Sobre a importância dos cantos de cultivo, López Garcés (2016, p. 153) declara:

> No mundo da horticultura Ka'apor existem representações estéticas e práticas rituais associadas às plantas cultivadas. Na pesquisa, identificou-se a existência de cantos associados às plantas cultivadas, coletando em campo uma cantiga associada ao milho, interpretada por uma mulher no momento

[6] Este se traduz como o principal problema enfrentado pelos Ka'apor ao longo dos anos e que teima em não ter desenlace. Lembramos que a TI Alto Turiaçu está localizada na região conhecida como o 'arco do desmatamento' na Amazônia, região de conflito onde o extermínio predatório da biodiversidade da maior floresta do planeta é causado pelos limites do Antropoceno/Capitaloceno, que prevalece e continua sem termo, sedento e sustentado por uma tal voraz e nefasta sede de progresso.

[7] A maior parte de nossa estada em campo se deteve em Xiepihu-rena. As razões para tal são múltiplas e não precisam ser aqui enunciadas na sua totalidade. Mas, a título de esclarecimento, talvez apontar sucintamente que, por razões de ordem prática/logística e em decorrência da demanda de nossos interlocutores, foi decidido que a aldeia Xié seria nosso ponto focal para início de pesquisa. Entretanto, não poderíamos deixar de elencar também a nossa breve passagem pela aldeia Paracuí. Mesmo que tenhamos permanecido ali por tempo consideravelmente mais curto, pontual, diria, alguns brevíssimos dados sobre o tambor surgiram na interlocução com especialista em música Ka'apor, morador dessa aldeia. Não foi possível, contudo, ter contato visual/auditivo com algum membranofone de Paracuí. Muito provavelmente, na eventualidade de algum exemplar desse instrumento se localizar nessa aldeia, teríamos que despender tempo considerável, tal como empregamos em Xié, para obter por parte dos indígenas o mesmo grau de espontaneidade/solicitude que tiveram os *performers* da apresentação do tambor aqui relatado, apresentação à qual tivemos o privilégio de acessar quando da anuência entre os indígenas. Entretanto, para desvanecer este aparente problema metodológico, que é a falta de elementos etnográficos sobre este instrumento em outras aldeias Ka'apor, a continuidade do trabalho de investigação e a obtenção de um campo mais longo serão premissas indispensáveis.

[8] Maior ciclo cerimonial Ka'apor, que ocorre normalmente no mês de outubro, na lua cheia e em culminância com a época de coleta da fruta do cajueiro, ingrediente principal no preparo do cauim, bebida resultante da fermentação deste fruto. O cauim é bebida essencial, compartilhada durante a festa que celebra a nominação das crianças, a menarca das moças, os casamentos e a posse de novas lideranças, que são os quatro principais ritos deste segmento festivo. Godoy (2015) retrata os diferentes estágios da Festa do Cauim em sua dissertação de mestrado, sob o título "Dos modos de beber e cozinhar cauim: ritos e narrativas dos ka'apores". Este trabalho não se fixa tão somente nos atributos da cerimônia festiva, se não também se aproxima dos mitos que a compõem ou que estão a ela associados.

> em que adentramos na sua roça nova. Isto leva a entender que a horticultura Ka'apor comporta também um conjunto de valores estéticos expressados na arte musical, sendo necessárias pesquisas sobre este aspecto, na interfase com estudos etnomusicológicos, seguindo o exemplo dos estudos efetuados por Aldé (Sustentando o cerrado..., 2013) sobre os cantos associados à horticultura entre os Kraho do cerrado.

Do conjunto de instrumentos musicais Ka'apor, fazem parte o maracá, o colar-apito, a flauta transversal de bambu, o trompete e, finalmente, o tambor, objeto principal de nossa discussão. Todos esses instrumentos musicais, exceto o maracá, fazem parte de um conjunto de objetos que estão fora do circuito mercadológico[9] de peças elaboradas para este fim (López Garcés et al., 2015).

O acervo da Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi, tombado em 1938[10], guarda alguns instrumentos musicais dos Ka'apor. Entre eles, consta o maracá (MPEG, objeto não tombado); o colar-apito (MPEG, objetos n. 858; 860; 10559; 10905); a flauta (MPEG, 11354; 10580); o trompete ou a buzina de madeira (MPEG, 11360; 10567); e, finalmente, o tambor Ka'apor (MPEG, 886).

Nos nossos levantamentos realizados na aldeia Xié, podemos perceber que o maracá Ka'apor apresenta semelhanças com o maracá Tenetehara Guajajára e Tembé (Maracá Tupi), povos vizinhos dos Ka'apor, que, como argumentam Moura e Zannoni (2010), é confeccionado a partir do fruto do cabaceiro, o qual, uma vez seco e limpo, é envolvido por uma camada de verniz negro, extraído de pau-santo; apresenta desenhos geométricos (semicírculos) na cabaça; na parte superior do maracá é colocado um enfeite de plumas de pássaros, sendo o cabo enrolado com corda de algodão e tingido com jenipapo (Moura & Zannoni, 2010). Nossas observações em campo, sobre a confecção e a forma do maracá Ka'apor, coincidem em grande parte com as registradas pelos autores; a diferença é que, ao invés do verniz negro extraído do pau-santo, entre os Ka'apor, na aldeia Xié, é usada fuligem de breu para pintar a cabaça, sendo o cabo coberto com fio de curauá (*Ananas erectifolius* L.B. Sm). Um maracá (*mara-ká*) Ka'apor coletado por Claudia López Garcés (MPEG), na aldeia Xié, em setembro de 2012, presente no acervo da Reserva Técnica Curt Nimuendajú (ainda não tombado), acompanha descrição feita pela antropóloga. Ela aponta que os materiais usados foram: "Cabaça (*Kui*), madeira de 'pé de galinha' (*piruá'y*), fio de algodão (*maneju*) natural" (López Garcés, 2012); o segmento inferior do cabo tem ornamento de penas de mutum; na parte superior, apresenta ornato ou penacho caído de penas brancas "de pato (*urumã-rã*)" (López Garcés, 2012), em conjunto com penas de mutum, de arara e de papagaio (*kurika*), penas pretas, vermelhas e verdes, respectivamente. "São 5 pingentes com sementes de Santa Maria (*puir-isa*), sujeita com curauá (*kiraua*) com cerol" (López Garcés, 2012) ou cera de abelha. Este é um maracá confeccionado por uma indígena Tembé casada com um Ka'apor, a qual morou na aldeia Xié.

O colar-apito é feito de osso de gavião real, preso a colar com penas de arara; utilizado pelo pajé e usado na Festa do Cauim, apenas por homens com descendência, no ritual de nominação das crianças; o instrumento é soprado na intenção de emitir som agudo, tinido, acompanhando os movimentos da performance, que seguem um pulso específico[11] (Moura & Zannoni, 2010). Denominado pelos Ka'apor de *uirahu kangwer*, feito com

[9] Presume-se que isso ocorra em razão da dificuldade de obtenção dos materiais para a construção dos mesmos ou pelo fato de não serem atrativos para o mercado de objetos indígenas.

[10] Este tombamento efetuado, segundo Velthem (2012), pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 1938, pode ser definido e enquadrado, diz a autora, em uma inscrição onde objetos indígenas são afigurados como ". . . patrimônio ameríndio e também como patrimônio institucional. . . . como patrimônio nacional e, mais precisamente, em um grupo de valor cultural específico, o 'Patrimônio arqueológico, etnográfico e paisagístico'" (Velthem, 2012, p. 55).

[11] Boa parte dos levantamentos efetuados pelos autores foi feita a partir de fontes secundárias, mas também por meio de entrevistas realizadas em eventos específicos (Moura & Zannoni, 2010).

osso de gavião real (*uira hu*), anteriormente era usado para anunciar a chegada de alguém importante e, hoje, está presente apenas no ritual de nominação das crianças (López Garcés et al., 2017).

A flauta é reta e transversal, com sete orifícios, seis dos quais servem para digitação, o sétimo serve para o sopro. Feitas de bambu, por vezes apresentam ornamentações em jenipapo (Moura & Zannoni, 2010). Segundo as lideranças Ka'apor que participaram da oficina no Museu Goeldi, a flauta é denominada de *takwara ir* e pode ser elaborada e executada (tocada) por homens e mulheres, jovens e velhos; é um instrumento 'que serve para namorar'.

O trompete é feito a partir de peça única de madeira, afunilada; apresenta apenas dois orifícios, um na embocadura e o outro na extremidade oposta; é envolvido com fibra vegetal, que, por vezes, é pintada de jenipapo[12]; a característica sonora do instrumento é grave (Moura & Zannoni, 2010). Chamado pelos Ka'apor de *jimi'à*, o trompete guardado na Coleção Etnográfica do Museu Goeldi (Rg. 11360) é feito em madeira de cedro (*irari*), coberto com cipó-titica e colado com leite de maçaranduba. Só os homens elaboram este instrumento. Segundo os Ka'apor que participaram da oficina em Belém do Pará, este instrumento é usado para tocar no dia a dia, mas não é usado na festa, pois "se se toca muito, chama a chuva, o porcão e também o sol" (comunicação pessoal, outubro, 2013).

O tambor Ka'apor encontrado na Coleção Etnográfica do Museu Goeldi (MPEG 886) e na aldeia Xié não apresenta semelhanças com o tambor Tembé, como descrito por Camêu (1977)[13], no qual a pele seria fixa mediante compressão, "feita com tornos atravessando a pele". A autora diz que esse tipo de técnica seria semelhante à empregada por grupos africanos, o que, de alguma forma, "parece indicar influência negra em meio indígena". Segundo a autora, o antropólogo Darcy Ribeiro, em 1949, observou que os quilombos assentes nas proximidades da região haviam também adotado "todo o sistema de vida indígena" (Camêu, 1977, p. 224).

O MEMBRANOFONE KA'APOR

Nesta seção do artigo, incluímos uma análise comparativa das características morfológicas do tambor Ka'apor, com base no estudo dos tambores da aldeia Xié e dos tambores deste povo indígena, guardados em duas coleções museológicas no Brasil. Este exercício comparativo parte da necessidade de entender quais os elementos que podemos apontar como estruturais no membranofone deste povo.

O tambor Ka'apor, presente na Coleção Etnográfica do Museu Goeldi (MPEG, 886), encontra-se já bastante deteriorado, devido à ação do tempo (Figura 1). Registrado no livro do tombo com o número 886, segundo as

Figura 1. Tambor Ka'apor (Rg. 886, Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú-MPEG). Foto: Fábio Jacob (2018).

[12] Não se pôde constatar a aplicação de jenipapo à fibra que envolve os trompetes postos no acervo (MPEG), tal como os autores apontam. Parece-nos, antes, que tal fibra possa ter sido envolvida por resina tipo breu, e não por tintura de jenipapo.

[13] Contudo, o tambor mencionado por Camêu (1977), diferentemente do que a autora parece querer apontar, pode não ser representativo de um modelo único e singular do membranofone Tembé. Dessa forma, podemos supor que outros exemplares de tambor deste grupo podem não exibir, assim, tamanha dessemelhança com o tambor Ka'apor, como a que ora verificamos, pois podem existir outros formatos de tambor não análogos ao estudado pela autora. Para tal, no lugar de ficarmos apenas apontando para as claras diferenças a partir de um objeto centenário, será necessário, futuramente, desenvolver o exercício comparativo com base em instrumentos mais recentes, para que possamos, assim, melhor averiguar as diferenças e possíveis semelhanças entre instrumentos.

poucas informações registradas, consta que a coleta do instrumento foi feita por coletor não identificado, em São Joaquim, rio Gurupi, estado do Maranhão (Duarte & Silva, 2014), ingressando na Coleção Etnográfica no ano de 1900. No primeiro inventário da Coleção Etnográfica do Museu Goeldi, realizado por Curt Nimuendajú em 1921, consta a seguinte informação sobre esta coleção de objetos Ka'apor, que ingressou neste museu em 1900: "Objetos tomados no ataque que deu a tropa do 5º batalhão de infantaria em S. Joaquim na linha telegráfica. A expedição partiu de Turiassu em setembro de 1900" (Nimuendajú, 1921, p. 3). Destacamos que o tambor e demais objetos dessa coleção que ingressou em 1900 no Museu Goeldi correspondem à coleção de objetos Ka'apor mais antiga presente em museus do mundo; foi coletada e registrada muito antes da data oficial do contato e da chamada "pacificação" efetuada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), fato ocorrido entre 1911 e 1927 (D. Ribeiro, 1996, pp. 25-26).

O tambor centenário guardado no acervo etnográfico do Museu Goeldi e os outros instrumentos musicais já citados foram temporariamente exibidos no espaço Rocinha, do Parque Zoobotânico do Museu Goeldi, na exposição "A Festa do Cauim", entre outubro de 2014 e novembro de 2016. Sabe-se que este instrumento musical está classificado como pertencente à família dos membranofones de golpe direto. Apresenta corpo de madeira com formato cilíndrico, com duas membranas de couro fixas, com cipó a cada uma das extremidades, medindo 61,5 cm de comprimento e 36,5 de diâmetro (Duarte & Silva, 2014).

Segundo informações dos Ka'apor participantes da oficina na Coleção Etnográfica do Museu Goeldi, em 2013, este tambor foi elaborado em madeira de cedro (*patua`i*); para elaborá-lo, deve-se cavar o tronco com fogo, raspando a madeira queimada com facão. Tem couro de macaco capelão (*wari pirer*), amarres de *cipó hu* (*timbó asu*), para sujeitar o couro, fios de curauá (*Ananas erectifolius* L.B. Sm) com cerol (*kirawa pihum*), para amarrar. Colocam-se sementes de *awa'ir* (*Canna* sp.) dentro do tronco para soar de acordo com os movimentos. O tambor seria ferido só com uma baqueta, denominada de *mirara ir*. É usado na festa para animar a aldeia. São principalmente os rapazes que batem no tambor, mas qualquer pessoa, mulher, homem, jovem ou velho, pode também bater. Como afirma um dos oficinistas: "o tamborino é para a gente se divertir" (comunicação pessoal, outubro, 2013). Chama atenção que a palavra, na língua Ka'apor, para denominar este instrumento parece ser um empréstimo do português (*tamor*), sendo usada também a palavra em português (tamborim) para se referir ao membranofone.

Na aldeia Xiepihu-rena (Xié), tivemos o privilégio de assistir a uma performance rítmica por meio de tambor. Foi Valdemir Ka'apor, agente indígena de saúde, quem tomou a iniciativa, fato que possibilitou identificar as características morfológicas e evidenciar a maneira como era executado o membranofone entre os Ka'apor.

As características organológicas do tambor da aldeia Xié (Figura 2) são similares em alguns aspectos às do tambor centenário guardado no acervo etnográfico do Museu Goeldi, mas distintas em outros. Uma das particularidades que se evidencia é o fato de o tambor observado na aldeia ser golpeado por duas pequenas

Figura 2. Tambor Ka'apor (*tamorim*), na aldeia Xié. Foto: Hugo Camarinha (2015).

baquetas de madeira. Supostamente, de modo contrário, o tambor Ka'apor presente no acervo do Museu Goeldi, segundo as informações dos próprios Ka'apor, seria ferido só com uma baqueta; Duarte e Silva (2014, p. 85) classificam este instrumento como "membranofone de golpe direto", o que sugere que seria ferido pelas mãos do tocador. A ausência das baquetas do tambor da Coleção Etnográfica poderia estar associada às circunstâncias em que esta coleção foi recolhida, após confronto violento entre o 5º batalhão de infantaria e um grupo Ka'apor, como esclarece Nimuendajú (1921). Nesse sentido, talvez as baquetas do instrumento podem nunca ter chegado junto ao tambor ao Museu Goeldi.

De outro lado, as dimensões dos dois tambores são distintas, sendo o tambor observado na aldeia Xié ligeiramente maior do que o da Coleção Etnográfica do Museu Goeldi. Semelhantes na forma física, os dois apresentam formato cilíndrico; contudo, no tambor hodierno, o diâmetro da extremidade onde ocorrem os ferimentos é menor do que o limite oposto, sendo que, neste último, consta uma esteira que é feita de pequenas talas de madeira, entrelaçadas com cordel de algodão (Figura 2), o que também não está presente no instrumento antigo, embora esse pormenor possa ter também desaparecido devido à ação do tempo. O tambor da aldeia apresenta alça feita de cordel de nylon de cor azul, extremamente desgastado pelo uso; é composto por membranas de couro fixo por quatro aros de cipó, dois por extremidade; o cipó é entrelaçado por corda de curauá, usada para afinação do couro e acabamento estético, aspecto presente apenas no tambor que vimos e ouvimos na aldeia Xié.

A respeito do membranofone Ka'apor que se encontra no acervo do Museu do Índio (2015), apresentado na Figura 3, segundo as informações de tombamento (n. 7074) do acervo *online* desta instituição, sabemos que este objeto se trata de um tambor Ka'apor coletado no Maranhão, e que consta ter chegado ao Museu do Índio em agosto de 1957. Porém, a ficha *online* não inclui nenhuma informação a respeito de sua coleta em campo e também nenhum dado em relação ao coletor do objeto, apenas informa que o tambor faz parte da coleção "2 Inspetoria Regional - I.R. 2 (Pará e Maranhão)" (Museu do Índio, 2015). Contrária à condição do centenário tambor do Museu Goeldi, o instrumento presente no Museu do Índio parece estar em bom estado de conservação. Sua elaboração, segundo dados do acervo, passou por uso de técnica de "Torção em 'z'", sem nenhuma outra referência ou esclarecimento a respeito de tal técnica. Materiais usados: "madeira, pele de animal não identificada, cipó e fio de algodão". As proporções do objeto são: "17,0 cm de diâmetro; 26,5 cm de altura" (Museu do Índio, 2015). Consta, ainda, na ficha do acervo o seguinte esboço sobre este instrumento:

> Tambor de pele constituído de um cilindro de madeira não identificada fechado, nos dois lados, com pele de animal não identificado, fixadas [as peles em ambos os lados] por compressão por meio de cilindros de cipó roliço, também não identificado. Apresenta fixado aos cilindros de cipó fios de algodão, tecidos segundo a técnica da torção em "z", formando chevrons. (Museu do Índio, 2015).

Figura 3. Urubu-Kaapor. Tambor de pele. Fonte: Museu do Índio (2015).

O tambor guardado no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, é visivelmente maior do que o tambor centenário guardado no acervo etnográfico em Belém (MPEG), estes apresentam valores distintos, tanto no diâmetro quanto na altura. Dessa forma, constata-se que os modos de fabricação de tal objeto não seguem um padrão dimensional equivalente para todos os tambores.

A equivalência de elementos estruturais pode, no entanto, ser observada na configuração deles, e é isso que distingue o tambor Ka'apor de outros membranofones. Como exemplo: a disposição das amarras de cipó nas extremidades do tambor para segurar as peles (couro animal, embora não possamos afirmar que se trate sempre de pele de macaco); as sementes de *awa'ir* em seu interior, para ter o efeito de maracá, quando agitado; as pequenas baquetas *mirara ir*; e o fio de algodão que envolve o mesmo, sempre de forma similarmente entrecruzada. São essas características singulares que o tornam distinto e particular no conjunto da cultura material deste povo.

No tambor que aparece na foto de autoria de Sam Zebba, realizada nos anos 50 do século XX (Figura 4), podemos observar os atributos mencionados, reforçando, dessa forma, aquilo que apontamos em relação aos elementos estruturais do tambor Ka'apor. Na foto (imagem que tem sensivelmente mais de meio século), a maior parte desses elementos está visível. Seria, assim, auspicioso se pudéssemos alcançar algum registro em vídeo também dessa época com alguma performance do tambor, a fim de estabelecermos comparações. Infelizmente, até a data, não o pudemos fazer, visto não termos encontrado nenhum registro nesse nível, que proporcionasse o exercício comparativo. Apenas o curto filme interpretado por alguns indígenas Ka'apor, sob a direção de Sam Zebba (Zebba, 1950 citado em Back, 1995), perante o poema sinfônico[14] Uirapuru de Heitor Villa-Lobos (de 1917), apresenta uma curta performance fictícia para a interpretação do

Figura 4. Alguns integrantes Ka'apor do filme de Sam Zebba (1950): "Uirapuru – an interpretation". Foto: Sam Zebba (1950).

argumento criado pelo compositor modernista brasileiro. Em poucos segundos do suposto ritual, aparecem dois *tamorins* Ka'apor (análogos ao tambor do Museu do Índio, conforme a Figura 3) e um terceiro tambor verticalizado que, por hipótese, apresenta a aparência de membranofone quilombola.

Segundo a literatura etnomusicológica, a performance do tambor em contextos indígenas está associada, em parte, a rituais de caris "propiciatório[s]" (Müller, 1984-1985, p. 105). A partir de suas observações da ritualidade asurini, Müller (1984-1985) identifica dois traços distintos, designados como ritual propiciatório e ritual terapêutico. Ambos são categorias que envolvem agência não humana. Segundo a autora, o ritual propiciatório não inclui o transe, como no ritual terapêutico, apenas a relação com animais-espíritos da floresta. Tomamos emprestado o conceito de ritual propiciatório, pelo fato de a performance do tambor Ka'apor estar em relação direta com os movimentos do macaco guariba (*Alouatta guariba*). Segundo Valdemir Ka'apor, a performance do instrumento não terá aplicabilidade no que concerne ao ponto de vista terapêutico, servindo apenas para 'entreter' e 'animar' a Festa do Cauim.

[14] "Uma forma orquestral em que um poema ou programa fornece uma base narrativa ou ilustrativa" (Macdonald, 2001).

A PERFORMANCE DO TAMBOR KA'APOR

Dos dados relativos ao membranofone Tupinambá em tempos pretéritos (Barros et al., 2015), destacamos alguns aspectos performáticos, para pô-los em paralelo com a performance contemporânea do membranofone Ka'apor. Entre os Tupinambá, em tempos passados, o tambor era golpeado por ambas as mãos do tocador, já os Ka'apor, como vimos, ferem o instrumento com duas pequenas baquetas. Enquanto as performances percussivas do antigo povo eram perpetradas pelos mais velhos, entre os Ka'apor, até os mais pequeninos o tocam, mesmo que o objetivo da performance seja o seu aprendizado (Camarinha & López Garcés, 2016). Albuquerque (2010) considera os ritos cerimonias dos Tupinambá como manifestações socioeducativas, mas isso não significa que os mais jovens Tupinambá não aprendessem a percutir da mesma forma; contudo, por escassez de dados, não podemos afirmar tal proposição. Os Tupinambá, segundo nos informa R. S. Oliveira (2016, p. 100), se sentavam para tocar nos tambores; já a performance do instrumento, entre os Ka'apor, acontece na posição vertical, com o corpo levemente inclinado.

Na performance do tambor na aldeia Xié (Figura 5), o tocador se coloca levemente inclinado para a frente, ficando o tambor na diagonal, preso por alça e suspenso ao seu ombro esquerdo. Suas pernas, ligeiramente flexionadas, impulsionam curtos saltos, tanto para a frente como para trás, enquanto percute o instrumento. Em conjunto com a ressonância da esteira na pele oposta, durante os movimentos do performer, podemos perceber que, no interior do membranofone, pequenas sementes fazem acusticamente o efeito de um idiofone maracá. No ciclo transcrito a seguir, ciclo que se repete ao longo de toda a performance, a mão direita segura uma pequena baqueta, que fere a pele inferior do tambor, representada graficamente na cabeça de cada tempo, por compasso (compasso ternário). Isso ocorre enquanto a baqueta da mão esquerda fere a pele do tambor em contratempo, na figura da segunda colcheia, última nota do compasso; esta soa em paralelo, com efeito de idiofone maracá, provocado pelos curtos saltos do tocador (pequenos pulos replicam movimento animal), chacoalhar audível entre as duas colcheias (representadas na grafia da Figura 6) percutidas ao final de cada compasso.

Em lugar próximo à aldeia Xié, encontramos duas pessoas provenientes de comunidades quilombolas. Seu Raimundo, coautor deste artigo, é casado com uma indígena Tembé; o casal vive na aldeia Xié há muito tempo e todos os seus filhos falam a língua Ka'apor. Os descendentes de quilombolas falaram da Festa do Boi, que acontece no período das festividades juninas, nas comunidades quilombolas próximas à Terra Indígena Alto Turiaçu, festa que Raimundo trouxe para a aldeia Xié (Figura 7).

Figura 5. Performance do tambor feita por Valdemir Ka'apor, na aldeia Xié. Foto: Claudia López (2015).

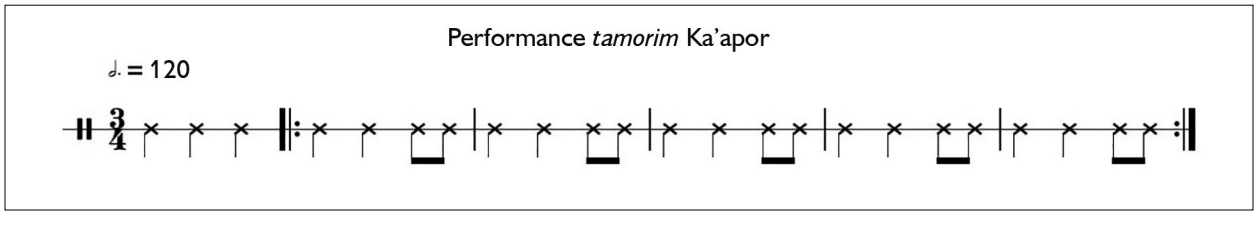


Figura 6. Estrutura rítmica – toque de tambor, na aldeia Xié. Autor: Hugo Camarinha (2018).

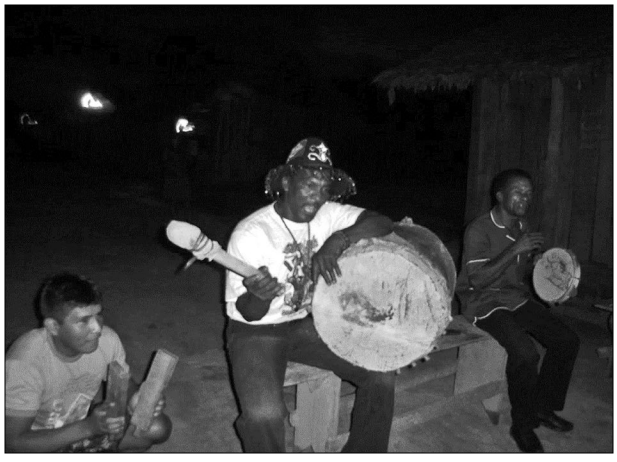


Figura 7. Raimundo executando o tambor na Festa do Boi, na aldeia Xié. Foto: Claudia López (2007).

D. Ribeiro (1996), em seus diários de campo, relata que, entre o final da década de 40 e o início dos anos 50, nas duas expedições que conduziu ao Maranhão, teve contato não somente com indígenas daquela região, mas também com quilombolas que ali habitavam. Alguns expressivos episódios apresentados em "Diários índios: os Urubus-Kaapor" revelam como eram as relações de contiguidade entre representantes de comunidade quilombola e os Ka'apor naquela altura. Ainda que o alto Turiaçu seja uma terra indígena majoritariamente habitada pelos Ka'apor hoje, ali conjuntamente vivem os Awá-Guajá e os Tembé, assim como alguns remanescentes quilombolas. Dessa forma, contatos e trocas culturais entre grupos e relações interétnicas que surgiam das relações de contiguidade, ainda hoje, podem ser percebidos entre essas populações. Ainda que possa haver, nos diários de campo de Darcy Ribeiro, outros exemplos interessantes, destacamos dois deles, por representarem claramente este tipo de troca recíproca:

> Estão aqui conosco. . . . três trabalhadores negros. O Zico e o Itá, que serram madeira. O Chico Ourives, que é nosso curandeiro oficial e cuja a ciência e a beberagem nunca poderei louvar bastante. Com os meus remédios de farmácia, apenas, essa gente nunca chegaria a constituir um elenco. . . . Outra virtude de Chico é a de cantador. Esse negro maranhense, magro, alto, parecendo um guaribão, é um tipo notável. Tem certos ditos, que repete a cada momento com a voz cantada, que até os índios vão aprendendo. Não fala senão português, mas conversa o dia todo com os índios. . . . À noite canta logo que escurece, se faz bom tempo. Começam a chamá-lo pelo apelido que botaram: capitão Festa. Vem o Chico, toma um dos tambores dos índios e tocando, como se fosse pandeiro, desfia suas cantorias aprendidas nas farsas do Bumba-meu-Boi do Maranhão. Conta a história de cada cantador célebre de sua terra e vai explicando as toadas, geralmente críticas ao governo, comentários sobre a miséria dos pobres e o descaso em que vivem. . . . É noite, Chico está cantando para alguns índios. Outros estão aqui, pedindo remédio e brilhantina. Outros, ainda, olham um companheiro tocar caixa e dançar. (D. Ribeiro, 1996, pp. 191, 193).

Todavia, apesar de indígenas da aldeia participarem dela, a festividade referida anteriormente não integra o círculo cultural Ka'apor, como fez questão de salientar Raimundo. Durante a festa, segundo nos informou, fazem-se presentes vários tambores, peças fundamentais da celebração. Na última visita à Terra Indígena Alto Turiaçu, por iniciativa de Raimundo, foi registrada, em vídeo, uma curta demonstração da 'toada do boi'[15]. O registro deixou de lado a incumbência coreográfica da figura do boi e focou unicamente nos elementos musicais (cantoria e seção rítmica). Durante pesquisa de campo anterior (em 2007) e também em 2015, foi registrada a Festa do Boi na aldeia Xié. Já noite, foi acesa uma fogueira, sendo colocados ao redor dela os tambores utilizados na festa. As peles dos membranofones ficaram voltadas para o fogo, para que esticassem com o calor e, assim, reproduzissem um melhor som em resposta ao toque (Figura 8). Segundo Raimundo, o *tamorim* Ka'apor não se confunde com os tambores da toada: "[O tambor Ka'apor] já existia quando entrou o

[15] Desta demonstração participaram Raimundo, Valdemir Ka'apor e Julio Cezar, conhecido por Beneza, do município de Zé Doca. Para o repertório do ensaio, foram interpretadas as seguintes músicas, nesta ordem: "Prepara vaqueiro"; "Pelé" (homenagem); "Música da areia"; "Vaqueiro de cabiceira"; "Noite de São Pedro"; "Brilhou e Terra" (levanta boi); "Na copa do meu chapéu"; "Tempo mudou"; "Meu São João".

Figura 8. Tambores de boi colocados perto do fogo para que o calor auxilie na afinação das peles, na aldeia Xié. Foto: Claudia López (2007).

tambor do boi [na aldeia]" (comunicação pessoal, fevereiro, 2015). O primeiro é feito pelos indígenas, o segundo pelos quilombolas, apontou. Raimundo diz ter chegado às aldeias quando tinha seus 18 anos para trabalhar na roça. Pouco depois, pediu permissão aos indígenas no intuito de realizar a toada[16] junto dos Ka'apor. Desde esse tempo, diz Raimundo (comunicação pessoal, fevereiro, 2015): "eu me junto à cantoria deles, no Cauim, aí eles festejam o Boi também". A toada daquela noite foi uma espécie de exemplo que remete aos princípios melódicos e rítmicos do passado. Segundo ele, os cantos/toadas que nos apresentou não são mais do que versões, com ligeiras alterações, das toadas originais que aprendeu com seus avós.

A transcrição ora apresentada (Figura 9) é uma representação, na forma de grafia musical, que corresponde à estrutura rítmica repetida ao longo de todas as toadas apresentadas naquela noite na aldeia Xié. Trata-se de uma polirritmia constituída pelo pulso fundamental executado no bumbo por Raimundo; o tamborim quilombola tocado por Valdemir Ka'apor, seus ferimentos retratados na forma de uma quiáltera de sextina por compasso; e as claves de Beneza, marcando o primeiro e o segundo tempos do compasso, respectivamente. Raimundo era o único que, em simultâneo, cantava enquanto percutia. Sinalizava, ainda, com apito, a *coda* de cada toada; uns segundos de silêncio, e se dava o início de um novo canto.

A performance do tambor Ka'apor é caracterizada por um conjunto de elementos singulares, que transferem para um espaço de pouca equivalência qualquer possibilidade de analogia com a performance do tambor quilombola, isto é, tratam-se de elementos que impedem qualquer possibilidade de correspondência. Senão vejamos: depois de apontarmos

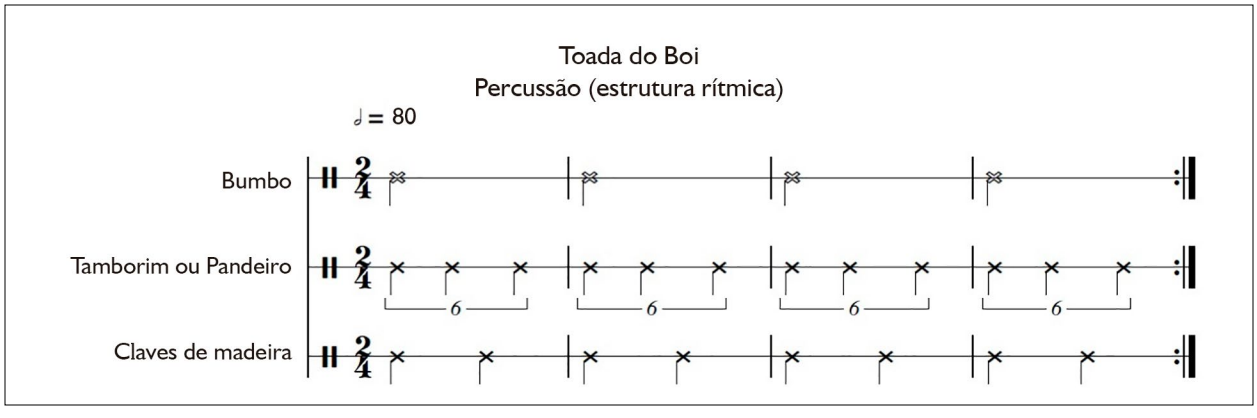


Figura 9. Estrutura polirrítmica da toada do boi. Autor: Hugo Camarinha (2018).

[16] Esta toada do Boi poderia muito bem ser uma atualização do Bumba-meu-Boi do Maranhão, sem recorrer, talvez, a todos os elementos desta festividade, por exemplo, às indumentárias características do passado – ver registros fotográficos de D. Ribeiro (1949) quando de sua segunda expedição ao Maranhão para contato com os Ka'apor. Desta indumentária, na aldeia Xié, Raimundo só conserva o chapéu enfeitado.

os elementos rítmicos e as diferenças próprias das duas práticas percussivas, que são verdadeiramente relevantes na aldeia Xié, como pudemos verificar, precisamos salientar que os dados referentes à gestualidade, em meio às duas performances, são também distintos. Os movimentos corporais do tocador Ka'apor, enquanto este fere a pele do tambor, são acompanhados por movimentos próprios, que sugerem uma espécie de pantomima não humana, como já descrito (e adiante voltaremos a este aspecto). Já a performance do tambor quilombola acontece em meio ao festejo do Boi, onde o tocador é acompanhado por outros dois elementos (que tocam pandeiro ou tamborim e idiofone tipo clave de madeira), unicamente focados nos signos sonoros, próprios da seção rítmica e da cantoria, e que deixam as dimensões da dança, exclusivamente, sob a responsabilidade do sujeito que enverga a veste do Boi.

Entretanto, o que percebemos do levantamento bibliográfico é que ele aponta para a troca cultural entre indígenas e grupos afrodescendentes, como verificamos nas afirmações de Camêu (1977) e D. Ribeiro (1996) – aspectos interessantes para que possamos entender nosso objeto de estudo –, todavia, não encontramos nos sentidos, por nós apontados, alguma troca cultural, tal como os autores descrevem. Apenas fica evidente que, entre tais contextos, há participação efetiva de sujeitos provenientes de lugares distintos. Isto é, são integrados à festa do Boi não só os quilombolas que moram e visitam a aldeia Xié, mas também alguns indígenas Ka'apor, principalmente os jovens, que tomam para si agência e protagonismo musical, em coerência com as exigências festivas. Também a ação recíproca é verdadeira quando alguns poucos quilombolas assistem às cerimonias Ka'apor.

Tomemos, então, estas duas práticas onde se faz central o tambor, considerando-se seu grau de equivalência no encontro da pantomima animal envolta à performatividade. Emergem das duas propostas sinais evidentes da importância do universo da representação não humana. Contudo, estas proposições performáticas não são análogas àquelas onde há uma agência definida por parte desses sujeitos (como acontece, por exemplo, no xamanismo, em sua relação com os não humanos (Camarinha, 2016). Nem parece com a partida que tais predicados possam provir de alguma espécie de troca cultural, apesar de termos a representatividade animal nas duas práticas citadas. Provavelmente, essa representatividade não humana se perpetuou e difundiu, fruto de uma tal contiguidade cultural. Antes de saber qual a origem da troca, nem precisamos especular muito para entender que o elemento arquetípico da pantomima animal pode muito bem ser o mito ameríndio.

Especulações à parte, embora o tema seja deveras interessante (e talvez mereça mais aprofundamento), não cabe aqui desenvolver a origem da pantomima não humana destas performances, pois nosso foco é o tambor. Entretanto, este aspecto é aqui assinalado por se encontrar ligado ao plano performativo do instrumento em análise. Deste aspecto importante, merece ser destacado que a diferença da representatividade animal, envolta à performance deste instrumento nos dois contextos, está no modo em que o Boi não participa, afinal, dos predicados rítmico-musicais da festa, sendo que seu papel se restringe à dança. Já o tocador de tambor Ka'apor, que dança e toca no tambor ao mesmo tempo, é mimeticamente um macaco guariba (Godoy, comunicação pessoal, junho, 2016).

Abrimos, aqui, um parêntesis. Os estudos em performance, em particular a antropologia da performance, têm sua gênese nos cenários teóricos desenvolvidos pelo antropólogo simbolista Victor Turner. Um conjunto de análises sobre diversas ações performáticas culminaria, mais tarde, na sua conhecida teoria da performance (Turner, 1988). Entretanto, este aparato teórico não se vê desligado de categorias muito antes desenvolvidas pelo autor, como os conhecidos conceitos de "communitas" e "liminaridade" (Turner, 1988), por exemplo. Um modelo a que apelidou de "drama social" (Turner, 1985, p. 5) veria a luz do dia no limiar da passagem que foi a sua virada do ritual para a dramaturgia. Um dos motivos fundantes da antropologia da performance estaria na aparente indissociabilidade das categorias ritual e performance. Diz o autor:

> Ritual para mim, como diz Ronald Grimes, é uma 'performance transformadora que revela as principais classificações, categorias e contradições dos processos culturais'. Para Schechner, o que chamo de "violação", o evento inaugural de um drama social, é sempre efetivado por um ato ritual ou ritualizado ou 'movimento'. (Turner, 1988, p. 75).

No entanto, confirmando tal continuidade, "os rituais são performativos: são atos realizados; e performances são ritualizadas: são ações codificadas e repetíveis" (Schechner, 2002, p. 613). Conjuntamente com os contributos de Richard Schechner, também aclamado fundador desta subdisciplina, os dois autores inauguravam, assim, intercepção fundante, que foi o casamento entre a antropologia e o teatro.

Schieffelin (2018) não abdica de trabalhar com o conceito de performance, mas não deixa de criticar a maneira como este é aplicado a partir da antropologia. Questiona este conceito apontando as implicações em considerar performance desde o ponto de vista ocidental, particularmente, menciona a relação performer/plateia no âmbito do teatro, quando inscrito ou associado a contextos que nada teriam a ver com as encenações teatrais e as relações nelas contidas. Este ponto acarreta, segundo o autor, um problema epistemológico (Schieffelin, 2018, p. 208). Para além da performance se centrar na perspectiva ocidental de performatividade teatral (Schieffelin, 2018, p. 211), o prisma ocidental desta prática implica a noção de "ilusão e da atuação como uma forma de inautenticidade" (Schieffelin, 2018, p. 219). E é aí que reside o problema epistemológico fundamental (Schieffelin, 2018). Entretanto, o autor lembra que, na Grécia antiga, o binômio performer/plateia era uma "divisão metafísica, até mesmo ontológica" (Schieffelin, 2018, p. 218), não havendo lugar aqui para qualquer "*a priori*" que atestasse a encenação da "inautenticidade".

De outra maneira, Schechner (2002, p. 644) parte do princípio de que, por detrás de "todo comportamento performativo, está o jogo". Explicita que "jogar confere um *status* ontológico à mentira". Entretanto, cabe perguntar: a performance ritual seria, assim, uma espécie de concretização de mundos fictícios? Nesse sentido, afirma que a "performance é a forma como esses mundos são dados de forma concreta no tempo e no espaço, expressos como gestos, danças, palavras, máscaras, músicas e narrativas" (Schechner, 2002, p. 643). Talvez possam definir o conceito de performance como ambíguo em decorrência de situações como esta, sendo ele compreendido como "um objeto reflexivo controverso, permanentemente polêmico", como diz Raposo (2013, p. 8).

Schieffelin (2018) chega à problematização do conceito de performance também a partir de sua pesquisa de campo entre os Kaluli, na Papua Nova Guiné, contexto onde o âmbito cerimonial não pode ser tomado analiticamente, como se olha a relação "entre plateia e performers no teatro ocidental" (Schieffelin, 2018, p. 221). Percebamos que a performance, na perspectiva ocidental, é etnocêntrica. Podemos contrapor: "[a] ilusão da encenação performativa *versus* performance dos espíritos" (Schieffelin, 2018, p. 222). Dessa maneira, o autor afirma que o conceito de performance "carrega julgamentos morais e epistemológicos ocultos" que, segundo nos diz, podem, em alguma instância, comprometer o processo etnográfico (Schieffelin, 2018, p. 218).

Assim como rituais como performances cênicas, alguns postulados inscritos antropologicamente se definem (Müller, 2008). Equiparando os rituais ameríndios ao âmbito cênico, Regina Müller aponta para as múltiplas linguagens que o constituem: "dança, música, artes plásticas (adereços, objetos, pintura corporal), teatro (ritos e incorporação de personagens), literatura (narrativas míticas, discursos rituais) e cenografia (organização espacial para a ação ritual)" (Müller, 2008, p. 69). As linguagens constituintes do ritual são evocadas a partir das observações da autora sobre as performances xavante e assurini, mas fundamentalmente inspirada pela noção conceitual de Turner (1988) a respeito. Isto é, por sua conhecida definição de ritual. Para o antropólogo norte-americano, o ritual implica o performativo e o sensório, sendo que estes revelam a emergência de significados que inscrevem as definições do social/cultural (Turner, 1988 citado em Müller, 2008, p. 69).

Concentremo-nos em duas das linguagens artísticas que Müller (2008) enumera para, consecutivamente, refletir sobre a performance Ka'apor, aqui em foco. Dança e música, em particular, se apresentam em continuidade, segundo a autora. Tendo em vista que a grande maioria dos povos amazônicos não segmenta tais categorias, como acontece no ocidente, "a dança e a música indígenas são linguagens artísticas indissociáveis que devem ser compreendidas sempre no contexto da performance ritual" (Müller, 2008, p. 69). Entre os Ka'apor, dança e música estariam, de certa maneira, sintetizados no termo '*Jinghara*'. "*Oforahai* é cantar/dançar na língua dos Assurini do Xingu" (Müller, 2008, p. 69). Entre dança e canto, parece haver uma interdependência mútua, sendo que "não há dança sem canto e, por isso, voz e movimento constituem a materialidade dessa expressão. E esta. . . . se encontra contextualizada nos rituais" (Müller, 2008, p. 69). Desta mesma forma, entre os Ka'apor, são os referenciais musicais que determinam os movimentos corporais.

Sobre dança ritual Matipu, Karin Veras se concentra nos aspectos da "corporalidade e da gestualidade" deste povo indígena do Xingu, de língua Karib (Veras, 2000, p. 55). Neste contexto, a autora percebe a dança estando entre os âmbitos do poder e do afetivo. Em sua monografia de mestrado, considera "a experiência afetiva, emotiva e estética advinda dos corpos, movimentos e comportamentos no ritual xinguano" (Veras, 2000, p. 56). Dança é aqui inclusa em uma "cadeia inter-semiótica do ritual" (Menezes Bastos, 1996, p. 11). Para pôr em prática tal tarefa, assim como Müller (2004, 2008), Veras (2000) se baseia também no escopo simbolista que enfatiza os vieses performativos. Dessa maneira, conclui que a dança está implicada diretamente na instrução, é vetor de enquadramentos políticos e sociais, facilita a relacionalidade "intertribal" e a "reafirmação identitária" e, finalmente, é conectada com valores e aspectos expressivos da religiosidade ameríndia (Veras, 2000, p. 112).

Barbosa (2003), interessado em saber como se ascende às posições hierarquicamente definidas (pajé e cacique) entre os Kambiwá e nos processos históricos da demarcação de território, adentra pelas conceituações êmicas sobre o Toré e o Praiá, interpretando-as como "práticas performáticas". Por esse ângulo, afirma que a categoria performance não tem nenhum tipo de conotação com os princípios estruturalistas, "mas [a categoria] conota o processo de 'completar'. Realizar uma performance, mais que praticar determinado ato ou ação, é completar um processo em curso" (Barbosa, 2003, p. 177). Para o autor, a transcorrência com sentido intrínseco deste conceito associado ao seu regime de completude nos tenta mostrar como pode ser interessante a análise de performance, como apontou Turner (1988), como "um paradigma do processo" (Barbosa, 2003, p. 177).

A teoria da performance (Turner, 1988), que se volta, como vimos, para a dramaturgia, serviu, implícita e explicitamente, como inspiração para as reflexões destes autores brasileiros. Tal impulso pode ter levado a um sutil tangenciar dos discursos musicais. Voltemos, então, à definição de Müller (2008), que interpreta ritual como performances cênicas. Antes de tomar a performance sob a circunscrição única da expressão dramática, talvez, se pudéssemos observá-la não desligada da comarca musical, teríamos condições de tirar daí reflexões surpreendentes. Pelo menos parece que é assim que Seeger (2002) busca compreender a performance ritual Suyá. Fortemente influenciado por Turner (1988), o etnomusicólogo norte-americano revela como as performances musicais deste povo promovem acepções temporais, espaciais e corporais, assim como "experiência pessoal, identidade social, relações de produção e *status* social" (Seeger, 2002, p. 686). O lugar do ritual é propício também a metamorfoses onde, através da performance musical, "o *status* de alguns participantes é transformado" (Seeger, 2002, p. 699).

Voltemos a Schechner (2002). Desta maneira, poderia afirmar-se que não haveria qualquer lugar para a participação do macaco guariba na performance do tambor Ka'apor, caso fosse conferido, nesse espaço, algum princípio "ontológico da mentira". Ao fazermos isso, retiraríamos

qualquer laivo de protagonismo animista (Descola, 1994) que os Ka'apor atribuem (ou possam conferir) ao performer do tambor. É um guariba que salta e toca no tambor, não uma mentira. Também poderia ser analisada sob este prisma representatividade animista (Descola, 1994) idêntica nas performances do Boi nas aldeias Ka'apor.

Importante será destacar que, mesmo não havendo uma percepção clara relativa a tais trocas ou influências culturais nas expressões musicais – como a assimilação/adoção desses aspectos, tal como assinalam Camêu (1977) e D. Ribeiro (1996) –, a convivência e a participação nas performances musicais partilhadas, das quais o membranofone é central, são efetivamente uma troca simbiótica pautada pelo viés musical, na forma de correspondência simétrica, onde os contrastes culturais não são diluídos.

A PRESENÇA DO TAMBOR ENTRE POVOS INDÍGENAS: OUTROS CONTEXTOS

Uma pesquisa recente (Barros et al., 2015), realizada a partir do estudo das coleções arqueológicas do Museu Goeldi e do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, desenvolvida na área de arqueomusicologia – centrada na organologia pré-cabralina da cultura musical Tupinambá e Tapajó, na análise de instrumentos musicais e de seus aspectos sonoros –, problematiza o uso do tambor (Barros et al., 2015, pp. 158, 159), principalmente entre os indígenas Tupinambá, possíveis ancestrais dos Ka'apor, segundo D. Ribeiro (2010, p. 80)[17]. Na pesquisa conjunta, são reportadas evidências da presença Tupinambá na Amazônia (Pará e Maranhão): ". . . fontes históricas atestam o compartilhamento de diversas características culturais – traço peculiar dos grupos Tupi-Guarani – dos Tupinambá da região amazônica com aqueles da costa, permitindo, assim, tratar de aspectos musicais daqueles" (Barros et al., 2015, p. 161).

Como assinalam os autores, na obra do padre João Daniel, presente na Amazônia entre 1741 e 1757, é descrito o uso do membranofone pelos Tupinambá. O levantamento conjunto atesta que:

> Assim como é característica dos grupos Tupi-Guarani, os Tupinambá que habitavam a Amazônia no período colonial brasileiro mantinham diversos aspectos musicais dos Tupinambá que habitavam a costa, dos quais há uma maior variedade de relatos. Essa constatação, ainda que problematizável, permite estabelecer relações entre as regiões, na tentativa de entender a cultura musical dos Tupinambá em questão. . . . Os instrumentos descritos eram os maracás, os guizos chamados de *uaí* que eram atados aos pés (Staden, 1930 [1557]), os tambores e as flautas de bambu e as feitas com os ossos dos inimigos (Daniel, 1976 [1757-1776], p. 229). . . . Os tambores eram fabricados de madeiras ocas e às vezes modelados com fogo (Daniel, 1976 [1757-1776], p. 205). Havia tambores menores, chamados por Daniel de tamboril, que eram executados juntamente com determinada flauta pelo mesmo indivíduo. . . . Os tambores maiores só eram tocados pelos mais velhos, que o faziam assentados e com ambas as mãos. Quando estes eram executados, não eram acompanhados de flautas (Daniel, 1976 [1757-1776], p. 214). Daniel não relata qual era o material usado como membrana nesses tamboris e tambores. Segundo Holler, Daniel descreveu "a flauta e tamboril como instrumentos tipicamente indígenas e não como uma introdução portuguesa" (2010, p. 104). Entre os Tupinambá uma espécie de tambor indígena era chamado de guarará, que os portugueses chamavam de atabale (Castagna apud Holler, 2010, p. 134). Segundo Izikowitz (1935), é escassa a aparição de membranofones nas terras baixas da América do Sul; quando aparecem, seriam em sua maioria cópias de tambores militares europeus e recebem nomes derivados do português e do espanhol, tais como tambor ou tamborino. (Barros et al., 2015, pp. 158, 159, 163).

[17] Darcy Ribeiro, em seu conhecido documentário "O Povo brasileiro", depois de rememorar o ritual antropofágico Tupinambá, afirma em viva voz sobre os Ka'apor: ". . . eles são os índios mais parecidos com os Tupinambá da costa brasileira . . ." (D. Ribeiro, 2000). Um pouco depois, ainda na primeira parte do filme, em voz *off*, recorda a precisão de Anakampukú, um importante cacique Ka'apor (pai de Jupará Ka'apor, morador da aldeia Xié, falecido em 2016), que o impressionava por sua memória genealógica. Em sequência, em uma recitação, o cantor Chico Buarque lê trecho do livro de Darcy Ribeiro que recorda um diálogo entre o antropólogo e o cacique, trata-se de uma conversa sobre antropofagia ritual, onde o indígena lembra que seus ancestrais "também caçavam gente para comer", tal como os Tupinambá. E conclui D. Ribeiro (2000): "Esses meus Ka'apor são é Tupinambá tardios! Tupinambá de quinhentos anos depois, mudados radicalmente no tempo".

Ora, uma vez que certas categorias musicais se apresentam análogas entre os povos Tupi-Guarani contemporâneos e os Tupinambá de outrora e que o tambor esteve presente nas manifestações musicais destes últimos, poder-se-ia cogitar que este subsiste no seio musical Ka'apor por correlação direta com o passado. No entanto, notam-se divergências performáticas entre estes, talvez a causa das mudanças culturais provocadas pelo "canibalismo cultural", como nos indica Sahlins (1997, p. 52)[18]. Isto, então, nos inclinaria à possibilidade de darmos mais relevância à consideração de Izikowitz (1935, pp. 167-168 citado em Montardo, 2009, p. 177), que alude para o parco uso do tambor nas Terras Baixas da América do Sul, e a suposta influência europeia na construção dos mesmos. Contudo, tal afirmação desconsidera, por exemplo, os tambores autóctones do povo Wari, de Rondônia, ou o gambá notado por José Veríssimo entre os antigos Maué (Veríssimo, 1889 citado em V. Salles & M. Salles, 1969, p. 261). Ainda assim, Izikowitz (1935, pp. 167-168 citado em Montardo, 2009, p. 177) atesta para possível "autoctonia do tambor nestes grupos. . . . [e] cita alguns exemplos de prováveis exceções, entre elas os Toba, os Bororo, os Chiriguano e os Mataco". Izikowitz (1935 citado em Montardo, 2009, p. 177), por adotar uma postura difusionista, torna-se relutante em refletir e supor como autóctone o tambor entre os povos indígenas.

Uma pintura em aquarela de 1585, intitulada "*El modo de baylar de los Mexicanos. Y última del primer tratado*" e incluída no Códice Tovar (Figura 10), é um

Figura 10. O estilo de dança dos nobres dançarinos astecas. Autor: Juan de Tovar (1546). Fonte: Tovar (1585).

[18] O autor lembra que anteriormente se recorria à etnografia como derradeiro mecanismo para documentar a cultura indígena, considerada em declínio, por se achar que estaria sucumbindo à "homogeneidade" globalizante, ou seja, um tal "canibalismo cultural" advindo do "capitalismo mundial" (Sahlins, 1997, p. 52).

documento iconográfico jesuítico de Juan de Tovar, onde, entre outras imagens, essa em particular representa uma cerimônia incluída provavelmente no "festival de Toxcatl". Este ritual seria em consagração à respeitada altíssima deidade Asteca de nome Tezcatlipoca, um deus criador (Olivier, 2004). O que fica evidente na ilustração é o fato de ela ser uma representação de um momento ritual, que traduz gestos e movimentos relacionados com a performatividade sagrada, onde dois tocadores de tambor são os protagonistas. Os dois membranofones, que aparecem na obra, chamam a atenção por suas características distintas. Um tambor é horizontalizado, percutido com dois batentes diretamente na madeira e posto em espécie de pedestal, o segundo, verticalizado, apresenta somente uma pele e é friccionado com as palmas das mãos à maneira, diríamos, dos tambores africanos. "Os tocadores usam o *teponaxtli* [teponaztli] (tambor de madeira) e o *ueuetl* (tambor com uma membrana)" (Tovar, 1585). Estamos, então, diante de uma representação de rito asteca, que contradiz o postulado de Izikowitz (1935), de que os tambores presentes nos contextos ameríndios, afinal, não seriam autóctones, e sim trazidos pelos colonizadores europeus e/ou pelos povos vindos da África em situação de escravidão.

Figura 11. Inca Raymi. Fonte: Poma de Ayala (1987 [1615] citado em Rivera Cusicanqui, 2010).

A gravura presente na Figura 11 foi originalmente incluída na obra escrita por Poma de Ayala (1987 [1615]), cronista indígena peruano, descendente dos incas. Esta obra, intitulada "*Nueva corónica y buen gobierno*", é uma crônica iconográfica dirigida ao rei espanhol Felipe III, que revela vários aspectos da vida andina naquela época, assim como das atrocidades cometidas pelo colonato aos indígenas no Virreinato do Peru. A obra é fundamentalmente constituída por ilustrações, que revelam elementos culturais e sociais riquíssimos, próprios daquele contexto específico e que nos mostram, entre outros muitos elementos, a importância do uso do membranofone naquele contexto. O livro compreende um número razoável de gravuras, nas quais o tambor andino é realçado; várias das gravuras são marcadas por indígenas, que aparecem tocando tambor em momentos diversos, por exemplo, de beberagem, de cultivo, evocativos ou de adoração, ou apenas em momentos festivos (Poma de Ayala, 1987 [1615], pp. 257, 451, 169, 94).

Tanto a gravura do "festival de Toxcatl", de Juan de Tovar (1585), como este conjunto de exemplos relativos à iconografia de Poma de Ayala (1987 [1615]), mesmo sendo dois exemplos com distância de quase um século, circunscritos às regiões mesoamericana e andina, respectivamente, comportam claramente a importância dada ao membranofone nas culturas ameríndias.

No Brasil, a importância dada pelos indígenas a este instrumento é igualmente equivalente. Na etnografia, encontramos alguns poucos exemplos dos sentidos dados ao membranofone nestes contextos

ameríndios. Entre os Guarani, por exemplo, o tambor é chamado de *angu'a*, feito de pele de cotia. Nas aldeias deste povo do Sudoeste do Brasil, as danças do *sondaro* acontecem por meio deste instrumento (Montardo, 2009, pp. 177, 178). Nem todos os membranofones indígenas serviriam em performances musicais. Segundo Piedade (1997), entre os Tukano (Ye'pâ-masa) da região do alto rio Negro, o tambor é um pequeno cilindro de madeira com pele de macaco, com aro de cipó, membranofone que o autor afirma servir para comunicação, "o tambor não é utilizado nas músicas e danças" (Piedade, 1997, p. 51).

Em um artigo sobre a "Festa de Santo" no alto rio Negro, Barros e Santos (2007) evidenciam formas e sinais de alteridade indígena, inerentes a esta festividade em São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas. O tamborino, usado na celebração, pode muito bem ter sido trazido pelos jesuítas. Como confirmação dessa assertiva, a autora se remete a Bettendorf (1990, p. 270 citado em Barros & Santos, 2007, p. 37), segundo o qual o Pe. João Maria Gorsony fazia uso do tamborino e da flauta no contato com os índios Tenetehara (Guajajara) do Maranhão.

Entretanto, os Tembé-Tenetehara fariam também uso do tambor, segundo aponta Camêu (1977), quando se reporta ao tambor Tembé incluído no acervo do Museu Nacional, recentemente destruído pelo incêndio. Segundo dados relativos ao seu tombamento (nº 15.221), o instrumento apresenta as dimensões de 18 cm x 51 cm de diâmetro, sendo que a coleta do instrumento aconteceu no rio Capim, no estado do Pará, em março de 1918 (Camêu, 1977). O autor observa que a fixação da pele do tambor Tembé é feita através de tornos de madeira, que trespassam a mesma. Isso seria, então, um forte indício da "influência negra em meio indígena", por ser esta uma "técnica. . . . semelhante à usada por tribos africanas" (Camêu, 1977, p. 224).

Apesar dos Tembé Tenetehara se encontrarem hoje junto ao território dos Ka'apor (Lopes, 1932; Camarinha & López Garcés, 2015b), e pelo fato de esses dois povos manterem uma intensa socialidade, que facilita as trocas culturais (Camarinha, 2014, 2015), no que podemos perceber em relação ao tambor, tal não sucedeu. No tambor Ka'apor, a fixação da pele acontece por meio de aros de cipó. Distintamente, no tambor Tembé, a pele seria fixada por tornos de madeira (como descrito). Do mesmo modo, os tambores da Festa do Boi (Figuras 12 e 13), dos descendentes de quilombolas que cohabitam com os Ka'apor na aldeia Xié, também fixam a pele por meio de tornos de madeira e contemplam outras características distintas do membranofone Ka'apor, tais como a pele única, em oposição ao tambor Ka'apor de dupla face, assim como o batente, em oposição às baquetas de madeira que ferem os instrumentos. Nenhum deles apresenta esteira de talas de madeira entrelaçada, particularidade singular no membranofone Ka'apor contemporâneo.

A fixação da pele por meio de tornos de madeira é prática comum na construção dos membranofones usados no carimbó (dança típica do Pará e manifestação da cultura musical paraense). Em 2014, foi conferido ao carimbó a titulação de Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)[19]. Quando imaginamos os antigos índios Tupinambá, sentados, percutindo com suas mãos os instrumentos, esta imagem pode nos reportar até a performance do gambá dos Maué e à forma como se percute o tambor no carimbó contemporâneo. Segundo Veríssimo (1889 citado em V. Salles & M. Salles, 1969, p. 261), os antigos índios deste povo tocavam sentados, em cima de tambores, batendo com suas mãos na pele dos mesmos. Maciel (1986) nos informa que esta prática deu origem à performance e ao tambor usado no carimbó. Segundo Huertas Fuscaldo (2014, p. 83):

[19] Sobre este assunto, consultar IPHAN (2014).

Figura 12. Tambor (quilombola) usado na Festa do Boi – Aldeia Xié. Foto: Hugo Camarinha (2016)

Figura 13. Tamborim (quilombola) usado na Festa do Boi – Aldeia Xié. Foto: Hugo Camarinha (2016).

Enquanto os musicólogos e folcloristas consultados na pesquisa bibliográfica – como Vicente Chermont de Miranda (1968) e Salles (1969) – afirmam que o carimbó é uma manifestação originalmente afrodescendente, a maior parte dos mestres e carimbozeiros entrevistados, assim como o pesquisador Maciel (1986), defende a predominância da identidade indígena da manifestação.

Controvérsias à parte, pensamos que um estudo mais profundo sobre a performance do tambor Tupinambá talvez possa introduzir elementos importantes para um olhar menos parcial à etnomusicologia do carimbó, por haver, como vimos, quem afirme que este é de origem africana ou contando com pouca ou quase nenhuma influência indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A performance do tambor Ka'apor, presenciado na aldeia Xié, sugere os movimentos de algum animal, especificamente do macaco guariba, como assinalado por Valdemir, mas não podemos afirmar que esta performance se aproxime das características do transe com possessão, quando o pajé Ka'apor assume os movimentos de agentes não humanos (animais) ou, inversamente, age por influência desses agentes não humanos em seus rituais xamanísticos. Como disse o tocador Valdemir, o tambor serve apenas "para entreter", sua performance acontece em momentos aleatórios do ciclo cerimonial da Festa do Cauim, nos interlúdios da festa ou em momentos pontuais, fora do contexto ritual xamanístico, como na ocasião aqui relatada. Sobre o tambor Tupinambá, como vimos, pouco se sabe sobre as circunstâncias em que eram tocados. Talvez estivessem integrados a rituais de cura, como ocorre com o tambor nas práticas xamanísticas siberianas, onde, segundo as narrativas míticas, o xamã voa "para os Céus sentado em seu tamborim" (Eliade, 2002, p. 86). Por exemplo, entre os Siona da Colômbia, como afirma Langdon (1994, p. 17), o tambor tem o nome de *watígu*, que se traduz em "transportador de watí", um agente invisível não humano, também usado como termo denominador entre os Siona.

Constatando certa desconsideração ao tambor indígena nos estudos etnomusicológicos, a partir da exposição "*Ka'apor akaju kawĩ yta muheryha* - A Festa do Cauim do povo Ka'apor" (López Garcés et al., 2014), demos destaque para os instrumentos musicais deste povo, visando chegar ao membranofone. Até o momento, boa parte destes estudos tem se debruçado em outros aspectos (igualmente importantes) dos contextos musicais ameríndios, nos quais a balança dos estudos organológicos, na etnomusicologia da música indígena, tem pendido mais para o lado dos aerofones. Na invisibilidade do membranofone em contextos ameríndios, pesa o fato de alguns estudos preliminares terem o tambor indígena como não autóctone, como aponta Izikowitz (1935). O esquecimento do membranofone resulta em uma parca equanimidade entre tais estudos, devendo este último ser estudado com maior atenção, entre as diversas categorias de instrumentos musicais indígenas.

Sobre os instrumentos musicais dos Ka'apor, constatamos a presença do maracá, da flauta de bambu, do trompete, do colar-apito e do tambor. Na comparação do tambor centenário Ka'apor, guardado na Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú do Museu Goeldi (objeto nº 886), frente ao novo membranofone que encontramos na aldeia Xié, pudemos perceber similaridades e diferenças entre instrumentos. A comparação nos leva a deduzir que o velho tambor possa ter tido, no passado, a aparência e as características do novo tambor, tendo estas se perdido pelo efeito do tempo.

Distinguimos o uso do tambor entre os aspectos musicais Tupinambá, no intuito de equipará-lo com o dos Ka'apor contemporâneos, remanescentes daqueles, como assinala Ferraz (2000), observando um duplo sentido comparativo: organológico e performático. São percebidos claramente elementos análogos, aqui amplamente relacionados ao tambor Ka'apor, foco deste estudo. Diferentes considerações sobre outros membranofones foram colocadas: a suposta influência europeia na construção dos mesmos; a autoctonia de outros; o *angu'a* Guarani (Montardo, 2009, pp. 177, 178); o tambor Tukano com fins de comunicabilidade (Piedade, 1997, p. 51); o tamborino de provável origem jesuítica entre os indígenas do rio Negro (Barros & Santos, 2007, p. 37); o membranofone Tenetehara de suposta influência africana (Camêu, 1977, p. 224); e o tambor do boi dos quilombolas nas aldeias Ka'apor. Todos postos aqui com a intenção de ressaltar a pluralidade de tambores em contextos indígenas.

Concluímos este estudo com as distintas particularidades da performance percussiva do membranofone Ka'apor, assim como algumas características da estrutura rítmica de sua performance: métrica – sequência de valores da célula. Os golpes percutidos e a cadência rítmica estão em relação direta com a dança animal. Neste ponto, fica, ainda, por ser tratada a relação da performance com a agência não humana. Falar de uma 'imitação animal' pode ser contraproducente, visto que é a figura do macaco guariba que prevalece enquanto o tambor é percutido. Portanto, torna-se importante examinar qual o protagonismo animal, no prisma dos indígenas, para melhor compreendermos se há ou não influência não humana na performance.

Os Ka'apor têm, nas suas expressões culturais, forte elemento opositor a toda a adversidade imposta. As dinâmicas culturais, das quais faz parte a música, são contidas em manifestações cerimoniais, rituais de cura, rituais hortícolas, momentos de espairecimento; todas expressões de enfrentamento das adversidades, delimitadoras de espaços, demarcadoras de ação e fortalecimento político e identitário. Desse círculo de dinâmicas, a cultura material tem valor determinante na fundamental relação de recursividade entre os indígenas e a floresta, que emerge na coleta dos materiais vegetais e animais, necessários para a confecção de seus objetos, dos quais fazem parte os instrumentos musicais.

Não podemos, nem é a nossa intenção neste artigo, afirmar ou negar a origem pré-colonial ou a 'autoctonia' do tambor Ka'apor, nem a finalidade deste trabalho foi concluir qual a origem do instrumento no seio do grupo. Verificamos que os estudos focados na música indígena das

Terras Baixas da América do Sul apresentam escassez de análises relativas ao tema. Visto que o membranofone se fez notar entre os Tupinambá, já foi presente ou permanece entre os povos indígenas citados e empregado no contexto musical contemporâneo dos Ka'apor, entre outros povos, afirmamos a necessidade de um outro olhar, a partir da etnomusicologia, a fim de suprir a falta notada e de dar efetivamente mais atenção ao uso deste instrumento no contexto musical dos povos indígenas.

A respeito do conceito de performance, foi concedido espaço, neste texto, para atender a uma sucinta reflexão que nos ajudasse a objetivar uma compreensão mais adequada de nosso objeto de pesquisa, o evento do tambor Ka'apor. Para tal, referenciamos alguma literatura correspondente a essa linha importante da antropologia, sem deixar de lado a sua problematização. Como vimos, o conceito de performance se concentra em contextos onde os vieses representativos se traduzem em eventos que contemplam linguagens artístico-culturais, como a dança e a música (entre outros). Esta proposta analítica particular, ainda que contemple predicados significativos para compreendermos as exegeses ritualísticas de certos grupos, desconsidera outras tantas instâncias que se revelam, por vezes, mais importantes para entendermos tais conjunções rituais.

Como vimos em Schieffelin (2018, p. 223), existe um problema conceptual (ou erro epistemológico) em querer transladar os sentidos da relação (desde o ponto de vista ocidental de teatro) entre "performers e plateia" para um contexto etnográfico específico. Segundo aponta o autor, o que importa é verdadeiramente perceber a natureza das relações na performance e, desta maneira, chegar a um melhor entendimento destes eventos (Schieffelin, 2018, p. 223). As "relações epistemológicas e ontológicas fundamentais" jamais devem ser tangenciadas, "pois, como aponta, esta é a margem criativa em que a realidade é socialmente construída" (Schieffelin, 2018, p. 224). O autor, que evoca e atesta a importância do conceito de performance na antropologia, consegue problematizar tal categoria e, ainda assim, apontar que "a criação das realidades humanas acarreta problemas ontológicos e estes precisam ser explorados etnograficamente em vez de supostos *a priori*" (Schieffelin, 2018, p. 225).

Partindo deste princípio, pensamos que, para ter um entendimento mais aprofundado da performance do tambor Ka'apor, é importante favorecer um caminho que confira intencionalidade ao papel desempenhado pelo macaco guariba, que aparentemente parece realizar-se como execução mimética na dança ritmada durante a execução do tambor[20]. Tendo em mente que a exatidão do ponto de vista êmico postula avidamente que sujeitos não humanos (animais, vegetais, espíritos) são cravados de agência entre os Ka'apor, o próximo passo será tentar entender de que forma o macaco guariba se revela dentro da multiplicidade ontológica deste povo e como isso se reflete no âmbito da performance. Um universo constituído por multiplicidades agentivas, que merecem atenção etnográfica.

REFERÊNCIAS

Albuquerque, M. B. B. (2010). Beberagens tupinambá e processos educativos no Brasil colonial. *Revista Cocar, 4*(7), 49-62.

Back, S. (Diretor). (1995). *Yndio do Brasil* [Documentário]. Rio de Janeiro: Cine Brasil TV.

Balée, W. (1998). Ka'apor. *Povos indígenas no Brasil*. Recuperado de http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaapor/print

Barbosa, W. D. (2003). *Pedra do encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Barros, L. C. S., & Santos, A. M. S. (2007). Fronteiras étnicas nos repertórios musicais das 'festas de santo' em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro, AM). *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2*(1), 23-53. doi: 10.1590/S1981-81222007000100003

Barros, L. C. S., Silveira, M. I., Severiano, R., Gomes, L. S., & Mayonn, S. (2015). Música ameríndia no Brasil pré-colonial: uma aproximação com os casos dos Tupinambá e Tapajó. *Opus, 21*(3), 149-182. doi: 10.20504/opus2015c2105

[20] Mas, segundo a leitura de Schieffelin (2018), esta análise pode advir de um problema epistemológico.

Beaudet, J.-M. (1997). *Souffles d'Amazonie: les orchestres tule des Wayãpi*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

Bettendorf, J. F. (1990). *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* (2 ed.). Belém: Secult.

Blacking, J. (1995). *Music, culture and experience: selected papers of John Blacking*. London: University of Chicago Press.

Brown, H. M., & Palmer, F. (2001a). Aerophone. *Grove Music Online*. Recuperado de https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000000242

Brown, H. M., & Palmer, F. (2001b). Idiophone. *Grove Music Online*. Recuperado de https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000050024

Brown, H. M., & Palmer, F. (2001c). Membranophone. *Grove Music Online*. Recuperado de https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000018370

Camarinha, H. M. (2014). *Música indígena Tenetehara: canto, ritual e relação com a medicina tradicional* (Relatório final). Belém: MPEG.

Camarinha, H. M. (2015, maio). Música e pajelança dos povos Tembé e Ka'apor: uma aproximação comparativa a partir de uma perspectiva etnográfica. In M. E. Domínguez (Org.), *Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia*, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Camarinha, H. M. (2016). *Música e xamanismo Ka'apor: uma abordagem etnomusicológica da medicina ameríndia* (Relatório PIBIC No. 4). Belém: MPEG.

Camarinha, H. M., & López Garcés, C. L. (2015a, junho-julho). Música Ka'apor, a práxis musical como medicina: contribuições para uma aproximação com a etnomusicologia médica. In *XXIII Seminário de Iniciação Científica. A metodologia participativa como estratégia para o desenvolvimento e conservação da Amazônia: livro de resumos*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Camarinha, H. M., & López Garcés, C. L. (2015b, dezembro). Música no xamanismo Tembé e Ka'apor: uma análise comparativa. In S. Chada, L. B. Cohen, C. Lima & R. Smith (Orgs.), *Anais: II Jornada de Etnomusicologia*, Universidade Federal do Pará, Belém. Recuperado de https://www.academia.edu/19653825/M%C3%BAsica_no_Xamanismo_Temb%C3%A9_e_Ka_apor_uma_an%C3%A1lise_comparativa

Camarinha, H. M., & López Garcés, C. L. (2016, junho). Olhar e escutar com atenção: transmissão e assimilação do saber nas práticas musicais do povo Ka'apor. In *Anais do II Encontro Regional Norte da Associação Brasileira de Etnomusicologia e II Colóquio Amazônico de Etnomusicologia*, Universidade Federal do Pará, Belém.

Camêu, H. (1977). *Introdução ao estudo da música indígena brasileira*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, Departamento de Assuntos Culturais.

Descola, P. (1994). Pourquoi les indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari? Généalogie des objets et Anthropologie de l'objectivation. In B. Latour & P. Lemonnier. *De la préhistoire aux missiles balistiques: l'intelligence sociale des techniques* (pp. 329-344). Paris: La Découverte.

Duarte, E. L., & Silva, G. S. (2014). *Instrumentos musicais indígenas: a arte e a Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém: Fundação Carlos Gomes.

Eliade, M. (2002). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase* (2 ed.). São Paulo: Martins Fontes.

Ferraz, I. G. (Diretora) (2000). *O Povo Brasileiro* [DVD]. São Paulo: Superfilmes.

Godoy, G. (2015). *Dos modos de beber e cozinhar cauim: ritos e narrativas dos ka'apores* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Hill, J. D., & Chaumeil, J.-P. (Eds.). (2011). *Burst of breath: indigenous ritual wind instruments in lowland South America*. Nebraska: University of Nebraska Press.

Huertas Fuscaldo, B. M. (2014). O carimbó: cultura tradicional paraense, patrimônio imaterial do Brasil. *Revista cpc,* 18, 81-105.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2010). *Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas. Resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2014). *Carimbó*. Recuperado de http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1052/

Izikowitz, K. G. (1935). *Musical and other sound instruments of the South American Indians: a comparative ethnographical study* (Göteborgs kungl. Vetenskaps- och vitterhets-samhälles handlingar, 5). Goteborg: Elanders boktr.

Langdon, E. J. M. (1994). *A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico* [Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Titular]. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, Brasil.

Libin, L. (2001). Organology. *Grove Music Online*. Recuperado de https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000020441

Lopes, R. (1932). Os Tupis do Gurupi. In *Actas del XXV Congresso Internacional dos Americanistas*. Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Buenos Aires.

López Garcés, C. L. (2012). *Etiqueta: Maracá Ka'apor aldeia Xié (materiais)* [Acervo da Reserva Técnica Curt Nimuendajú]. Belém: MPEG.

López Garcés, C. L. (2016). O mundo da horticultura Ka'apor: práticas, representações e as suas transformações. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 11*(1), 133-158. doi: 10.1590/1981.81222016000100008

López Garcés, C. L., Godoy, G., Camarinha, H. M., Françozo, M., Ka'apor, M., & Ka'apor, V. (2014). *Textos - Exposição "Ka'apor Akaju kawĩ yta muheryha"- A Festa do cauim do povo Ka'apor*. Belém: MPEG.

López Garcés, C. L., González-Pérez, S., Silva, J. A., Araújo, M. O., & Coelho-Ferreira, M. (2015). Objetos indígenas para o mercado: produção, intercâmbio, comércio e suas transformações. Experiências Ka'apor e Mebêngôkre-Kayapó. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 10*(3), 659–680. doi: 10.1590/1981-81222015000300009

López Garcés, C. L., Françozo, M., Broekhoven, L. V., & Ka'apor, V. (2017). Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka'apor. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 12*(3), 713-734. doi: 10.1590/1981.81222017000300003

Macdonald, H. (2001). Symphonic poem. *Grove Music Online*. Recuperado de https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000027250

Maciel, A. F. A. (1986, abril 6). A literatura do carimbó I. *O Liberal*, Caderno 2, pp. 12-15.

Menezes Bastos, R. J. (1996). A 'origem do samba' como invenção do Brasil (Por que as canções têm música?). *Revista Brasileira de Ciências Sociais, 11*(31), 156-177.

Menezes Bastos, R. J. (2006). Leonardo, a flauta: uns sentimentos selvagens. *Revista de Antropologia, 49*(2), 557-579. doi: 10.1590/S0034-77012006000200002

Montardo, D. L. O. (2009). *Através do Mbaraka: música, dança e xamanismo Guarani.* São Paulo: EDUSP.

Moura, P. P. C., & Zannoni, C. (2010). A música dos povos indígenas do Maranhão. *Cadernos de Pesquisa, 17*(3), 28-36.

Müller, R. P. (1984-1985). Asurini do Xingu. *Revista de Antropologia, 27/28*, 91–114.

Müller, R. P. (2004). Danças indígenas: arte e cultura, história e performance. *Indiana*, *21*, 127-137.

Müller, R. P. (2008). Ritual e performance nas artes indígenas [Supl. 7]. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia,* 69-75. doi: 10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.2008.113496

Museu do Índio. (2015). *Urubu-Kaapor. Tambor de pele*. (Acervo Museológico). Recuperado de http://base2.museudoindio.gov.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=phl82.xis&cipar=phl82.cip&lang=por

Nimuendajú, C. (1921). Coleção Etnográfica Reserva Técnica Curt Nimuendajú (Documento inédito). *Catálogo das Coleções Etnográficas do Museu Goeldi*. MPEG: Belém.

Oliveira, R. C. (1998). O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In R. Cardoso de Oliveira. *O trabalho do antropólogo* (pp. 17–35). Recuperado de https://app.box.com/s/n6akk3f3v2t6ssf4rjm8mo32z0brzvrw

Oliveira, R. S. (2016). *Os Tupinambá no Brasil colonial: aspectos da transmissão musical* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil.

Olivier, G. (2004). *Tezcatlipoca: Burlas y metamorfosis de un dios azteca* (T. Sule, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Piedade, A. T. C. (1997). *Música Ye'pâ-masa: por uma antropologia da música no alto Rio Negro* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Piedade, A. T. C. (1999). Flautas e trompetes sagrados do noroeste amazônico: sobre gênero e música do Jurupari. *Horizontes Antropológicos, 5*(11), 93–118. doi: 10.1590/S0104-71831999000200005

Piedade, A. T. C. (2011a). Análise musical e contexto na música indígena: a poética das flautas. *TRANS- Revista Transcultural de Música/Transcultural Music Review,* (15), 1-22.

Piedade, A. T. C. (2011b). From musical poetics to deep language: the ritual of the Wauja sacred flutes. In J. D. Hill & J.-P. Chaumeil (Eds.), *Burst of breath: indigenous ritual wind instruments in lowland South America* (pp. 239–256). Nebraska: University of Nebraska Press.

Piedade, A. T. C. (2013). Flutes, songs and dreams: cycles of creation and musical performance among the Wauja of the Upper Xingu (Brazil). *Ethnomusicology Forum, 22*(3), 306-322. doi: 10.1080/17411912.2013.844441

Poma de Ayala, F. G. (1987 [1615]). *Nueva crónica y buen gobierno*. México: John Murra, Rolena Adorno & Jorge L. Urioste.

Raposo, P. (2013). Prefácio. In P. Raposo, V. Z. Cardoso, J. Dawsey & T. Fradique (Orgs.), *A terra do não-lugar: diálogos entre antropologia e performance* (pp. 7-11). Florianópolis: UFSC.

Ribeiro, B. (1988). *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Ribeiro, D. (1949). *Dançarinos com tocador de tambor grande*. Maranhão: Museu do Índio. Recuperado de http://base.museudoindio.gov.br/memoteca/srav/fotografia/spia/indios_urubu_spi/images/spia1771.jpg

Ribeiro, D. (1996). *Diários índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.

Ribeiro, D. (2000). *O povo brasileiro* (I. G. Ferraz, Diretora) [DVD]. São Paulo: Superfilmes.

Ribeiro, D. (2010). *Meus índios, minha gente* (Coleção Darcy no Bolso, Vol. 7). Brasília: Editora UnB. Recuperado de https://books.google.com.br/books?id=RhN1uQAACAAJ

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Sahlins, M. (1997). O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana, 3*(1), 41-73. doi: 10.1590/S0104-93131997000100002

Salles, V., & Salles, M. I. (1969). Carimbó: trabalho e lazer do caboclo. *Revista Brasileira de Folclore,* (9), 83-99.

Schechner, R. (2002). Ritual and Performance. In T. Ingold (Ed.), *Companion encyclopedia of Anthropology* (pp. 613-647). Recuperado de http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=169490

Schieffelin, E. L. (2018). Problematizando performance. *Ilha Revista de Antropologia, 20*(1), 207-228. doi: 10.5007/2175-8034.2018v20n1p207

Seeger, A. (1980). *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Seeger, A. (2002). Music and dance. In T. Ingold (Ed.), *Companion encyclopedia of Anthropology* (pp. 686-705). Abingdon: Routledge.

Tovar, J. (1585). O estilo de dança dos nobres dançarinos astecas. *Biblioteca Digital Mundial*. Recuperado de https://www.wdl.org/pt/item/6751/

Turner, V. (1985). Epilogue: are there universals of performance in myth, ritual, and drama? In E. L. B. Turner (Ed.), *On the edge of the Bush: Anthropology as experience* (pp. 291-301). Recuperado de https://www.jstor.org/stable/540338?origin=crossref

Turner, V. (1988). The anthropology of performance. In *The anthropology of performance* (pp. 72–98). New York: PAJ Publications.

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 7*(1), 51-66. doi: 10.1590/S1981-81222012000100005

Veras, K. M. (2000). *A dança matipú: corpos, movimentos e comportamentos no ritual xinguano* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Veríssimo, J. (1889). *Estudos Brasileiros* (Vol. 1) (2 séries). Belém. Tavares Cardoso.

Zebba, S. (Produtor). (1950). Uirapuru – an interpretation [Filme]. In Back, S. (Diretor). (1995). *Yndio do Brasil* [Documentário]. Rio de Janeiro: Cine Brasil TV.

Memória

As virtudes medicinais do tabaco, a 'erva santa', descritas por um missionário europeu no Oriente (c. século XVI)

The medical virtues of tobacco, the 'holy herb', described by a European missionary in the East (c. 16th century)

Ana Carolina de Carvalho Viotti

Universidade Estadual Paulista. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: Provavelmente em meados do século XVI, um religioso europeu de nome Leonel de Sousa, em missão às partes mais a leste do mundo conhecido, registrou, em um manuscrito de dez fólios, a "Vertude da Erva Sancta que he o tabaco" (n.d.). Ali, anotou os mais destacados usos da planta americana, as doenças para as quais seria útil e as formas mais precisas de manusear o elemento e extrair dele seu potencial curativo. A erva a que se refere, o tabaco, não gozava do predicado de 'santa' inequivocamente, sobretudo entre outros homens de fé que, em escritos diversos, sublinharam os vícios despertados por seu consumo, o que torna a compilação merecedora de uma análise mais detida. É à transcrição integral deste manuscrito, acrescida de breves comentários e indicações, que este texto se dedica.

Palavras-chave: Tabaco. Plantas. Medicina. Saúde. Oriente.

Abstract: Probably in the mid-16th century, a European religious named Leonel de Sousa, on a mission to the easternmost parts of the known world, recorded in a ten-folio manuscript, the "Vertude da Erva Sancta que he o tabaco" (n.d.). There, he has revealed the most prominent uses of these American plant, such as diseases for which it was useful and the most accurate ways to handle and extract the potential healing components of the natural element. The herb he referred to as 'holy', the tobacco, was not unequivocally seen as so, especially among other priests or religious men who in diverse writings, underlines the addiction that could be aroused by its consumption. This characteristic makes the compilation worthy of a more thorough analysis. It is to the full transcription of this manuscript, with brief comments and indications, that this text is dedicated.

Keywords: Tobacco. Plants. Medicine. Health. East.

Viotti, A. C. C. (2020). As virtudes medicinais do tabaco, a 'erva santa', descritas por um missionário europeu no Oriente (c. século XVI). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20190147. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0147

Autora para correspondência: Ana Carolina de Carvalho Viotti. Universidade Estadual Paulista. Avenida Eufrásia Monteiro Petráglia, 900 – Franca. São Paulo, SP, Brasil. CEP 14409-160 (carolina.viotti@unesp.br).

Recebido em 11/12/2019

Aprovado em 04/02/2020

CC BY

> Todos os alimentos são geralmente difíceis de desgastar, mas Deus remediou isto com uma erva, cujo fumo muito ajuda a digestão e a outros males corporais e a purgar a fleuma do estômago. . . . Eu teria dela precisão por causa da umidade e do meu catarro, mas eu me abstenho de querer *quod mihi útil est sed quod multis ut save fiant* (Leite, 1956, pp. 156-169)[1].

É esta uma das primeiras menções ao tabaco em língua portuguesa, presente em uma carta do conhecido Padre Manuel da Nóbrega dirigida a seu confrade Simão Rodrigues, que se encontrava em Lisboa, remetida de Porto Seguro aos seis dias do primeiro mês de 1550. Com um elogio às suas propriedades curativas e com uma ressalva moral, é a planta apresentada aos familiares e membros da Companhia de Jesus do outro lado do Atlântico. Muitos foram os que, depois dele, teceram recomendações, pautados, sobretudo, no que viam e ouviam dizer do emprego do tabaco pelos naturais da *terra brasilis*. Em seus depoimentos, a terapêutica (e a sociabilidade) relacionada ao consumo do tabaco – erva santa, erva de todos os males e erva da rainha mãe (Léry, 1972)[2] ou, como referiram-se os viajantes europeus, *petum pytyma*, *bettin*, *petigma petume*, *peti*, *pitim* (Burton, 2001; Kell, 1966) (são muitas as variantes!) –, se era feita com ele mascado, aspirado como rapé, inalado em cachimbos ou cigarros, bebido ou aplicado sobre o corpo, pode ser cotejada como uma entre as diversas temáticas abordadas – os costumes dos indígenas, as benesses da terra, as formas de melhor se estabelecer no território, os sucessos ou as frustrações missionárias –, quer dizer, não é o tema exclusivo dessas cartas, crônicas ou tratados, embora seja uma referência constante. Na verdade, a própria temática da conservação ou do restabelecimento da saúde não se caracteriza, ao fim e ao cabo, como alvo primeiro dos supracitados letrados e homens pios.

Há, porém, uma série de documentos que se encaminham nesta direção, oriundos também das penas dos jesuítas e, entre eles, um que expõe, de forma bastante específica, os conhecimentos sobre as aplicações da erva santa para fins terapêuticos. Este é o documento que será aqui apresentado, transcrito e comentado, considerando-se que fora através de uma sistemática troca de informações – um dos pilares do carisma da Ordem, é verdade, como estratégia para garantir a coesão e a solidariedade de seus membros (Castelnau-L'Estoile, 2006) –, que esses missionários que rumaram a sul e a leste começaram a escrever e a fazer circular (Chambers & Gillespie, 2000, pp. 228-231) a descrição de plantas (Henriques, 1989; Ferrão, 1993) curativas indígenas e orientais (Russell-Wood, 1998, pp. 227-276), incluindo notas descritivas de como identificar, preparar e aplicar drogas nativas até então desconhecidas do europeu (Walker, 2013), como era, então, o tabaco (Febrer, 2001).

Os inacianos passaram a replicar preparações conhecidas, a adaptar remédios às realidades locais e, sobretudo, a compor novas mezinhas em espaços privilegiados dos Colégios (Martín & Valverde, 1995), em um movimento que já não é mais lido como refratário à ciência (Fleck, 2015; Asuá, 2014; Del Valle, 2009; Di Liscia, 2002). E isso quase desde o momento em que se instalam nas regiões colonizadas ou ocupadas pelos lusos, já em meados do século XVI – além, por certo, dos locais que firmaram no Portugal peninsular (Dias, 2009). O estabelecimento das primeiras enfermarias e boticas jesuítas datam, na Ásia, para se ter uma ideia, de 1542 em Goa, Índia e Macau e de 1563, apenas um ano depois, na China (Saldanha, 1990, pp. 46-48; Amaro, 1992, pp. 7-11); no Brasil, a maior das colônias portuguesas, há notícias da fundação missionária e assistencial em 1554 para São Paulo e 1549 para Salvador, com início das atividades de atendimento aos corpos enfermos pouco tempo depois. E desde então, cada vez mais sistematicamente, reuniram,

[1] Esta antiga expressão latina é original do evangelho (1 Cor. 10:25) e apareceu, pela primeira vez, ligada ao tabaco nos escritos do padre Manuel da Nóbrega (Nóbrega, 1988, p. 112). Foi traduzida por Caldeira (2008, p. 9) como: "Não o que é útil para mim mas para o maior número, a fim de que sejam salvos."

[2] Como homenagem à Rainha Catarina de Médici (Léry, 1972).

mesclaram, apropriaram-se, ressignificaram e difundiram informações sobre a flora autóctone e seus usos para curar corpos, mesmo sendo 'médicos da alma', a fim de cumprirem seus objetivos missionários e angariarem fundos nada desprezíveis para a Ordem (Walker, 2009).

CADERNOS OU COLEÇÕES DE RECEITAS DOS JESUÍTAS

É nesse contexto em que uma das ricas 'coleções de receitas' dos jesuítas, ou 'cadernos de receitas' (Gesteira et al., 2019), é organizada. Trata-se do "Breve compendio de varias receitas de medicina" (n.d.), uma miscelânea de notícias sobre as ervas do oriente (Zupanov, 2005; Harris, 1999, p. 214), as formas mais úteis de curar as doenças de lá e as receitas testadas por doutores e por padres radicados a leste, manuscrito de 155 fólios, salvaguardado pela Biblioteca Nacional da França (BNF) em volume, até onde sabemos, único. Seu texto mais antigo fala sobre as "Esperiencias das hervas orientaes que sua Mages[stade] mandou fazer ao vizorey Mathias de Albuquerque, anno de 1596", mas, provavelmente, o organizador do tomo seria um religioso enviado a Macau apenas em 1656, o flamengo Francisco Rougemunt[3] (Rodrigues, 1944, p. 163). Seu nome consta na primeira página da encadernação e, ao que tudo indica, ele teria tomado algumas notas para uso pessoal do levantamento remetido ao vice-rei antes de seu envio à Ásia; úteis, por certo, na missão que o aguardava.

O 'livro', no entanto, não é homogêneo, sendo composto por outros textos, além das citadas "Esperiencias das hervas...": "Regimendo das virtudes da rais de madre de Deos de Malaca"; "Regimento para o que serven os pelourinhos, do P. Francisco Homem da Companhia de Jesu"; "Mezinhas tresladadas de hum livro de maõ do P. Luca Perez"; "Regmento da pedra do bezar, do mesmo Doutor Dimas"; "Receitas [que] dizem foraõ do Conde de Vidigeira" e outros. Por serem identificados com autorias diferentes e com grafias bastante díspares entre si – inclusive com notas em francês, latim e mandarim –, é corroborada a suposição de que o missionário flamengo 'ajuntou' notas produzidas por outras pessoas às suas. Com sinais claros de uso e manejo, o volume parece ter sido reorganizado em algum momento, já que a paginação do conjunto de textos aparece riscada e refeita.

O MANUSCRITO SOBRE A ERVA SANTA

É nesta obra que encontramos um texto inteiramente voltado ao uso medicinal do tabaco, de maneira organizada e com pormenores, intitulado "Vertude da Erva Sancta que he o tabaco" (n.d.), assinado pelo padre Leonel de Sousa[4]. Embora o compêndio seja referido em alguns estudos sobre a presença lusa na Ásia, esse manuscrito relacionado à erva santa fora abordado, até onde pude constatar, apenas por Fernando Amaral Gomes, na década de 1960, em duas oportunidades: em forma de comunicação, no Congresso Internacional de História dos Descobrimentos (Gomes, 1961), e no livreto "O estudo da erva santa que é o tabaco: manuscrito ignorado do padre Leonel de Sousa" (Gomes, 1962), cujo único exemplar se encontra na biblioteca da Universidade de Utrecht, na Holanda. Pelo quase ineditismo do documento, vale apresentá-lo com algum vagar e indicar, ainda que de maneira inicial, as potencialidades que sua análise guarda e que tem guiado a investigação em curso sobre a medicina praticada pelos inacianos em suas boticas no aquém e no além-mar.

É verdade que a santa erva não se enquadraria no grupo de plantas 'do oriente', posto que, como os muitos

[3] Para mais informações sobre François (ou Francisco) de Rougemont, sobretudo relacionadas a outras produções bibliográficas, ver Golvers (1999).

[4] Consoante à pesquisa de Fernando do Amaral Gomes, não foram encontradas quaisquer referências a ele nas principais crônicas de ordens religiosas – dominicanos, jesuítas e franciscanos (Quétif & Echard, 1719; Leite, 2004). No entanto, é possível supor, a partir da presença do texto em uma compilação do jesuíta François/Francisco Rougemont, que Leonel de Souza obrasse nessa Ordem.

relatos anteriores e coetâneos já indicados asseveravam, sua origem é americana[5], mas sua presença no volume não causa espanto por três razões principais: em primeiro lugar, pela sublinhada comunicação constante e circulação de informações, de conhecimento – e de produtos – entre os inacianos; depois, pela vulgarização do comércio do tabaco àquela altura; e, por fim, pelas muitas aplicações que a planta teria em benefício da saúde. E quais seriam eles?

O padre Leonel de Sousa, de quem pouco sabemos, inicia as anotações que se dividem em dez fólios com uma observação geral:

> Tem a erva santa a virtude de aquentar, revolver e confortar[,] une e solta as feridas frescas e em breve tempo as cura. Como dizem[,] pô-la primeira intenção alimpar as chagas corruptas abrandando-as e reduzindo-as à perfeita saúde como adiante se verá. (Vertude da Erva Sancta que he o tabaco, n.d., p. 160).

De partida, temos uma amostra do vocabulário associado à planta em sua versão medicinal e que será reiterado pelo missionário, que, ao que tudo indica, era jesuíta: curativa, confortativa; uma erva que resolve, une, solta, limpa, aquenta ou, em suma, 'grande remédio'. Esses predicados repetir-se-ão nas dezenove preparações para males específicos que compõem o manuscrito: para dores de cabeça, para o mal da tinha – "uma espécie de lepra que dá na cabeça e faz cair o cabelo" (Silva, 1813, p. 776) –, para matar piolhos, para o sono (e a falta dele), para corrimentos, para os males do peito, para dores do estômago, para fleumas do estômago, para opilações – "obstruções nos canais ou dutos do corpo" (Silva, 1813, p. 376) –, para cólica e mordexim – "uma doença ordinária dos índios. . . . propriamente indigestão e falta de cozimento" (Bluteau, 1712-1728, p. 577) –, para lombrigas, para fazer desapegar as sanguessugas, para dores nas juntas, para apostemas (um tumor ou abcesso) e leicenços ('grosso modo', os furúnculos), para dor de dentes, para impigens (doença de pele comum e contagiosa), para venenos e feridas – com diferentes aplicações em feridas frescas e chagas velhas, sempre, segundo ele, bem sucedidas – e para boubas. Além das receitas para essa quase vintena de doenças, Sousa discrimina as regras gerais para a feitura de seis preparos com o tabaco, a saber: lambedor santo, óleo santo, um outro óleo, unguento santo, lambedor da erva seca e, por fim, o óleo da erva seca.

Ao olhar essas receitas em conjunto, para além de obter uma espécie de listagem de doenças para as quais o emprego do tabaco seria virtuoso, depreendem-se algumas questões: de que maneira a erva deveria ser ministrada? Como ingrediente simples ou como parte de um composto? Ele substituía algum fármaco já conhecido, com mais virtude, em algum achaque? Como extrair dele a plenitude de benefícios? Como identificar se ele seria, de fato, eficaz para um determinado mal?

PREPAROS E VIRTUDES

Em relação às formas de preparar a erva dita santa, para aplicação, parece ter sido o formato de sumo o mais recorrente, com quinze ocorrências, seguido de nove indicações para uso como óleo, oito para administração de suas folhas (inteiras ou quentes) ou por meio de unguentos, cinco para uso como lambedores, três ocorrências de seu uso da erva pisada, em rescaldo ou como vomitório e apenas duas menções como pó. Aqui, é importante sublinhar que o religioso não recomenda o uso do pó para inalação como rapé, forma usual entre os indígenas do Brasil, e que rendeu algumas críticas e interditos ao consumo de tabaco, mesmo que para fins medicinais, por missionários como o referido Manuel da Nóbrega: nas duas ocorrências da erva em pó, para lombrigas e para fazer desprender as sanguessugas, ela deveria ser ou ingerida, como no primeiro caso, ou, como no segundo, assoprada com um canudo sobre as partes. Vale dizer que, nessa quantificação, considerou-se a possibilidade

[5] Há mais de sessenta espécies da planta Nicotiana: algumas poucas parecem ser nativas da Austrália e a esmagadora maioria é associada ao continente americano.

de haver mais de uma forma de aplicação do tabaco para o mesmo achaque: no caso das feridas frescas, por exemplo, tanto o sumo quanto a folha pisada seriam proveitosos.

A erva santa, que, segundo ele, deveria ser sempre 'colhida no mês de maio', vem para substituir o solimão, uma composição, de acordo com o dicionarista e também jesuíta Raphael Bluteau, de "azougue, sal amoníaco ou salitre e vitríolo sublimados. . . . mortalmente venenosa", se ingerida em excesso, "mas que se toma pela boca com muita segurança e suavidade" (Bluteau, 1712-1728, p. 707), se bem preparada, na função de contraveneno. Ela aparecerá, ainda, como medicamento singular em doze das dezenove receitas; nas fórmulas gerais, com exceção do unguento santo (que seria fabricado com alguma cera, cuja especificação não é fornecida pelo padre), todas levam um ingrediente 'comestível'. No grupo geral de menções ao longo do manuscrito, há leite (citado uma vez), vinagre (5), mel (3), vinho (1), óleos de coco e de gergelim (duas vezes cada), uma proeminência da mistura com açúcar comum ou clarificado (citado sete vezes, com as duas versões aninhadas juntas no gráfico) e certa variedade de outras plantas ou ervas. Nesse grupo, incluem-se malva, com duas menções, acelga, alface, almeirão, chicória, dormideira e erva moura, com uma alusão cada. Assim como o tabaco, essas plantas seriam de fácil acesso não só entre os asiáticos, mas também nos quintais, hortas e boticas dos Colégios 'dos quatro cantos do mundo'.

De posse desses complementos fitoterápicos e da santa erva, proceder-se-ia ao uso do medicamento, em linhas gerais, por oito vias diferentes: esfregando o preparo; untando ou fomentando a parte enferma, através de um pano morno ou de um pano quente; soprando sobre a chaga; ou, com maior frequência, aplicando-o diretamente sobre o mal; ou, ainda, ingerindo-o. Mas tudo isso só seria possível – ou melhor, só faria com que o enfermo recobrasse a saúde – se a doença e sua manifestação no corpo fossem corretamente identificadas, por isso, um outro aspecto digno de nota está na descrição da malignidade a partir de sua 'qualificação'. O religioso, como outros de sua Ordem que obrariam como enfermeiros ou boticários (Leite, 1952), parece ser versado nos pressupostos da teoria humoral[6], o grande viés de entendimento das causas das enfermidades daquele tempo – e sendo praticamente uníssona entre os lusos, ao menos até meados do século XVIII (Dias, 2010) –, o que o fez julgar como importante delimitar, tanto quanto possível, a proveniência da doença por essas balizas: fria, quente, fleumática; oriunda de viscosidade ou de ventosidade.

Ao observarmos mais de perto uma dessas receitas, é possível melhor visualizar as estratégias utilizadas pelo padre para preparar, ele mesmo, alguma mezinha ou, como é possível supor, instruir seus possíveis leitores sobre o método correto de manejo do santo ingrediente. Nas indicações de atalhamento dos 'males do peito', por exemplo, identificamos com facilidade alguns aspectos da exposição: suas considerações sobre as causas da doença (no caso, a frialdade, ou os humores frios); a forma correta de ministrar o remédio (pela boca); de que maneira o tabaco entraria na receita (sumo ou lambedor santo); algum ingrediente complementar ao preparo (aqui, o açúcar); a virtude do remédio para a dita doença (abrandar a tosse e purgar o catarro); para quem a fórmula seria destinada (nesse caso, para qualquer idade); e, por fim, algumas advertências sobre a quantidade (não passar de três onças de sumo e não usar de forma contínua, para que a natureza do corpo não se habituasse aos efeitos do medicamento).

[6] Em linhas bastante gerais, a teoria humoral, também referida como hipocrático-galênica, pressupunha ser o corpo uma espécie de microcosmo, em que as qualidades dos quatro elementos constituintes da natureza poderiam ser encontrados. A saúde seria alcançada ou mantida quando essas partes constituintes, os humores, encontravam-se em equilíbrio; a doença, por sua vez, poderia ser explicada pela sua falta, excesso ou corrupção. Sangue, fleuma, cólera e melancolia são os quatro humores primários, ao passo que seco/úmido, frio/quente, delgado/grosso e doce/amargo configuram-se como suas qualidades, aos pares.

Aqui, além dos aspectos anteriormente avaliados, salta aos olhos a necessidade de observar sua preocupação em destacar o destinatário do remédio – o que se repete em diversos outros, indicados 'para homens', 'para homens e mulheres', 'tanto para grandes quanto para pequenos' – e o constante cuidado para não tomar esse ou aquele composto em excesso, tanto pelo malefício imediato que poderia causar, como pela ineficácia do uso contínuo ou mesmo por suscitar um tipo de vício. Essas advertências, ao mesmo tempo em que especificavam a quem a receita deveria ser ministrada, evitariam que as fórmulas fossem utilizadas em casos impróprios e descredibilizassem o autor.

EXPERIMENTAR E DISSEMINAR O CONHECIMENTO

Nesse mesmo sentido, outro recurso de que se vale o padre Leonel de Sousa – como era, aliás, próprio de seu tempo – é a experimentação como mecanismo de validação do conhecimento. Nas receitas, ele afirma ter testado, provado, utilizado ou aplicado ele mesmo os preparos e sua eficácia, ou, na outra via, quando não teria submetido o método à prova, registrava a informação junto ao passo a passo. É o que faz no caso das dores de dente, a título de ilustração, em que ele anota que "será bom a raiz da dita [erva]", mas afirma que sabe dessa forma de utilização "porque me disseram, mas ainda não experimentei" (Vertude da Erva Sancta que he o tabaco, n.d., p. 170).

O missionário estava convencido de que a lista de doenças e preparos para emendá-las ainda tinha muito a crescer. Já ao final da última receita, a de boubas, ele registra uma advertência, em que se lê o seguinte:

> Outras muitas virtudes tem a erva que até agora não andam em uso e por isso não as ponho aqui, mas o tempo as irá descobrindo para que todos nós aproveitemos delas, o certo é que a erva é proveitosa particularmente aos pobres pela qual razão lhe dei bem o nome que por excelente lhe puseram que é erva santa (Vertude da Erva Sancta que he o tabaco, n.d., p. 87).

Essa expectativa, e mesmo a longa exaltação que faz sobre o uso do tabaco, pode ser explicada, ao menos em parte, pelo maravilhamento do padre Leonel e seus coetâneos nos primeiros contatos com a erva, tomada, então, como quase que milagreira. E mesmo que com o passar do tempo o consumo de tabaco tenha se afastado significativamente do campo dos benefícios médicos para florescer no comércio ultramarino[7] e que juízos moralizantes sobre os efeitos da planta, sob alguns formatos, tenham se cristalizado, veremos ainda suas aplicações, de forma bem menos sistematizada e não como tópico de um texto inteiro, é verdade, em outras das 'coleções de receitas', também manuscritas, rapidamente mencionadas anteriormente[8].

---

[7] Um balanço historiográfico sobre o papel do tabaco na economia colonial pode ser consultado em Acioli (2005).

[8] Apenas para indicá-las, destaco que, já no Setecentos, mais precisamente em 1720, o padre Afonso da Costa, missionário da Companhia em Goa, remete-se, em um trabalho que lhe ocupou por mais de três décadas, a "Árvore da Vida dilatada em vistosos e salutiferos ramos ornados de muitas aprasiveis, e saudiveis folhas, em que se deixa ver muitos e singulares remedios assim simplices, como compostos, que a Arte, e experiencia, a industria, e a curiosidade descubrio, para curar com facilidade quasi todas as doenças, e queixas, a que o corpo esta sogieto, principalmente em terras desitiduas de Medicos e Boticos. Copiados de diversos Authores assim impressos, como manuscriptos, de varias noticias e experiencias vistas e aprovadas... Offerecida pelo Padre Affonso da Costa da Companha de Jesus da Provincia de Goa" (Costa, 1720). Em 1766, já após a expulsão dos inacianos dos domínios lusos, encontramos na "Colleção de varias receitas e segredos particulares das principais boticas da nossa Companhia de Portugal, da Índia de Macao e do Brazil compostas e experimentadas pelos melhores médicos e boticários mais célebres que tem havido nestas partes" (1766), compilação anônima valorosa para compreender a disseminação do conhecimento médico no mundo colonial português, o emprego da erva santa no 'emplastro magistral', elaborado na Botica do Colégio de Macau (com a referência a 'nicociana') e no 'emplastro de tabaco', do Irmão André da Costa, da Botica do Colégio da Bahia (como tabaco), pelas virtudes curadoras de chagas, e como 'sal de tabaco' na mais famosa receita do mesmo Colégio, a 'Triaga Brasílica', entre mais de trezentas preparações médicas detalhadas. A "Colleção de varias receitas e segredos particulares das principais boticas da nossa Companhia de Portugal, da Índia de Macao e do Brazil compostas e experimentadas pelos melhores médicos e boticários mais célebres que tem havido nestas partes" (1766) foi recentemente editada por Viotti e França (2019).

Ao desenvolverem, disseminarem e, por certo, apropriarem-se de informações sobre um mundo natural que passou a ser experimentado após os movimentos expansionistas lusos, sobretudo nos usos médico-farmacêuticos que dele poderiam ser extraídos, os jesuítas firmaram-se como produtores de ciência, em moldes definidos, e não a ela refratários, como por muito tempo se afirmou. Recolheram, sistematizaram e espalharam, pela observação e pelo contato mais ou menos violento com o nativo, sementes, frutas, folhas e raízes que sanavam os males dos homens da terra e do mar, funções, muitas vezes, até então estranhas àqueles produtos. A exploração das virtudes curativas do tabaco a partir de um manuscrito muito pouco conhecido, transcrito e apresentado integralmente ao leitor, a seguir, pode ser tomada como um exemplo interessante para entender os mecanismos possíveis à época para o movimento (Russell-Wood, 1998) e para a realização de trocas de conhecimento, de produtos, de pessoas; da relação entre as esferas morais e científicas; da ponte possível entre a feitura de um saber temporal, mas sempre cercado de certa inspiração espiritual; da ressignificação de elementos para fins específicos. Trata-se de uma planta que nasce na América e é aproveitada alhures, minuciosamente escrutinada por um religioso, em prol do erário régio, da Companhia e da saúde. É um entre os muitos produtos que transitaram lá e cá, talvez nem todos 'santos', mas que deram novos contornos aos cuidados com o corpo no 'novo' e nos 'velhos' mundos.

UMA PALAVRA SOBRE A TRANSCRIÇÃO

Como supraindicado, este texto busca apresentar, integralmente, a transcrição e a edição da "Vertude da Erva Sancta que he o tabaco" (n.d.), do padre Leonel de Sousa. Para tanto, além do manuscrito salvaguardado pela BNF, tomado como base para este trabalho, as duas edições localizadas da obra, empreendidas por Gomes (1961, 1962) em um curto espaço de tempo – mas que, ainda assim, diferem entre si –, foram consultadas e as divergências mais significativas entre as opções que apresento (ou mesmo as diferenças entre as duas transcrições conhecidas) são referendadas em notas. Vale dizer que os dois empreendimentos de Gomes (1961, 1962) não dão pistas sobre a trajetória do padre Leonel de Sousa ou apresentam comentários acerca das palavras incógnitas ou, para ele, irreconhecíveis ou ilegíveis do texto.

Optei, pois, por modernizar a grafia das palavras, de modo a facilitar o contato com o documento pelo leitor contemporâneo, bem como incluí, quando necessário, sinais de pontuação que tornam o texto mais próximo da leitura corrente. As indicações das inclusões de sinais gráficos constam entre colchetes [ ]. No entanto, ao contrário do empreendido por Gomes (1961, 1962), mantive o que seriam as linhas do texto como no manuscrito original, de modo que o leitor consiga visualizar a quantidade de linhas e a disposição do texto no livreto. Complementarmente, indico também em notas de rodapé, ao longo do texto, o significado de algumas palavras que potencialmente são desconhecidas do leitor não especializado ou que caíram em desuso e não são facilmente encontradas em dicionários contemporâneos.

Por fim, é importante destacar que a paginação indicada na transcrição segue a numeração atribuída pelo autor, e difere ao longo do manuscrito. Naquele que seria o fólio 1 da "Vertude da Erva Sancta que he o tabaco" (n.d.), há duas marcações no canto superior direito da página: o número 159, que aparece sobrerriscado, e, ao seu lado, à esquerda, o número 80. O autor do texto ora mantém a paginação que se inicia com o número 159, ora faz correções a ela; essa variação foi indicada ao longo do documento (Figura 1).

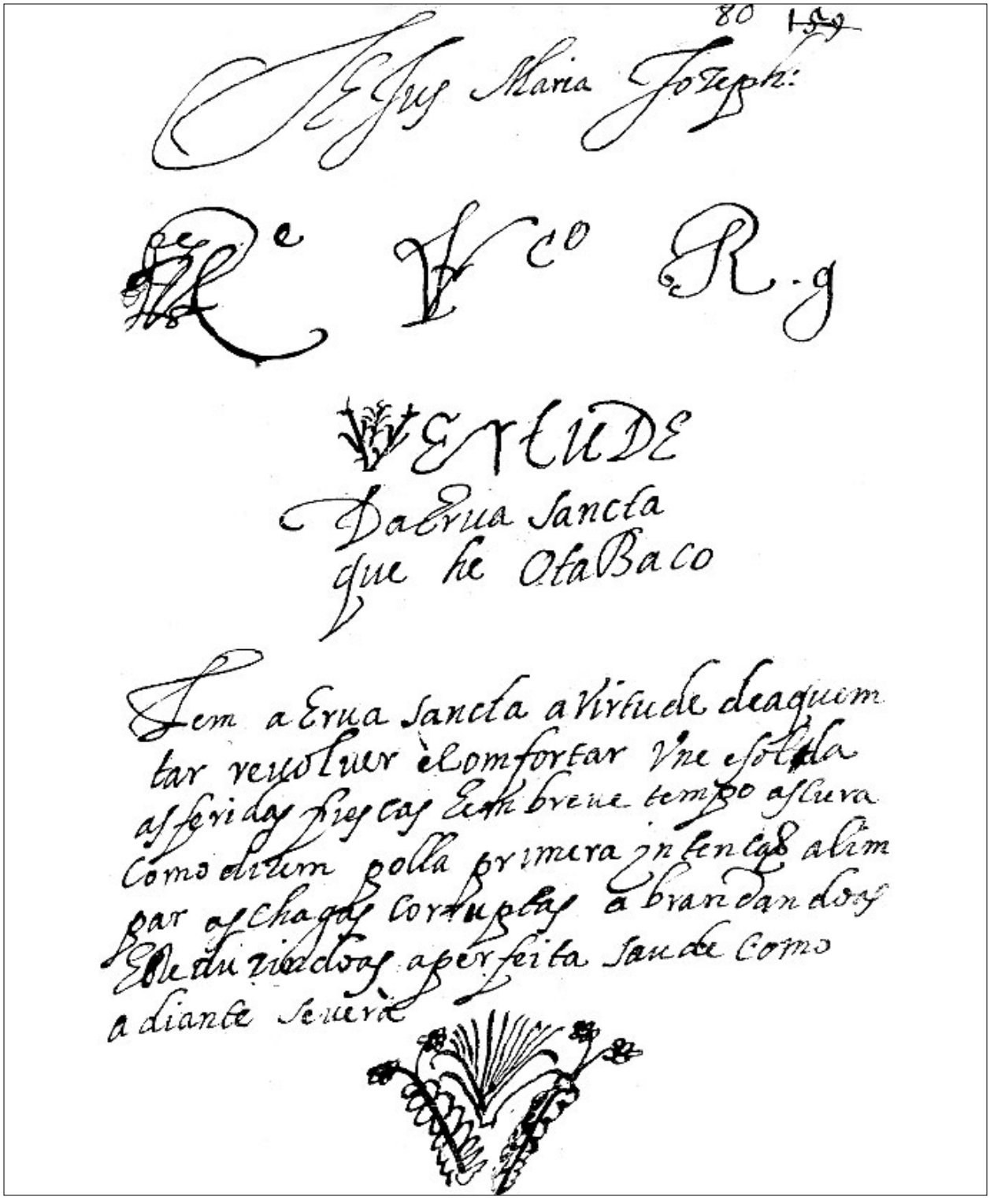


Figura 1. Fólio n. 1 (grafado como p. 80) do manuscrito. Fonte: Vertude da Erva Sancta que he o tabaco (n.d.).

80 ~~159~~

Jesus Maria José
Rᵉ Vᶜᵒ R.g

Virtude
da erva santa
que é o tabaco

Tem a erva santa a virtude de aquentar
revolver e confortar[,] une e solda
as feridas frescas e em breve tempo as cura
Como dizem[,] pô-la primeira intenção a limpar
as chagas corruptas abrandando-as
e reduzindo-as à perfeita saúde como
adiante se verá[.]

p. 160 - Em branco

p. 81 ~~161~~

Para as dores de cabeça

Tem a erva santa particular virtude de curar
as dores de cabeça[,] particularmente
as que procedem de coisa fria[,] e da mesma
maneira cura a enxaqueca quando é
de humores[9] frios o[u] viscosos[,] aplicando-lhe as
folhas quentes no rescaldo[,] repetindo-as[10]
todas às vezes que for necessário até que
a dor se acabe. Serve assim mesmo para
as bostelas[11] que nascem na cabeça[,] esfregando-as
com as folhas da erva santa
pisada com sumo da dita erva[,] repetindo
às vezes que for necessário[,] e depois se fará
no mesmo lugar uma untura com óleo santo

[9] Humor pode ser compreendido como líquido que gira e circula nos vasos do corpo humano e nos das plantas para a vegetação de todos os corpos (Silva, 1813); medicamente falando, pelos humores, não se entende só os quatro humores do corpo, como é o sangue, a fleuma, a cólera e a melancolia, mas todas as mais umidades, como é o leite, o esperma e, ainda, os humores excrementícios, como a saliva, as lágrimas e o soro do sangue (Bluteau, 1712-1728).

[10] Há, entre as linhas 5 e 6, uma anotação ilegível, como se se tratasse de uma nota, indicada com o número 1. Essa menção não aparece em nenhuma das duas edições consultadas de Gomes (1961, 1962).

[11] Bostela significa pústula ou ferida (Silva, 1813).

de que abaixo notaremos[.] É remédio mui[to] provado
e seguro[12] para grandes e pequenos –

Para o mal de tinha[13] |

Serve para toda a sorte de tinha[14][,] aplicando-lhe
primeiro o sumo as vezes que for necessário até que
as bostelas comecem a cair[,] e depois se faça
unturas nas mesmas bostelas com o óleo

p. 162
santo[,] particularmente se houver matéria
nas bostelas[,] de cada qual destas coisas se
tem feito largas experiências.

Para matar piolhos

Para matar piolhos da cabeça ou de outra
parte[,] esfregando com a sua folha
pisada o[u] sumo dela[,] e não bastando isso
pode usar do óleo o[u] unguento[;] e isso se
repita às vezes que for necessário até não
haver piolhos[,] porque é coisa provada[.]

Para o sono

Aproveita[da] para os que com falta de sono
por razão de alguma enfermidade
causada de frio[,] como são paralisia[,] apoplexia[15] e
as doenças que vulgarmente se chamam
de ar[,] molhando pano no sumo da dita
erva estando morno e aplicando sobre
a testa e fonte[16].

Para corrimentos

Para os corrimentos o[u] outra qualquer dor

---

[12] Em Gomes (1962, p. 11), consta 'asseguro'.
[13] Há uma anotação – com transcrição literal, "*scabiejin – star movbus est in capile pueri sus obnoxi*" – que não é indicada em nenhuma das obras de Gomes (1961, 1962).
[14] Tinha corresponde a escábia; sarna chata; espécie de lepra na cabeça (Bluteau, 1712-1728); lepra que faz cair cabelo (Silva, 1813).
[15] Apoplexia significa ataque do cérebro que priva da sensibilidade e movimento, com ronquido e dificuldade de respirar (Silva, 1813); mal que, como raio, fere e derruba subitamente (Bluteau, 1712-1728).
[16] No manuscrito, há a inscrição em latim "*tempore* – [ilegível]", não mencionada nas duas edições consultadas.

causada de frio em qualquer parte
do corpo que seja[,] aplicando suas folhas

p. 82
quentes no rescaldo o[u] molhando[17] panos em seu
sumo morno[,] aplicadas à parte enferma
maravilhosamente aproveita[,] ainda que
seja na cabeça [para curar membros encolhidos de
frio grandemente[,] serve o óleo da pág. 175 etc.
Esfregando o quente sobre
a parte enferma também esquentada diante do fogo][18]

Para males do peito

Particularmente aqueles que escarram
matéria pela boca quando é causada
de frialdade. E muito particularmente socorre
aos asmáticos[,] tomando pela boca o
sumo da dita erva com um pequeno de
açúcar por três o[u] quatro dias[,] da primeira vez se pode
tomar meia[19] onça[20] e depois irá acrescenta[ndo]
conforme a necessidade[,] mas não passe de três
onças[,] posto que não faz mais dano que virar
a cabeça e[,] desta maneira[,] muitas vezes faz vomitar
e lançar muitas fleumas[21] pela boca.
Também para esta enfermidade pode usar do
nosso lambedor[22] santo que abaixo trataremos[,]
que ainda tem mais forças para lançar as fleumas[,]
viscosidades e umidades do peito[,] abranda
a tosse[,] purga o catarro causado do frio e pode-se
tomar de meia[23] onça até duas conforme
a idade e necessidade de cada um porque

[página sem numeração]

[17] Em Gomes (1962, p. 12), está como "no rescaldo e molhando".
[18] Em Gomes (1961, 1962), a passagem é inclusa na sequência da receita, inserindo um ponto final.
[19] Em Gomes (1961, p. 219; 1962, p. 12), se escreve muita.
[20] Onça é a duodécima parte de uma libra romana (Bluteau, 1712-1728); medida de líquidos de boticário (Silva, 1813).
[21] Fleuma significa humor úmido e frio que se acha no corpo humano; flegma; pituita (Silva, 1813).
[22] Lambedor é uma composição farmacêutica, de consistência mediana entre o xarope e os eletuários moles, assim chamado porque o enfermo não o bebe propriamente, mas o deixa deslizar aos poucos pela garganta, de certo modo lambendo-o (Bluteau, 1712-1728).
[23] Em Gomes (1962, p. 12), a palavra aparece equivocadamente como "muita".

se for muito faz vomitar e por isso não é bem que se
tome tanto por junto se não de pouco a pouco
aos tragos[.]

Advirta-se que todas as coisas que aqui se fala
não se querem muito continuadas[,] porque uso faz
habituar a natureza de tal modo que depois
não pode fazer a mezinha sua obra
perfeita[.]

Para dores do estômago

Para as dores do estômago[,] quando é de frio o[u] de
Ventosidade[,] aplicando suas folhas quentes
sobre[,] repetindo-as todas às[as] vezes que for
necessário até que a dor se abrande[,] e depois
de feita esta fomentação que assim se chama
se pode fazer uma untura com o óleo
santo o[u] unguento[,] e depois de feita se apartará
o estômago com uma toalha[.]

Para fleumas do estômago

É grande remédio para as fleumas
ou tosse ou sem ela[,] usar do sumo da erva santa
tomando por modo do vomitório[24][,] a saber[,]
uma onça de sumo da erva santa clarificado

p. 83 ~~145~~
outra de mel ou açúcar e meia[25] onça de vinagre
tudo junto morno se tome em jejum pela manhã[.]

Outro vomitório para o mesmo[:] meia[26] onça de lambedor
Santo[,] quatro oitavas de vinagre
e três onças de água[,] tudo junto morno se tome
pela manhã em jejum[,] advirta-se que estes vomitórios
para fazerem proveito se pode tomar duas
ou três vezes ou acrescentando de cada vez dobrado

[24] Vomitório significa medicamento que tomado pela boca obriga o estômago a expelir os maus humores que tem (Bluteau, 1712-1728).
[25] Em Gomes (1962, p. 13; 1961, p. 219), a palavra aparece escrita erroneamente como "muita".
[26] Em Gomes (1962, p. 13; 1961, p. 219), se escreve erroneamente "muita".

de que fica dito[,] porque estes vomitórios
sendo em grande quantidade não fazem
outro dano que virar a cabeça um pouco[,]
porém nunca se passe de três onças do sumo
e duas do lambedor[,] serve assim mesmo para as
fleumas[,] a erva seja trazida na cabeça por
algum tempo a quantidade que cada um quiser[.]

Para opilações

Aproveita nossa erva santa nas aplicações
do estômago e baço fazendo fomentações
com seu sumo do modo seguinte – uma canada[27]
do sumo da dita erva e quatro onças de bom
vinagre[,] estando tudo bem quente molhará
panos de lã no dito sumo quanto quente
o enfermo puder sofrer[,] se aplicarão a parte
enferma pondo um pano e tirando.

p. 100[28]
Outro o que se repetirá dez ou quinze vezes[,]
espremendo um pouco o pano para
que não leve muito sumo[,] e feito isto se
fará uma untura na mesma parte com o
nosso óleo santo morno[,] pode-se isto continuar
oito ou dez dias[,] e querendo fazer
duas vezes no dia pode-se fazer havendo
disposições para isso[.]

Para dor de cólica e mordexim

Para dor de cólica e mordexim[29]
Para todas as cólicas causadas de frio
o[u] ventosidade aplicará no modo seguinte[:]
o primeiro se usará das folhas quentes no
rescaldo[,] aplicado sobre a dor[,] repartindo

[27] Canada significa medida de líquidos; contém quatro quartilhos, a duodécima parte de um almude (Silva, 1813).
[28] A paginação do manuscrito é 100, mas, em Gomes (1962, 1961), a paginação é 83v.
[29] Mordexim é uma doença ordinária entre os índios que enfraquece o estômago e causa contínuos suores, indigestão e falta de cozimento (Bluteau, 1712-1728); cólera-morbo (Silva, 1813).

às vezes que parecer[,] e se com isso não abrandar
fará uma fomentação[30] do sumo da dita
erva do modo que fica dito nas opilações ~~dores~~[31] do
estômago e depois de feita fará uma untura
sobre a dor com o óleo santo quente moderadamente[,]

p. 84 ~~157~~
e se com tudo não obedecer[,] darão ao
enfermo[32] vomitório[,] a saber uma onça e meia
de lambedor santo[,] duas oitavas de vinagre
e duas de água e tudo morno dê
a beber ao enfermo para que vomite[,] e se
com tudo isto não abrandar[,] aplicarão ao enfermo
uma ajuda do modo seguinte[:] tomará
cozimento de malvas com oito onças
do sumo da erva santa e duas onças de óleo
e uma de mel[,] de tudo se faça ajuda
quente[,] se lhe aplique[,] e sendo caso que
alcance logo se lhe dê outra na mesma conformidade
que acima fica dito[,] porque as ajudas
nas cólicas é necessário que retenham
por muito tempo para mover a frialdade
o[u] ventosidade[,] e se com todos estes remédios
não houver mudança[,] torne a repetir às[as] vezes
que for necessário[.]

Para lombrigas

Primeiramente aplicar as folhas machucadas
sobre o umbigo[,] depois dará a beber duas
oitavas de pós da dita erva seja com

p. 168[33]
leite o[u] com açúcar clarificado[,] e isto a pessoas
grandes[;] aos pequenos basta uma oitava de pós
da dita erva, também para o mesmo serve uma

[30] Em Gomes (1961, p. 220), está como "fermentação".
[31] Em Gomes (1961, p. 220; 1962, p. 13), não há indicação da rasura.
[32] Em Gomes (1961, p. 220; 1962, p. 13), grafa-se erroneamente "inferno".
[33] Em Gomes (1961, p. 220; 1962, p. 14), aqui se inicia a página F84v.

onça de sumo com um pouco de açúcar o[u] mel,
e da mesma maneira se pode tomar a modo do
vomitório[,] uma onça de lambedor[,] duas de água
e meia de vinagre aproveita também para
deitar as lombrigas[,] untará a boca do estômago
e umbigo com óleo santo e botar-lhe
em cima uma oitava de pós da erva[,] e apertando
com uma toalha par[a] não lhe cair os
pós.

|para desapegadas
também serve cal viva|[34]

Para sanguessugas

Para fazer despegar as sanguessugas de qualquer
parte que estiver[,] assim aos homens como
as mulheres[,] tomará um pouco de pós da dita
erva seca[,] os quais meterão em um canudo
de bambu delgado[,] e soprando sobre a sanguessuga
de modo que lhe toque[,] porque em tocando
logo o fez despegar[.] Este segredo me ensinou
uma pessoa grave com o qual se faz em Alentejo
muito serviço a nosso Senhor pelas muitas

p. 85 ~~169~~
sanguessugas que havia lá naquela terra[.]

Para dores de juntas

As dores[,] sendo de frio[,] aplicará suas folhas
quentes do modo que fica dito[,] repetindo
as vezes que for necessário[,] também o sumo pode
aplicar a modo de cólica e desta maneira
resolve o humor poderosamente[;] e se as dores
forem de humor quente não serve[m] este[s] remédios
que farão dano[,] salvo quando o humor
quente estiver já resolvido, o que tiver de
útil e ficar somente o grosso porque neste caso:
aproveita como se fosse coisa fria[.]
Advirto que não somente nas juntas senão em qualquer

[34] Frase situada na linha 1 e entre as linhas 1 e 2 da receita.

parte do corpo que houver dores causadas
de frio o[u] de ventosidade [é virtuosa].

Para apostemas e leicenços

Para apostemas e leicenços[35] de toda a sorte[,]
principalmente as que são de frio[,] porque
as desfaz e resolve[36] em breve tempo[,] lavando-a
primeiro com o sumo da dita erva quente e pondo
em cima suas folhas machucadas assim mesmo quente[.]
E depois que apostema estiver aberta[,]

p. 170
aberta pode lhe aplicar unguento santo
com a sua mecha se for necessário[,] e quando
não seja fios secos em cima[,] uma prancheta[37]
do dito unguento[,] e fazendo desta maneira em
breve tempo sararão. Até encourar não tem
necessidade de outra cirurgia[,] e quem usar
desta cura esteja[38] certo que nunca [a] apostema
criará corrupção[.]

Para dor dos dentes

Principalmente as dores que são causadas
de humores frios ou de reumas[39] caídas da cabeça
lavará primeiro os dentes com o sumo
da dita erva e há de ser morna[,] lavará três
[deixando estar na boca por alguns espaços de cada vez][40]
ou quatro vezes, que se tomar, depois de feito
isto se meterá uma pequena da erva no
buraco dos dentes se o tiver[,] não tendo buraco
ponha a roda dos dentes, também
será bom a raiz da dita porque me disseram[,]
mas ainda não experimentei[.]

---

[35] Leicenço significa tumor com inflamação nas partes carnosas; furúnculo (Bluteau, 1712-1728).
[36] Em Gomes (1961, p. 220; 1962, p. 15), está escrito "revolve".
[37] Prancheta é um tipo de massa de fios chata, usada para curar feridas (Silva, 1813).
[38] Em Gomes (1961, p. 221; 1962, p. 15), consta "esteia".
[39] Reuma é um fluxo ou corrimento de humor crasso ou indigesto (Silva, 1813).
[40] A observação aparece entre as linhas três e quatro da receita. Em Gomes (1961, p. 221; 1962, p. 15), a frase fica apresentada da seguinte maneira: "lavará três o quatro vezes deixando estar na boca por alghu espaço de cada vez que se tomar".

Para impigens

Para toda a sorte de impigens seja nova

p. 86 ~~171~~
o[u] velha[,] aplicando primeiro o sumo algumas
vezes[,] esfregando a impigem com ela[,] e
depois untará unguento santo as vezes que
for necessário até sarar[.] e[E] para [ter] mais força
este unguento lhe botará outro tanto de
de sumo de alhos o[u] arroz[41][,] fervendo tudo junto
em fogo brando até gastar o sumo[.]

Para veneno e feridas venenosas

Aplicando seu sumo sobre as feridas[,] a
mesma erva quente um pouco sobre o rescaldo[,]
e com este remédio escusa o solimão[42] de que
antes usavam por ser muito mais eficaz[.]
Serve assim mesmo a dita erva aos que tem veneno
tomado pela boca[,] o[u] seja solimão[,] o[u] cabelo
de tigre[,] o[u] outra qualquer coisa[,] e[,] finalmente[,]
para todo o gênero de peçonhas[,] tomando logo
o sumo da erva santa pela boca [–] a quantidade
de uma onça de primeira vez [–]. e[E] depois se pode
acrescentar[43] mais[,] não passe de três onças de cada vez,
e deste sumo serve, por alguns dias[.]

[tomar a dita erva fresca ou seca, mastigada por si só
ou misturada com outra coisa]
Também serve para o mesmo[,] se pode usar

p. 172
do lambedor santo tomando por algumas vezes[,]
quantidade de uma onça por cada vez mais ou menos[,]

[41] Em Gomes (1961, p. 222; 1962, p. 16), se escreve "o parros".
[42] Solimão é uma composição de azougue, sal amoníaco, ou salitre e vitríolo sublimados e reduzidos a uma massa mortalmente venenosa; veneno. Prepara-se, porém, o solimão de um modo que se toma pela boca com muita segurança e suavidade (Bluteau, 1712-1728). Em Gomes (1961, p. 222; 1962, p. 16), se escreve "o limão".
[43] Em Gomes (1961, p. 222; 1962, p. 16), se escreve como "encontrar".

conforme a idade que tem a pessoa[.]
Também para o mesmo será bom tomar uma
ajuda que é o seguinte[:] tomará cozimento
de malvas com onças de acelgas[,] duas onças da
erva santa[,] uma onça de mel o[u] iagra[44][,] uma
onça de óleo santo[,] tudo morno[,] se fará ajuda
e se aplique ao enfermo[,] o qual fará para
reter muito tempo[,] e sendo caso que alcance logo
será bem tomar outra[.]

Para feridas frescas

Para toda a sorte de feridas frescas faz a nossa
erva santa espantosas curas[,] porque unindo-as
ao sol[,] dando-as pela primeira intenção
e depois pouco a pouco as vai trazendo à
perfeita saúde.

Modo de curar

Primeiramente lavando-a com vinho quente[,] e se
houver necessidade[,] cortando a superfície[.]
Feito isto[,] se lhe aplicarão panos molhados
no sumo da dita erva o[u] a mesma erva pisada[,]
e apertando bem se deixe esta erva

p. 87 ~~173~~
por espaço de 24 horas[,] e passadas se fará outra
cura como a primeira[,] e daí por diante[,]
pode ir curando com as sobre ditas coisas[,]
as vezes que for necessário conforme parece
de quem fizer a cura[.] E depois que a ferida
tiver matéria[,] se lhe aplicará sua mecha
molhada no óleo santo[,] em cima uma prancheta
[d]o unguento santo[,] e não havendo buraco
para mecha se pode usar de fios secos[.]
E somente
esta cura se pode continuar até encourar

[44] Iagra é o açúcar de palmeiras; jagra (Bluteau, 1712-1728).

ferida[,] porque o mesmo unguento tem singular
virtude para isso[.]

Advertência

Em semelhante cura só deve ter muito bom
Regimento[,] e fazendo *exa cura soins*[45] como sangrias[,]
purgas leves[,] e o que mais parecer o[u] quem curar
conforme a ferida e as feridas que curarem
com o benefício da erva[,] raramente chegarão
[as quais vem logo ou que vier][46]
a curar herpes nem alguma outra corrupção
[quando venha cura][47][.]

Para chagas velhas

Para chagas velhas[,] ainda que sejam de 12 e de 15
anos[,] a nossa erva santa faz maravilhosas
curas, e que aplicando primeiro o sumo
e as folhas e depois o unguento e óleo mais

as chagas sejam lavadas e alimpadas a podridão[.]

Para boubas

Para quem tiver boubas no rosto ou na cabeça[,] do
modo que afetam muito[,] pode-se aplicar o sumo da
erva as partes onde estiverem as boubas[,] e depois
de continuar alguns dias[,] se lhe pode aplicar umas
vezes o unguento e outras vezes o óleo[,] e com isso
se pode curar de todo o corpo[,] senão para as advertir
e afugentar destes lugares que para as demais
se deve usar das curas que apontam os médicos[.]

Outras muitas virtudes têm a erva que até agora
não andam em uso e por isso não as ponho aqui[,] mas
o tempo as irá descobrindo para que todos nós
aproveitemos delas[,] o certo é que a erva é

[45] O trecho é incluído em Gomes (1961, 1962) como *exe a cura suins*. *Exa*, do latim *exire* (sair, derivar), e, acreditamos, *soins*, em tradução livre do francês, cuidar. As três palavras – *exa cura soins* – estão grifadas no manuscrito.
[46] Entre as linhas 5 e 6 da 'advertência' da receita. A frase não foi incluída em Gomes (1961, p. 223; 1962, p. 17).
[47] Linha abaixo da receita. A frase não foi incluída em Gomes (1961, p. 223; 1962, p. 17).

proveitosa particularmente aos pobres pela qual
razão lhe dei[48] bem o nome que por excelente
lhe puseram que é erva santa[.]

Lambedor santo

Tomarão a erva colhida no mês de maio[,] a quantidade
que quiser[,] a qual se pisará muito bem em gral[49] de pedras
o[u] de pau[,] espremerá[50] seu sumo[,] feito isto se cozerá em
fogo brando[,] tirando-lhe a espuma que alevantar por
cima e como não deitar espuma[,] então tomará

p. 88 ~~175~~
a quantidade que quiser[,] e ajunte com
outro tanto [de] açúcar assim
clarificado[,] e depois ferva tudo junto em fogo brando
até ter ponto grosso de conserva [,]e feito desta maneira
dura um ano[,] e deste lambedor se pode tomar de cada
vez de meia onça até duas conforme a necessidade [de] força[.]
Este lambedor feito desta maneira fica muito forte,
querendo usar de outro mais brando tomará uma parte
de sumo[,] uma e meia de açúcar e de tudo se fará
lambedor pelo modo que fica dito[,] e por esta ordem se pode
fazer mais brando e mais forte conforme a necessidade
de cada um[.] Também se pode ajuntar a este
lambedor quando se fizer para mitigar sua quentura
algum sumo de erva fresca como são almeirões[,] chicórias[,]
erva moura[,] dormideira e outra erva desta sorte como
alface e do sumo da dita erva[,] pode se ajuntar
pouco mais o[u] menos conforme a pessoa a quem se há de
aplicar for mais ou menos quente do fígado[.]

Para fazer óleo santo

Tomará o sumo da dita erva colhida no mês de maio[,]
clarificado a quantidade que quiser[,] o qual ajuntará
outro tanto de azeite de coco que não seja antigo

[48] Em Gomes (1961, p. 223; 1962, p. 17), se escreve "diz".
[49] Gral (de pedra) é um instrumento como vaso fundo de mármore ou marfim no qual se pisam ou trituram medicamentos (Silva, 1813); almofariz (Bluteau, 1712-1728).
[50] Em Gomes (1961, p. 223; 1962, p. 18), se escreve "e as primeira".

de muito tempo ou azeite de gergelim[,] e tudo junto
ferva em fogo brando até gastar o sumo que logo
se sai quando não faz matinada no ferver[,] nem
levantar um certo vapor ou umidade que levanta
qualquer licor úmido quando ferve[,]

p. 176
e desta maneira fica óleo perfeito[,] e guarda no vaso de
vidro o[u] vidrado que durará dois anos

Outro óleo

[*vide alium modum quenime*
docuit P. Ignacius da Costa 177][51]
Este óleo feito de três permutações que tem mais
força – Tome azeite de gergelim o[u] de coco[,] uma
canada e dois arráteis da erva colhida no mês de maio
machucada[,] e botará no dito azeite em um vaso
capaz, o qual se porá ao sol por sete dias e depois se porá
a cozer no fogo brando até gastar toda a umidade[,]
o qual se conhece quando não faz matinado
nem levantar vapor. Feito isto se coará o azeite e
tire a erva fora[,] e no mesmo azeite se botará outros
dois arráteis da erva e faça como da primeira vez[,] pondo
ao sol e depois se cozerá como fica dito[,] como acabar
fará outra do mesmo modo como fica da primeira e [d]a segunda vez[,]
e quem o fizer desta maneira terá óleo perfeito de três
permutações como de ordinário manda fazer os médicos[.]

Unguento santo

Unguento santo não é outra coisa senão tomar uma
parte de cera e três do óleo de qualquer que seja
do sobredito[,] e querendo unguento mais duro
lhe pode botar mais pouca coisa de cera e não
muito porque a cera não é outra coisa[,] se não para
dar corpo[.]

[51] Esta anotação aparece ao lado esquerdo da receita, referindo que um outro preparo poderia ser encontrado sob o registro do padre Inácio da Costa. Em Machado (1759, p. 303), ver breve menção a este religioso.

Lambedor da erva seca

p. 89 ~~177~~
Em duas canadas de água[,] estando fervendo[,] se bote meio arrátel
da erva seca com o qual dará uma fervura[,]
e depois tire do fogo e [a]bafe por espaço de seis horas[,] depois
disso coará por um pano[,] depois a mesma água fervendo
outra vez se bote outro meio arrátel da erva[,] e por
esta ordem se pode dar a dita água mais ou menos infusões
conforme quiserem o lambedor mais ou menos forte[.]
Depois lhe ajuntará outro tanto [de] açúcar clarificado[,] com qual
ferverá em fogo brando até ficar em ponto grosso
de conserva[,] e também desta maneira fica o lambedor
muito perfeito e durará um ano e tomasse de meia onça
até duas[.]

Óleo de erva seca

De infusão da erva seca feita com cinco permutações[,]
do modo que para o lambedor fica dito uma parte
de azeite de coco o[u] de gergelim e outro tanto da
erva[,] e tudo junto ferva até gastar a umidade
como acima fica dito[,] feito deste modo fica muito perfeito[,]
e deste óleo também se pode fazer unguento[,]
ajuntando será na forma que acima fica
dito – este é lambedor óleo o[u] unguento que acima
falei tratando a virtude da erva santa[.]

Finis laus deo[52]

Leonel de Souza[53]

[52] Em referência à expressão latina 'louvado seja Deus' e ao final do texto.

[53] Há, após a assinatura, um breve parágrafo quase no rodapé do fólio, pouco legível e em latim, com indicações, ao que pudemos inferir, sobre as virtudes do emprego do óleo de gergelim e do óleo de rosas, indicados nas páginas 175 e 176 (em que constam as receitas de lambedor santo e óleo santo). Não há menção a este pequeno adendo em Gomes (1961, 1962).

AGRADECIMENTOS

Este artigo é fruto das pesquisas desenvolvidas pela autora em estágio de pós-doutoramento realizado junto ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Fundação Oswaldo Cruz (PPGHCS/FIOCRUZ), financiado por essa instituição, e sob supervisão da Profa. Dra. Lorelai Brilhante Kury. Faz parte, ainda, das reflexões empreendidas pelo grupo de pesquisa "Escritos sobre os novos mundos" (processo FAPESP 13/14786-6), do qual é membro.

REFERÊNCIAS

Acioli, G. (2005). A ascensão do primo pobre: o tabaco na economia colonial da América portuguesa – um balanço historiográfico. *Saeculum: Revista de História*, (12), 22-37.

Amaro, A. M. (1992). *Introdução de medicina ocidental em Macau e as receitas de segredo da botica do Colégio de São Paulo*. Macau: Instituto Cultural de Macau.

Asuá, M. (2014). *Science in the Vanished Arcadia*: *knowledge of nature in the jesuit missions*. Leiden: Brill.

Bluteau, R. (1712-1728). *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico...*: *autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. Joaõ V.* (Vol. 8). Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus/Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva.

Breve compendio de varias receitas de medicina. (n.d.). (n. 59, ff. 2-79v). Biblioteque National de France, Paris.

Burton, R. (2001). *A Traveller in Brazil, 1865-1868*. New York: The Edwin Mellen Press.

Caldeira, A. M. (2008). O tabaco: percurso de uma "planta medicinal" entre a América e a Europa. In *Workshop Plantas Medicinais e Fitoterapêuticas nos Trópicos*, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa.

Castelnau-L'Estoile, C. (2006). *Operários de uma vinha estéril*: *os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620* (I. S. Cohen, Trad.). Bauru: Edusc.

Chambers, D. W., & Gillespie, R. (2000). Locality in the history of science: colonial science, technoscience, and indigenous knowledge. *Osiris, 15*(1), 221-240.

Colleção de varias receitas e segredos particulares das principais boticas da nossa Companhia de Portugal, da Índia de Macao e do Brazil compostas e experimentadas pelos melhores médicos e boticários mais célebres que tem havido nestas partes. (1766). Archive of the Society of Jesus, Roma.

Costa, A. (1720). *Árvore da Vida dilatada em vistosos e salutiferos ramos ornados de muitas aprasiveis, e saudiveis folhas, em que se deixa ver muitos e singulares remedios assim simplices, como compostos, que a Arte, e experiencia, a industria, e a curiosidade descubrio, para curarcom facilidade quasi todas as doenças, e queixas, a que o corpo esta sogieto, principalmente em terras desitiduas de Medicos e Boticos. Copiados de diversos Authores assim impressos, como manuscriptos, de varias noticias e experiencias vistas e aprovadas... Offerecida pelo Padre Affonso da Costa da Companha de Jesus da Provincia de Goa*. (fl.1720). Londres: Wellcome Library.

Del Valle, I. (2009). *Escribiendo desde los márgenes*: *colonialismo y jesuítas em el siglo XVIII*. México: Siglo XXI.

Di Liscia, M. S. (2002). *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina (1750-1910)*. Madrid: Consejo Superior de Investiga Científicas Instituto de Historia.

Dias, J. P. S. (2009). Documentos sobre duas boticas da Companhia de Jesus em Lisboa: Colégio de Santo Antão e Casa Professa de S. Roque. *Economia e Sociologia*, *88/89*, 295-312.

Dias, J. P. S. (2010). Até que as luzes os separem. Hipócrates e Galeno na literatura médico-farmacêutica portuguesa dos séculos XVII e XVIII. In I. Ornellas (Org.), *Revisitar os saberes. Referências clássicas na cultura portuguesa do Renascimento à época Moderna* (pp. 77-88). Lisboa: Centro de Estudos Clássicos FLUL e IELT.

Febrer, J. L. F. (2001). Las primeras noticias em Europa sobre el uso medico del tabaco. *Revista de Fitoterapia, 1*(4), 269-276.

Ferrão, J. E. M. (1993). *A aventura das plantas e os descobrimentos portugueses*. Lisboa: IICT.

Fleck, E. C. D. (2015). *Entre a caridade e a ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus (América platina, séculos XVII e XVIII)*. São Leopoldo: Oikos.

Gesteira, H. M., Leal, J. E. F., & Santiago, M. C. (Orgs.). (2019). *Formulário médico: manuscrito atribuído aos Jesuítas e encontrado em uma arca na Igreja de São Francisco de Curitiba*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

Golvers, N. (1999). *François de Rougemont, S. J., Missionary in Ch'ang-Shu (Chiang-Nan): a study of the account book (1674-1676) and the Elogium* (Vol. 7). Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation K. U. Leuven.

Gomes, F. A. (1961). Contribuição para o estudo da medicina portuguesa no período da expansão. In *Actas do Congresso International de História dos Descobrimentos*, Lisboa.

Gomes, F. A. (1962). *O estudo da erva santa que é o tabaco: manuscrito ignorado pelo Padre Leonel de Sousa*. Porto: s/e.

Harris, S. (1999). Mapping Jesuit Science: the role of travel in the geography of knowledge. In J. W. O'Malley, G. A. Bailey, S. J. Harris & T. F. Kennedy (Eds.), *The Jesuits: cultures, sciences, and the artes, 1540-1773* (pp. 212-239). Toronto: University of Toronto Press.

Henriques, I. C. (1989). *Plantas e conhecimento do mundo nos séculos XV e XVI*. Lisboa: Publicações Alfa.

Kell, K. (1966). Folk names for tobacco. *The Journal of American Folklore*, *79*(314), 590-599.

Leite, S. (1952). Serviços de saúde da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760). *Brotéria*, (4), 386-403.

Leite, S. (1956). *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil* (Vol. 1). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

Leite, S. (2004). *História da Companhia de Jesus no Brasil* (Vol. 4). São Paulo: Loyola.

Léry, J. (1972). *Viagem à terra do Brasil* (S. Milliet, Trad. & Not.). São Paulo: Martins.

Machado, D. B. (1759). *Bibliotheca lusitana, histórica critica, e chronologica na qual se compreende a noticia: dos authores portuguezes, e das obras, que compozerão defde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo prefente* (Vol. 4.) Lisboa: Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno.

Martín, C., & Valverde, J. L. (Orgs.). (1995). *La farmacia en la América colonial: el arte de preparar medicamentos*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.

Nóbrega, M. (1988). *Cartas jesuíticas 1*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Quétif, J., & Échard, J. (1719). *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*. Paris: Ballard et Simart.

Rodrigues, F. (1944). *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal* (Vol. 2-3). Porto: Apostolado da Imprensa.

Russell-Wood, A. J. R. (1998). *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)* (V. Anastácio, Trad.). Algés: Difusão Editorial.

Saldanha, M. J. (1990). *História de Goa (política e arqueológica)* (Vol. 1). New Delhi: Asian Educacional.

Silva, A. M. (1813). *Diccionario da lingua portugueza: recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por Antonio de Moraes Silva*. Lisboa: Typographia Lacerdina.

Vertude da Erva Sancta que he o tabaco (n.d.). In Breve compendio de varias receitas de medicina (n. 59, ff. 2-79v). Biblioteque National de France, Paris.

Viotti, A. C. C., & França, J. M. C. (2019). *Coleção de várias receitas e segredos de nossa Companhia de Portugal, da Índia, de Macau e do Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.

Walker, T. D. (2009). Acquisition and circulation of medical knowledge within the early modern Portuguese colonial empire. In D. Bleichmar, P. De Vos, K. Huffine & K. Sheehan (Eds.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800* (pp. 247-270). California: Stanford University Press.

Walker, T. D. (2013). The medicines trade in the Portuguese Atlantic world: dissemination of plant remedies and healing knowledge from Brazil, c. 1580-1830. *Social History of Medicine, 26*(3), 1-29.

Zupanov, I. G. (2005). *Missionary Tropics*: *the Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Debate

Amazônia indígena: a floresta como sujeito[1]

Indigenous Amazonia: the forest as a subject

Patrick Pardini

Universidade Federal do Pará. Museu da UFPA. Belém, Pará, Brasil

Resumo: Cultivada, manejada pelos humanos durante milênios, a floresta amazônica alterou-se, tornou-se 'outra', sem deixar de ser floresta; manteve a sua autonomia de sujeito – sujeito da sua própria renovação e reprodução. Em outras palavras, a Amazônia tornou-se 'antropogênica' – a um só tempo cultural e natural, fruto de uma relação de mão dupla entre sujeitos: o Homem e a Floresta, na qual a ação de um não anula a do outro. Graças à Antropologia, sabemos que as sociedades indígenas da Amazônia conferem dignidade de pessoa ou sujeito aos não humanos. A relação entre sujeitos (simétrica, de troca e reciprocidade) é uma relação ética e também poética. Por outro lado, o que prevalece na civilização ocidental é a relação sujeito-objeto (assimétrica, autoritária, de poder e dominação), da qual se origina a Natureza-objeto, em oposição ao Homem-sujeito, único detentor de Cultura. Ora, 'o outro como objeto' é a negação do outro e a negação da ética. Nisso reside a alteridade radical dos modos de ser e pensar indígenas com relação ao Ocidente. Essa 'alteridade indígena' tem, para nós, valor de tesouro e sabedoria. Há, porém, um Ocidente criança e poeta que se reconhece nos povos indígenas e na sua experiência de mundo.

Palavras-chave: Sujeitos não humanos. Relação ética e poética. Alteridade indígena. Amazônia antropogênica. Sabedoria amazônica.

Abstract: Managed and cultivated by humans for millennia, the Amazon rainforest was altered, but (as the subject of its own renovation) is still a forest. In other words, Amazonia became 'anthropogenic' – both cultural and natural, the result of a two-way relationship between subjects: Man and the Forest, with the activities of one not nullifying those of the other. Thanks to anthropology, we know that the indigenous societies of Amazonia confer the dignity of a person or subject on non-humans. The relationship between subjects (symmetrical, dialogic, reciprocal) is an ethical as well as poetical relationship. On the other hand, what prevails in western civilization is the subject-object relationship (asymmetrical, authoritarian, dominating), which generates Nature as an object, opposed to Man as a subject, the sole bearer of Culture. Meanwhile, "the other as an object" means denying the other and denying ethics. This is the substance of the radical alterity of indigenous ways of being and thinking with regard to the West; this "indigenous alterity" for us is a treasure of wisdom. Yet there is a childlike, poetic West that recognizes itself in the indigenous people and in their experience of the world.

Keywords: Non-human subjects. Ethical and poetical relationship. Indigenous alterity. Anthropogenic Amazonia. Amazonian wisdom.

[1] Este texto retoma, com novo enfoque, alguns conteúdos de artigo anteriormente publicado (Pardini, 2012).

Pardini, P. (2020). Amazônia indígena: a floresta como sujeito. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20190009. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0009

Autor para correspondência: Patrick Pardini. Universidade Federal do Pará. Museu da UFPA. Av. Gov. José Malcher, 1192, Nazaré. Belém, PA, Brasil. CEP 66055-260 (pardini@ufpa.br).

Recebido em 19/02/2019
Aprovado em 23/08/2019

> Se nos predispusermos à recepção não preconceituosa da psique indígena, e de tudo o que ela representa neste momento de crise dos valores ditos modernos, estaremos trabalhando para introduzir em nossa consciência de hoje a 'alteridade radical', uma lógica que nos é desconhecida, uma estética nova, uma espiritualidade que não conhecemos, uma percepção, uma sensibilidade, um modo de ser que ignoramos. Esta é a grande tarefa utópica para o século XXI brasileiro. (Gambini, 2000, p. 26).

No decorrer dos últimos 35 anos, aproximadamente, a Ciência fez uma série de descobertas fundamentais relativas à Amazônia, no campo da Antropologia e da Arqueologia. Surgiram novos objetos teóricos, como as 'matas culturais' e os 'solos antropogênicos', que soterraram de vez o mito da floresta virgem. Avançou-se consideravelmente na compreensão das ecologias praticadas pelas sociedades indígenas contemporâneas, das suas filosofias e cosmologias. O 'tempo arqueológico' de longa duração veio completar este quadro, introduzindo nele a profundidade e a grandiosidade da dimensão temporal. O que importa, hoje, não é a extensão e a excelência do nosso saber sobre o outro, mas a revelação de um saber radicalmente outro e o reconhecimento, pela sociedade brasileira, dessa 'alteridade indígena', do seu valor.

AMAZÔNIA ANTROPOGÊNICA: A FLORESTA-JARDIM, A FLORESTA-SUJEITO

O que houve na Amazônia, durante toda a sua longa história pré-colonial, não foi a clássica antropização dos espaços naturais, a Cultura suplantando a Natureza de modo violento e irreversível, com base na pura e simples 'negação da floresta' (Quadro 1). O que houve foi o aparecimento, a invenção de uma autêntica 'cultura da floresta'[2], isto é, a transformação cultural da floresta, o seu 'cultivo', sem que ela deixasse de ser floresta. Isso aconteceu porque, nas sociedades indígenas da planície amazônica, prevalece, não a relação sujeito-objeto, antropocêntrica, de poder e dominação[3], mas a relação entre sujeitos, humanos e não humanos, baseada na troca e na reciprocidade.

De fato, sabe-se que essas sociedades conferem aos animais e às plantas, via de regra, os caracteres subjetivos da pessoa humana: consciência de si, motivações, afetos, capacidade comunicativa e sociabilidade e, com eles, estabelecem relações de pessoa para pessoa. Nas cosmologias ameríndias, observa o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro:

> . . . os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito; o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos. . . . As relações entre uma sociedade indígena e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas, ou ainda, como uma comunicação entre sujeitos que se interconstituem no ato e pelo ato da troca – troca que pode ser violenta e mortal, mas que não pode deixar de ser social. (Viveiros de Castro, 2005, pp. 123, 126-127).

Mesmo sendo cultivada e manejada pelos indígenas há mais de dez mil anos, a floresta amazônica mantém a sua autonomia de sujeito – sujeito da sua própria renovação e reprodução. Sendo sujeito (termo de uma relação ética), é

---

[2] Tomo por empréstimo a expressão do sociólogo e jornalista Lúcio Flávio Pinto, que a utiliza num sentido propositivo e prospectivo: a cultura da floresta, na Amazônia, como 'projeto' ou 'utopia' – contra a incultura do desmatamento e como a "última possibilidade de civilização florestal na história do gênero humano" (Pinto, 2006a, 2006b, pp. 6-7). "Cultura da floresta" corresponde aqui às "Culturas Tropical e Antropical" demarcadas pelo arqueólogo Marcos Magalhães (2018, pp. 23-26).

[3] É essa relação sujeito-objeto, fundamento da Representação, matriz da Natureza e do Antropocentrismo ocidentais, ancorada exemplarmente no pensamento cartesiano, na invenção da perspectiva linear e na Conquista das Américas, que está na origem da Ciência, da Técnica e da Estética ocidentais modernas (*cf.* Heidegger, 1958, 1962, 1968). "O ente só pode ser experimentado como objeto no momento em que o homem se torna sujeito", diz Heidegger (1968, p. 495), e os Tempos Modernos são a época em que "o homem torna-se sujeito para seus objetos" (Heidegger, 1968, p. 266). Por outro lado, "para os gregos, o homem não é absolutamente um sujeito: por isso, o ente não humano jamais pode ter o caráter de objeto" (Heidegger, 1968, p. 495). Existe, porém, o 'sujeito sem objetos', que é o sujeito ético e poético.

ela quem ensina aos humanos as boas práticas ecológicas, batizadas hoje de 'sustentáveis'.

As práticas ecológicas indígenas fazem aumentar, ao invés de reduzir, a biodiversidade florestal; elas tendem a modificar sutilmente os ecossistemas amazônicos, gerando ecologias induzidas e localizadas, ilhas de recursos cuja diversidade biológica é manejada e modelada em benefício das gerações presentes e futuras. O destino a longo prazo de uma plantação aparentemente abandonada é tornar-se 'outra'. Os vestígios mais evidentes de cultivo humano se extinguiram, e o que resta hoje é uma porção de floresta mais rica e biodiversa, caracterizada pela alta frequência de espécies florestais úteis aos humanos (como a pupunheira, o pequiá, a bacaba, a copaíba), sinais remanescentes de antigo cultivo ou manejo florestal, ou seja, indicadores de uma 'mata cultural'[4]. Os castanhais da região de Marabá, no Pará, por exemplo, são considerados hoje uma mata cultural, ou 'floresta antropogênica'.

O arqueólogo Marcos Magalhães propôs recentemente a ideia de uma "Amazônia antropogênica", isto é, de uma Amazônia que é, a um só tempo e indissociavelmente, Cultura e Natureza. 'Antropogênico', aqui, deixa de ser simplesmente sinônimo de 'cultural' (gerado pelo homem) para designar o natural que foi alterado pelo cultural, tornou-se outro, sem deixar de ser 'natural' – sutil metamorfose essa (a antropogênese, o 'devir antropogênico') que se dá necessariamente na longuíssima duração, ou seja, numa escala de tempo 'arqueológica':

> Considerar a floresta amazônica, ou parte dela, como sendo de origem antropogênica nos faz pensar que em algum tempo muito recuado e segundo modos práticos diversos, ela teve uma antropogênese para que hoje muitas de suas espécies sejam consideradas resultado da seleção cultural, mesmo em matas primárias autônomas. . . . A ideia de que só florestas naturais primárias se desenvolvem em ambientes sem influência humana não se sustenta, pois haveria florestas de origem cultural que também se desenvolvem como florestas primárias. Por serem antropogenicamente consolidadas, as ações antrópicas teriam surgido em períodos muito recuados e hoje essas florestas se sustentariam e multiplicar-se-iam naturalmente, sem a necessidade da intervenção do ser humano. . . . [Na Amazônia], temos ambientes que ao longo de muitos séculos passaram por tantas interferências antrópicas que as espécies que neles predominam e florescem naturalmente são aquelas selecionadas culturalmente e não as nativas que um dia lá existiram. Isto é, são [ambientes] naturais porque, apesar de serem florestas antrópicas, compostas por espécies culturalmente selecionadas, as espécies dominantes não precisam mais do Homem, pois são autônomas, por se terem tornado antropogênicas. (Magalhães, 2016, pp. 11, 386).

A Amazônia não foi simplesmente 'antropizada', numa relação unidirecional entre sujeito e objeto, agente e paciente. Ela tornou-se 'outra': antropogênica. Ali, diz Magalhães (2016, p. 386), "os ambientes antropizados [culturais, cultivados] tornaram-se antropogênicos [naturais, autônomos]", numa relação de mão dupla, recíproca e reversível, entre dois agentes ou sujeitos: o Homem e a Floresta, na qual "a ação de um não anula a do outro" (Magalhães, 2016, p. 43). A Floresta-sujeito alterou-se, tornou-se outra, sem deixar de ser floresta. Ela incorporou e assumiu como 'sua' a seleção cultural das espécies, a tal ponto que os ambientes onde isso aconteceu podem ser considerados, hoje, 'mata primária'!

De acordo com a experiência ameríndia, é da natureza do ser, em qualquer uma das suas manifestações, diferir de si mesmo, tornando-se outro. Cada ser é não só o que é, mas também, virtualmente, o que não é. A diferença (intensiva, de afetos) é interna ao ser, e a alteridade é constitutiva da identidade. Cada denominação (humanos, animais, plantas, espíritos etc.)

[4] "Matas culturais" – conceito introduzido em 1989 pelo antropólogo William Balée, e que contribuiu para a emergência da Ecologia Histórica – são trechos da floresta amazônica que apresentam sinais de ocupação humana num passado remoto. Não são vestígios arqueológicos no sentido clássico, são sinais vivos, de natureza vegetal, que a própria floresta incorporou na sua composição e fisionomia, mas que não são imediatamente visíveis. A existência de matas culturais assinala práticas ancestrais de manejo florestal indígena e um processo imemorial de 'humanização' da floresta amazônica. (*cf.* Balée, 1989).

designa menos uma classe ou gênero de seres do que um tipo de experiência, uma qualidade, um modo de ser ou um ponto de vista, sempre passível de reversão[5]. Por isso, diríamos que o ser ameríndio é menos um 'ser', uma essência, do que um 'vir-a-ser', um 'tornar-se-outro'.

No mundo ocidental, regido pelo pensamento lógico e pelo princípio de não contradição, as diferenças são externas e extensivas, e servem para repartir os indivíduos em uma série de essências ou identidades fixas (classe, gênero ou espécie). "Cada ser é só o que é, e só o é por não ser o que não é" (Viveiros de Castro, 2006, p. 324). Floresta é floresta, plantação é plantação!

A Amazônia subverte essa ideia, duplamente. Se, para arqueólogos e antropólogos, boa parte da floresta amazônica, de natureza antropogênica, foi, por assim dizer, 'plantada' ao longo dos séculos pelos humanos[6] (sem esquecer a ação dos animais dispersadores de sementes: pássaros, macacos, roedores, morcegos etc.), para os indígenas, a floresta é uma imensa plantação não humana – "sobre-humana", segundo o antropólogo Philippe Descola, sendo cultivada pelos espíritos protetores (Descola, 1986, p. 398). Para os Achuar, povo da Amazônia equatoriana, a floresta é cultivada por *Shakaim*, espírito tutelar das plantas, mestre dos destinos vegetais e "grande jardineiro da floresta" (Descola, 1986, p. 271). Entre os Jodï da Venezuela, no dizer dos antropólogos Stanford e Egleé Zent, "many so-called 'wild' plants are considered to be the cultivated crop of spiritual or mythical figures, which in turn are viewed as the farmers of the forest" (S. Zent & E. Zent, 2012, p. 303). Na perspectiva dos Yanomami, as árvores da floresta e as plantas cultivadas não crescem sozinhas, mas por obra de *Në roperi*, o espírito da fertilidade, que faz crescer a vegetação por onde passa e se parece com um ser humano, mas é visível apenas para os xamãs:

> É ele que faz acontecer a riqueza da floresta e que, desse modo, alimenta os humanos e a caça. É ele que faz sair da terra todas as plantas e frutos que comemos. Seu nome é o de tudo o que prospera, tanto nas roças como na floresta. . . . Assim que o xamã faz dançar *Në roperi*, as flores começam a desabrochar nas árvores. Em seguida, os galhos ficam férteis e carregados de frutas. (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 207, 209).

Para os Yanomami, a floresta é inseparável da terra que a suporta, chamada por eles de 'pele da floresta'. *Urihi a*, a 'terra-floresta', é uma entidade viva, animada, segundo o antropólogo Bruce Albert, por "uma complexa dinâmica de trocas, de conflitos e de transformações entre as diferentes categorias de existentes que a povoam, sujeitos humanos e não humanos, visíveis e invisíveis" (Albert & Kopenawa, 2003, p. 46).

Assim fala o xamã yanomami Davi Kopenawa:

> O que os brancos chamam natureza, em nossa língua, é *urihi a*, a terra-floresta. . . . A floresta está viva, é daí que vem sua beleza. É ela que nos anima. Está bem viva. Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada. . . . A floresta tem um sopro de vida muito longo. É a sua respiração. O sopro dos humanos, ao contrário, é muito breve. Vivemos pouco tempo e morremos depressa. Já a floresta, se não for destruída sem razão, não morre nunca. Não é como o corpo dos humanos. Ela não apodrece para depois desaparecer. Sempre se renova. É graças à sua respiração que as plantas que nos alimentam podem crescer. A floresta tem coração e respira, mas os brancos não percebem. Não acham que ela esteja viva. . . . É nossa floresta que cria desde sempre os animais e peixes que comemos. Ela alimenta seus filhotes e os faz crescer com os frutos de suas árvores. (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 468-479).

A esta Floresta-sujeito, sensível e inteligente, termo de uma relação profundamente ética e poética, contrapõe-se a visão ocidental da floresta como natureza, meio ambiente ou paisagem, isto é, 'objeto' do nosso olhar estético-cultural, das nossas representações artísticas, do nosso conhecimento

[5] Acompanho aqui as análises de Viveiros de Castro (2006), em "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". Ser A e não A ao mesmo tempo faz do pensamento ameríndio um pensamento metafórico, ou seja, poético, como veremos adiante.

[6] ". . . se pode afirmar que, no mínimo, no mínimo, no mínimo mesmo, 60% do total das terras não alagáveis disponíveis na Amazônia já eram antropogênicas [3.500 anos atrás]" (Magalhães, 2016, p. 315).

científico e das nossas leis de proteção. A 'paisagem' depende do nosso olhar, enquanto a 'mãe-terra' ou 'terra-floresta' é o que sustenta a existência humana.

A RADICAL ALTERIDADE INDÍGENA COM RELAÇÃO AO OCIDENTE (ADULTO, MASCULINO E PROSAICO)

Os ameríndios surgem historicamente, e de forma exemplar, como 'o outro do Ocidente', ou seja, como 'objeto do Ocidente-sujeito' – pois esta é a fórmula do antropocentrismo ocidental: o 'eu' como sujeito e o outro como objeto. O sujeito antropocêntrico (o Ocidente, sujeito da Conquista) precisa do outro como objeto para se afirmar como sujeito, 'eu' soberano.

O filósofo e historiador Tzvetan Todorov, estudioso da Conquista da América sob o ângulo da "questão do outro", analisa: "a descoberta do outro tem vários graus, desde o outro como objeto, confundido com o mundo que o cerca, até o outro como sujeito, igual ao eu, mas diferente dele" (Todorov, 2011, p. 360).

"O outro como sujeito: igual ao eu, mas diferente dele" expressa a plena aceitação do outro, ou seja, o "reconhecimento ético" (Leopoldo & Silva, 2017, p. 95) enquanto reconhecimento e aceitação da 'Igualdade com Diferença'. Mas o que Todorov descobriu, ao investigar a percepção que Cristóvão Colombo e os demais europeus tinham dos ameríndios, foram outras duas figuras da alteridade, figuras corrompidas, 'degradadas':

1) a Igualdade sem Diferença, quando a percepção da Igualdade (o índio é um ser completamente humano, igual a mim, pois somos todos iguais perante Deus) se degrada em Identidade: o outro idêntico a mim, assimilado (índios catequizados e batizados);

2) a Diferença sem Igualdade, quando a percepção da Diferença se degrada em Hierarquia: o outro inferior a mim, subjugado (índios escravizados).

Segundo Todorov (2011, p. 64), a contradição entre as duas proposições – entre "o assimilacionismo, que implica uma igualdade de princípio", e "a ideologia escravagista, que pressupõe a inferioridade dos índios" – se resolve, na mente de Colombo, numa alternativa grosseira: os índios "que ainda não são cristãos só podem ser escravos: não há uma terceira possibilidade".

Sobre Colombo, diz ainda Todorov (2011, pp. 58, 66, 68-69):

> Colombo recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. . . . Mesmo quando não se trata de escravidão, o comportamento de Colombo implica o não reconhecimento do direito dos índios à vontade própria; implica que os considera, em suma, como objetos vivos. . . . Como Colombo pode estar associado a estes dois mitos aparentemente contraditórios, um em que o outro é um "bom selvagem", e o outro em que é um "cão imundo", escravo em potencial? É porque ambos têm uma base comum, que é o desconhecimento dos índios, a recusa em admitir que sejam sujeitos com os mesmos direitos que ele, mas diferentes. Colombo descobriu a América, mas não os americanos. Toda a história da descoberta da América, primeiro episódio da Conquista, é marcada por esta ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada.

Ademais, Todorov (2011, pp. 95-96) aponta uma diferença fundamental entre ameríndios e europeus na sua relação com o mundo:

> Há duas grandes formas de comunicação, uma entre os homens, e outra entre os homens e o mundo; . . . os índios cultivam principalmente esta última, ao passo que os espanhóis cultivam principalmente a primeira. Estamos habituados a conceber somente a comunicação inter-humana, pois, o "mundo" não sendo um sujeito, o diálogo com ele é bastante assimétrico (se é que há diálogo).

O mundo não sendo um sujeito, os europeus não dialogam com ele – à diferença dos índios, diz Todorov (2011). De fato, as culturas ameríndias oferecem um modo de ser e pensar próprio, radicalmente 'outro' com relação ao Ocidente, porque não se baseia na relação sujeito-objeto, antropocêntrica, mas na relação sujeito-sujeito, cosmocêntrica – estendida ao mundo, aos não humanos. A relação entre sujeitos (simétrica, dialógica, de troca e reciprocidade) é uma relação ética e também poética. Ao promover uma sociabilidade generalizada

entre sujeitos humanos e não humanos, ela estabelece o domínio universal da Cultura – no universo indígena, não há Natureza, tudo é Cultura[7].

Por outro lado, o que prevalece na civilização ocidental é a relação sujeito-objeto (assimétrica, autoritária, arrogante, de poder e dominação), da qual se origina a Natureza-objeto, em oposição ao Homem-sujeito, único detentor de Cultura. Ora, 'o outro como objeto' é a negação do outro e a negação da ética.

Há, porém, um Ocidente minoritário, criança e poeta, que se reconhece nos povos indígenas – na sua experiência ética e poética, na sua capacidade de dialogar com o mundo, na sua adesão ao invisível e ao sagrado.

Apresentamos no Quadro 1 uma proposta dos principais indicadores da alteridade indígena (exceto os da esfera política).

O Ocidente não é monolítico, claro, tem suas brechas e fraturas. Em alguns momentos, é capaz de se aproximar dos modos de ser, perceber e pensar ameríndios, não tanto pela via da Ciência, mas pela via da Arte enquanto Poesia, experiência poética. Isto porque pensar, perceber e expressar o mundo como sujeito é uma experiência (ética, além de poética) universal, compartilhada pelos povos indígenas com as crianças e os artistas e poetas, não só do Ocidente, mas de todos os quadrantes e de todas as épocas[8]. Por isso, o Ocidente criança e poeta, 'parente' dos ameríndios, está virtualmente situado na coluna esquerda do Quadro 1, em oposição ao Ocidente adulto e prosaico, situado à direita.

O que a Ciência ocidental tem conseguido ultimamente, é:

- fazer sua revolução epistemológica e cumprir seu papel ético no campo da Antropologia, ciência do outro, quando o outro deixa de ser objeto para ser sujeito do conhecimento[9], e todas as vezes que um(a) antropólogo(a) cumpre para valer o seu próprio rito de passagem: a iniciação ao outro, à radical alteridade do outro, sendo ensinado(a) pelo outro; há exemplos extraordinários disso (*cf.* Pozzobon, 2002);
- colocar-se como aliada política (e afetiva) dos povos indígenas[10];
- reconhecer subjetividades não humanas no campo da Biologia, traduzindo-as em termos científicos: inteligência animal, inteligência vegetal/florestal[11];
- 'personalizar' a Natureza no campo do Direito, considerando-a como 'sujeito de direito'[12];
- ser uma boa intérprete das filosofias, cosmologias e ecologias indígenas.

---

[7] Cultura-Natureza e sujeito-objeto – estes dois pares de categorias antagônicas do pensamento ocidental – estão vinculados, sendo a Natureza 'objeto' e a Cultura 'atributo de sujeitos': é partindo deste pressuposto e dos entendimentos trazidos pela Antropologia que nos é possível afirmar, com referência à cosmovisão ameríndia, a ausência da ideia de Natureza e o domínio universal da Cultura, isto é, o domínio dos sujeitos, humanos e não humanos. Por outro lado, definimos a Amazônia antropogênica como entrelaçamento de Natureza e Cultura, floresta e jardim. São duas proposições distintas, que não se contradizem, pois pertencem a duas lógicas diferentes – uma cosmológica, a outra ecológica –, sendo cada uma válida dentro da sua esfera própria de pensamento, com acepções próprias e distintas de Cultura e Natureza.

[8] Sem falar daquelas formas de vida arquetípicas e universais, como as do jardineiro, do pastor, do caçador e do pescador, propensas a relações de 'pessoa para pessoa' entre humanos e não humanos (plantas, animais), de tal modo que se pode falar, neste caso, em ética do jardineiro, ética do pastor, ética do caçador, ética do pescador etc. Esta última, perfeitamente ilustrada por um romance como "O velho e o mar", de Ernest Hemingway (1962).

[9] Belo exemplo disso foi a publicação do livro "A queda do céu", de 2015, obra de Antropologia na qual prevalecem a fala e a autoria/autoridade do xamã yanomami Davi Kopenawa, tendo o antropólogo Bruce Albert por coadjuvante.

[10] *Cf.*, por exemplo, as "Declarações de Belém", do I Congresso (1988) e do XVI Congresso Internacional de Etnobiologia (2018) ("Declaração de Belém", 1988, 2018).

[11] A exemplo do neurobiologista Stefano Mancuso, criador do conceito de "neurobiologia vegetal" e autor de "A inteligência das plantas" (Mancuso & Viola, 2018).

[12] O rio Whanganui, por exemplo, venerado pelos Maori da Nova Zelândia, foi reconhecido como 'personalidade jurídica' em 2017. A Constituição do Equador – país amazônico – foi pioneira em 2008 ao elevar a *Pacha Mama* (Mãe-Terra) a titular de direitos, superando o antropocentrismo e fazendo opção pelo 'ecocentrismo', segundo os comentaristas. E mais especificamente, desde meados do século passado, há um debate em curso sobre "Direitos Animais" e "Ética Animal".

Quadro 1. Indicadores da alteridade indígena, ou seja, da alteridade radical dos modos de ser e pensar das culturas ameríndias da floresta tropical - distintas das "Altas Culturas andinas", de acordo com a conceituação do antropólogo Pierre Clastres (2003, p. 98) - com relação ao ocidente enquanto civilização, nas esferas cosmológica, ética, psicológica, epistemológica e ecológica. Fontes: Descola (2005), Gambini (2000), Heidegger (1958, 1962, 1968), Magalhães (2016), Pinto (2006a), Rimbaud (1984), Tible (2013), Tiburi (2016), Todorov (2011), Viveiros de Castro (2005, 2006). * no sentido geográfico das 'áreas antropizadas' (rodovias, ferrovias, pastos, plantações, zonas urbanas), onde antes havia floresta.

CULTURAS AMERÍNDIAS	OCIDENTE
Relação entre mim e o outro (humano ou não humano)	
Relação sujeito ↔ sujeito (simetria, reciprocidade, troca, reversibilidade). Ao abarcar sujeitos humanos e não humanos, estabelece o domínio universal da Cultura. Cosmocentrismo e pluralismo cosmológico (admite uma pluralidade de sujeitos não humanos: plantas, animais, artefatos, espíritos etc.). 'Produção' de sujeitos e subjetividades – de sociabilidades. Relação com o invisível (interior, intensivo, subjetivo) que também é o anímico, o espiritual.	**Relação sujeito → objeto** (assimetria, representação, poder, dominação, posse). Cria a Natureza-objeto, em oposição ao Homem-sujeito, detentor de Cultura. Antropocentrismo (egocentrismo, etnocentrismo, eurocentrismo, falocentrismo etc.). Produção de objetos, mercadorias. O triunfo das coisas. Relação com o visível (exterior, extensivo, objetivo).
O outro é um 'eu' (um sujeito, um rosto, um olhar, uma fala, um pensamento, um modo de ser, um ponto de vista). Ser olhado/afetado pelo outro. Relação social, dialógica, ética e poética.	Negação do outro (escravismo, racismo, xenofobia, homofobia, tortura, feminicídio, etnocídio, genocídio). Olhar (ou deixar de olhar) o outro. Negação da ética.
Anima (princípio feminino) - *Eros.*	*Animus* (princípio masculino) - *Logos.*
Alteridade (o novo, o diferente). Pensamento poético/metafórico. A é B (torna-se outro). 'Eu é um outro'.	Identidade (o mesmo). Pensamento lógico. A é A, B é B.
O homem pertence à terra. A terra é 'mãe' (sujeito feminino). Cultura da floresta – mata cultural, floresta-pomar, floresta-jardim (a floresta que é jardim, sem deixar de ser floresta). Aumento da biodiversidade Amazônia antropogênica Natureza ↔ Cultura A floresta como 'sujeito'.	A terra pertence ao homem. Negação da floresta – sua conversão em madeira, celulose, carvão, pasto, monocultura, mineração, rodovia, ferrovia, cidade. Perda de biodiversidade Amazônia antropizada* Natureza → Cultura A floresta como natureza, meio ambiente ou paisagem ('objeto' do nosso olhar estético-cultural, das nossas representações artísticas, do nosso conhecimento científico, das nossas leis de proteção).

O Ocidente 'criança e poeta' vai além[13]. O homem ou a mulher ocidental, enquanto 'poeta' (guiado/guiada por um pensamento ético e poético), se reconhece nos povos indígenas e na sua experiência de mundo. Se há um terreno comum entre o Ocidente e as culturas ameríndias da floresta tropical, o terreno de um mútuo reconhecimento e uma brecha no seu antagonismo, é este. Crianças e poetas de todo o mundo se reconhecem nos povos indígenas, habitantes da Terra-Floresta, pois estes são como as crianças e os poetas[14], por 'verem o invisível' (invisível ao adulto prosaico) e atribuírem alma a todas as coisas. Há um animismo poético irmão do animismo ameríndio.

O filósofo Gaston Bachelard, ao explorar os domínios da "imaginação material e dinâmica" na poesia, viu na riqueza e vivacidade das imagens poéticas

> . . . um animismo que verdadeiramente anima, que encontra no mundo inanimado todas as nuanças de uma vida sensível e voluntária, que lê a natureza como uma móvel fisionomia humana. . . . Os poetas, em seus devaneios cósmicos, falam do mundo com a linguagem do mundo. . . . No devaneio cósmico, nada é inerte, nem o mundo, nem o poeta em devaneio; tudo é animado por uma vida secreta, portanto tudo fala com sinceridade. O poeta escuta e repete. A voz do poeta é uma voz do mundo. (Bachelard, 1942, p. 207, 1960, p. 162).

O mundo, sendo sujeito, 'fala' ao poeta e através do poeta! A imaginação poética, para Bachelard (1942, p. 25), é "a faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade" (ou seja, o visível, a exterioridade) e é o que nos proporciona "a faculdade de nos maravilhar". O psicoterapeuta junguiano Roberto Gambini, por sua vez, confere à psique indígena brasileira "um peculiar senso de maravilhamento diante dos mistérios da vida e da natureza" (Gambini, 2000, p. 165), dignifica o animismo ameríndio por "atribuir sacralidade às coisas" e descreve "o grande drama de nossa origem, na data de 1500"[15]:

> Tínhamos então, e ainda nos sobrou mais do que conseguimos acolher, uma verdadeira enciclopédia de mitos, imagens e sentidos, e isso se chama alma. Alma antiga ligada à Terra, arraigada no solo. A alma estava na luz do Sol, no escuro da noite, nos astros, nas árvores, nos rios, na semente que brotava, nos animais. Os antropólogos do século XIX pejorativamente chamaram essas concepções de animismo, um modo primitivo de funcionamento psíquico por atribuir sacralidade às coisas. O fato é que o território brasileiro como um todo estava impregnado de sacralidade, porque o homem anterior ao "descobrimento" comungava, ao viver, com a natureza e com tudo que a povoava. Esse tesouro humano, criação lentamente configurada no decorrer de milênios, foi destruído de um só golpe por obra de um olhar estrangeiro que o distorceu e negou. (Gambini, 2000, p. 161).

De maneira inigualável, o escritor e poeta Euclides da Cunha percebeu e expressou a Hileia – e toda a *physis* amazônica – como sujeito. Pois é na Amazônia que

> as coisas duramente objetivas se revestem de uma anômala personalidade. Matas a caminharem, vagarosamente, viajando nas planuras, ou estacando, cautas, à borda das barreiras a pique, a refletirem, na desordem dos ramalhos estorcidos, a estupenda conflagração imóvel de uma luta perpétua e formidável; lagos que nascem, crescem,

[13] Podendo o cientista e o poeta coexistirem num mesmo indivíduo, claro!

[14] O que o indígena, a criança e o poeta têm em comum é a percepção 'anímica' do mundo, ou seja, a capacidade superior de perceber o mundo, não como objeto, mas como sujeito. Em "Totem e Tabu", Freud, apesar de tratar os indígenas como "primitivos" e o animismo como estágio da humanidade a ser superado, expressa muito bem este parentesco entre a criança e o indígena: "Há muita semelhança entre a relação das crianças com os animais e a dos primitivos. A criança não mostra ainda nenhum traço da arrogância que leva o homem adulto civilizado a desenhar uma fronteira nítida entre a sua natureza e a dos outros animais. Sem hesitação, a criança vê o animal como seu igual" (Freud, 2013, p. 131).

[15] Cena originária que Gambini define também como "drama arquetípico", "gigantesco confronto entre o consciente e o inconsciente, entre racionalidade e não racionalidade", entre *Logos* e *Eros*, entre o *animus* masculino e a *anima* feminina. A América representaria os "domínios de *Eros*" e "o mundo do inconsciente, um mundo regido pelo pensamento não linear, não lógico, mas dialógico, associado aos sentidos, à observação do natural e ao respeito pelo sobrenatural, mas nem por isso menos pensamento. . . . A *anima* é o arquétipo da vida e da alegria de viver. É a *anima* que permite a um homem abrir-se para o inconsciente, relacionar-se com a natureza e nela encontrar beleza e sentido. . . . América é mulher, terra e *anima*". (Gambini, 2000, pp. 134, 141, 143, 164-166). A propósito, Poesia também é *anima* – "o puro devaneio poético é uma manifestação da *anima*", diz Bachelard (1960, p. 55).

> se articulam, se avolumam no expandir-se de uma existência tumultuária . . .; rios pervagando nas solidões encharcadas, à maneira de caminhantes precavidos, temendo a inconsistência do terreno, seguindo "com a disposição cautelosa das antenas dos furos". . . . É a terra moça, a terra infante, a terra em ser, a terra que ainda está crescendo . . . Agita-se, vibra, arfa, tumultua, desvaira. A sua fisionomia altera-se diante do espectador imóvel. Naquelas paisagens volúveis imaginam-se caprichos de misteriosas vontades. (Cunha, 2008, pp. 24-26).

Precisamente, é aos artistas enquanto poetas que o filósofo Henri Bergson concede o privilégio de uma percepção 'outra', poética, libertadora. Contra a nossa percepção ordinária – estreita, utilitária, prosaica – das coisas e dos seres enquanto 'objetos', irrompe e resplandece, segundo ele, a percepção "dilatada e ilimitada" própria aos artistas, cuja função é "ver e fazer-nos ver o que não percebemos naturalmente", isto é, aspectos da realidade que permaneciam virtuais e invisíveis até serem "revelados", a exemplo da imagem fotográfica que ainda não foi imersa no banho de revelação. "O poeta é este revelador"[16], afirma Bergson (2011, pp. 10-12), por ele ser, literalmente, um "distraído" – "ao invés de perceber para agir, ele percebe para perceber" (Bergson, 2011, nota 33, p. 45).

Ademais, ao relacionar os objetos da nossa percepção ordinária com a imobilidade e a imutabilidade, Bergson (2011) nos ajuda a entender melhor a natureza do sujeito, qual seja: sujeito é o completamente 'outro', isto é, o novo, o diferente: vivo, ativo, movente, mutável (de natureza temporal), autônomo, criador, indeterminado, imprevisível, surpreendente – em oposição ao objeto, isto é, o 'mesmo': fixo, estático, estável (de natureza espacial e atemporal), idêntico, invariável, mensurável, visível e previsível, representado, subjugado, passivo, morto.

Neste sentido, sujeito é o vir-a-ser, o devir, o tornar-se-outro, a exemplo do sujeito ameríndio por excelência: a Floresta Amazônica.

EPÍLOGO. LIÇÕES DE SABEDORIA AMAZÔNICA: POR UMA RELAÇÃO ÉTICA E POÉTICA COM O MUNDO

É possível combinar/articular/correlacionar cosmologias indígenas e Ecologia Histórica, na Amazônia? Articular, por exemplo, o animismo ameríndio (tudo é sujeito) com a existência de matas culturais? Sim, e o pesquisador e teórico Marcos Magalhães nos ajuda nisso. A articulação se dá, precisamente, dentro do novo conceito de "antropogênese amazônica", ou de "Amazônia antropogênica", por ele proposto (Magalhães, 2016, 2018). Como vimos, a floresta amazônica só se tornou "antropogênica" (sendo 'jardim', sem deixar de ser 'floresta'[17]) em razão de ela ter sido Sujeito para o Homem ao longo dos milênios – por ter havido entre o Homem e a Floresta uma relação face a face, ética e poética, de Sujeito para Sujeito.

O saber específico proveniente desta relação: a ecocosmologia (ou cosmoecologia) dos Povos da Floresta, com suas infinitas versões e variações, constitui uma sofisticada criação cultural (material e simbólica) e compõe um 'sistema' tão grandioso, complexo e diverso quanto a própria floresta amazônica. Para nós, este saber tem valor de sabedoria. A falência do homem ocidental, do modo ocidental de relacionar-se com o outro,

[16] O poeta como vidente e revelador do invisível. Tanto na experiência poética quanto na experiência ameríndia, ver no não humano um sujeito ou uma pessoa equivale a ultrapassar a realidade visível, exterior, e 'ver o invisível': a interioridade subjetiva ou anímica do mundo, que transparece poeticamente como rosto, fisionomia. "A adesão ao invisível, eis a poesia primeira", dizia Bachelard (1942, p. 25), e a adesão ao invisível mundo das subjetividades não humanas, eis o que aparenta a experiência ameríndia com a experiência poética.

[17] Fórmula que expressa uma verdade ecológica e ao mesmo tempo poética, uma metáfora. A metáfora, figura de linguagem poética, diz: "A é B" – havendo, por trás deste "é" metafórico, um "não é" lógico (*cf.* Ricœur, 1975, pp. 37, 312-313). Na Amazônia antropogênica, a floresta é e não é um jardim, ou é floresta e jardim ao mesmo tempo, ou é jardim, sem deixar de ser floresta. A metáfora provoca a surpresa ao criar uma "impertinência semântica", aproximando e tornando equivalentes coisas logicamente distantes (o rio e a rua, por exemplo, na canção paraense "Este rio é minha rua . . ."), e ao mesmo tempo preserva a distância lógica entre elas (pois sabemos que o rio não é a rua – ou então é rua, sem deixar de ser rio); a verdade que ela expressa não é uma verdade lógica, mas uma "verdade metafórica" (algo é A e B ao mesmo tempo), ou verdade poética – com a qual a verdade científica, algumas vezes, é capaz de concordar.

humano ou não humano (uma relação entre sujeito e objeto, violenta, autoritária, arrogante, colonialista, dominadora), exige uma alternativa radical. Essa alternativa, o Brasil a possui em grau de excelência: é um dos seus maiores tesouros. Tesouro nativo, vilipendiado desde o princípio, quando o Ocidente para cá se estendeu com violência surda e cega, com base na total negação do outro, contra a alma e o corpo indígenas. Tesouro da sabedoria ameríndia: o não humano como sujeito – uma relação ética e poética com o outro. Hoje, o Ocidente falido, espalhando a catástrofe planetária, 'reinventa' as sabedorias ancestrais por ele negadas, criando 'novas' práticas e 'novos' conceitos: sustentabilidade, agroecologia, agrofloresta, permacultura, agricultura sintrópica, ecologia profunda, teoria de Gaia etc. Não há como negar a "contemporaneidade absoluta" (Kopenawa & Albert, 2015, p. 34) dos povos originários – para usar a fórmula certeira de Eduardo Viveiros de Castro. De fato, os povos originários, os ameríndios, com sua sabedoria milenar, amazônica, florestal, sua cultura da floresta, são cada vez mais atuais e contemporâneos, cada vez mais na ordem do dia – do planeta e da humanidade.

POST-SCRIPTUM

No Brasil, país situado, como se sabe, no Extremo-Ocidente, as culturas indígenas, que resistiram e sobreviveram ao genocídio, são culturas de resistência (e de 're-existência') – como as culturas de matriz africana, suas irmãs gêmeas. Resistindo e se mantendo vivas em território próprio, elas mantêm viva a sua alteridade radical com relação ao Ocidente (ao Estado, ao Capital): algo inadmissível para o pensamento autoritário. Por isso, continua em vigor a lógica do genocídio, cujo meio e fim é a tomada das terras indígenas[18].

REFERÊNCIAS

Albert, B., & Kopenawa, D. (2003). *Yanomami, l'esprit de la forêt*. Paris: Fondation Cartier pour l'art contemporain.

Bachelard, G. (1942). *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Librairie José Corti.

Bachelard, G. (1960). *La poétique de la rêverie*. Paris: PUF.

Balée, W. (1989). Cultura na vegetação da Amazônia brasileira. In W. A. Neves (Org.), *Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas* (Coleção Eduardo Galvão, pp. 95-109). Belém: MPEG.

Bergson, H. (2011). *La perception du changement* (Coleção Quadrige Grands Textes). Paris: PUF.

Clastres, P. (2003). *A sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política*. (T. Santiago, Trad.). São Paulo: Cosac Naify.

Cunha, E. (2008). Preâmbulo. In A. Rangel. *Inferno verde* (6 ed., pp. 21-31). Manaus: Editora Valer.

Declaração de Belém+30. (2018, agosto). In *XVI Congresso da Sociedade Internacional de Etnobiologia, XII Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia, I Feira Mundial da Sociobiodiversidade, IX Feira Estadual de Ciência, Tecnologia e Inovação*. Belém: UFPA, MPEG.

Declaração de Belém. (1988, julho). In D. A. Posey & W. L. Overal (Orgs.), *Ethnobiology: implications and applications. Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology (Belém, 1988)*. Belém: MPEG.

Descola, P. (1986). *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Freud, S. (2013). *Totem e Tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos* (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

Gambini, R. (2000). *Espelho índio: a formação da alma brasileira* (2 ed.). São Paulo: Axis Mundi.

Heidegger, M. (1958). Science et méditation (A. Préau, Trad.). In *Essais et conférences* (Coleção Tel, 52, pp. 49-79). Paris: Gallimard.

[18] Em "Como conversar com um fascista", a filósofa Marcia Tiburi faz a defesa e ilustração da alteridade no Brasil de hoje. Os capítulos finais são dedicados aos povos nativos, à alteridade indígena e ao genocídio em curso. A questão fundamental, que atravessa o livro, é o tipo de relações que estabelecemos com o outro: relações sujeito-sujeito (éticas, políticas, democráticas, dialógicas, amorosas) ou relações sujeito-objeto (antiéticas, antipolíticas, autoritárias, violentas, fascistas). O projeto e a quintessência do pensamento autoritário são assim definidos: "A morte do outro – o outro não existe e se existe deve ser eliminado" (Tiburi, 2016, pp. 40, 159).

Heidegger, M. (1962). L'époque des 'conceptions du monde'. L'origine de l'œuvre d'art (W. Brokmeier, Trad.). In *Chemins qui ne mènent nulle part* (Coleção Tel, 100, p. 13, p. 99). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1968). Identité et différence. Ce qu'est et comment se détermine la *physis* (A. Préau & F. Fédier, Trads.). In *Questions I et II* (Coleção Tel, 156, p. 253, p. 471). Paris: Gallimard.

Hemingway, E. (1962). *O velho e o mar* (F. C. Ferro, Trad., 8 ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (B. Perrone-Moisés, Trad., & E. Viveiros de Castro, Pref.). São Paulo: Companhia das Letras.

Leopoldo e Silva, F. (2017). Da ética à antiética: notas para compreender a supremacia da violência. In A. Novaes (Org.). *Mutações: entre dois mundos* (pp. 93-111). São Paulo: Edições SESC.

Magalhães, M. P. (Org.). (2016). *Amazônia antropogênica*. Belém: MPEG.

Magalhães, M. P. (Org.). (2018). *A humanidade e a Amazônia: 11 mil anos de evolução histórica em Carajás*. Belém: MPEG.

Mancuso, S. & Viola, A. (2018). *L'intelligence des plantes* (R. Temperini, Trad.). Paris: Albin Michel.

Pardini, P. (2012). Natureza e cultura na paisagem amazônica: uma experiência fotográfica com ressonâncias na cosmologia ameríndia e na ecologia histórica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 7*(2), 589-603. doi: 10.1590/S1981-81222012000200017

Pinto, L. F. (2006a, agosto 1ª quinz.). Como ser amazônida: a cultura da floresta. *Jornal Pessoal*, (373), pp. 6-8.

Pinto, L. F. (2006b, junho 1ª quinz.). Eu sou amazônida. E você? [Reeditado in: *Jornal Pessoal*, (654), pp. 6-7, 2ª quinz. maio 2018]. *Jornal Pessoal*, (369), pp. 6-7.

Pozzobon, J. (2002). Iniciação. In J. Pozzobon. *Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteiras* (p. 25). Belém: EDUFPA.

Ricœur, P. (1975). *La métaphore vive*. (Points Essais, n. 347). Paris: Éditions du Seuil.

Rimbaud, A. (1984). Lettres dites du voyant. In *Poésies complètes*. (Le Livre de Poche, n. 5924, pp. 199-205). Paris: Librairie Générale Française.

Tible, J. (2013). *Marx selvagem.* São Paulo: Annablume.

Tiburi, M. (2016). *Como conversar com um fascista: reflexões sobre o cotidiano autoritário brasileiro*. (5 ed.) Rio de Janeiro: Record.

Todorov, T. (2011). *A Conquista da América: a questão do outro* (B. Perrone-Moisés, Trad., 4. ed.). São Paulo: Martins Fontes.

Viveiros de Castro, E. (2005). O perspectivismo ameríndio ou a natureza em pessoa. *Ciência & Ambiente,* (31), pp. 123-132.

Viveiros de Castro, E. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo,* (14/15), pp. 319-338. Recuperado de http://www.journals.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50120/55708

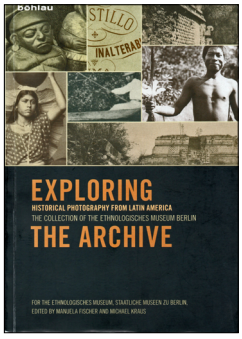
Zent, S., & Zent, E. (2012). Jodï horticultural belief, knowledge and practice: incipient or integral cultivation? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 7*(2), 293-338. doi: 10.1590/S1981-81222012000200003

Resenha

Fotografias históricas da América Latina

Historical photography from Latin America

Por **Peter Schröder**
Universidade Federal de Pernambuco
Recife, Pernambuco, Brasil
(pschroder@uol.com.br)



Fischer, M., & Kraus, M. (2015). *Exploring the archive: historical photography from Latin America* (The Collection of the Ethnologisches Museum Berlin). Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag.

Arquivos não costumam ser os 'campos' mais procurados por antropólogos, mas, hoje, não seria considerado como incomum um estudo antropológico ser baseado principalmente em materiais arquivísticos. Isso também vale para trabalhos que analisam fotografias históricas para extrair delas informações etnográficas. Além disso, consolidou-se, nas últimas décadas, um *corpus* bibliográfico sobre os aspectos teóricos e metodológicos de pesquisas feitas por meio de materiais textuais e visuais arquivados. Desse modo, o que atualmente provoca mais curiosidade é saber quais tesouros determinados arquivos guardam e como eles podem ser aproveitados para a pesquisa antropológica. Essa curiosidade é atendida com plena satisfação pelo livro de Fischer e Kraus (2015), ora resenhado.

A obra trata de um compêndio de fotografias históricas da América Latina presente no *Ethnologisches Museum*, de Berlim, cujas coleções etnográficas ficarão expostas, a partir do final de 2020, no *Humboldt Forum*, no centro da cidade, enquanto os depósitos, com os cerca de 500.000 objetos, e os arquivos, com as 285.000 fotografias etnográficas, por enquanto, continuarão no bairro de Dahlem. A impressionante abundância de materiais do museu, inaugurado em 1873, deve-se, em sua fase inicial, ao colecionismo ávido de Adolf Bastian (1826-1905), um dos fundadores e primeiro diretor da instituição. No decorrer do tempo, o conjunto de fotografias do museu cresceu consideravelmente, seja por doações, seja por aquisições; no entanto, as coleções mais valiosas resultaram de pesquisas financiadas pelo próprio museu. Como explicam os organizadores desta obra, é impossível descobrir um denominador comum da qualidade e da composição das coleções, de modo que sua característica principal seja a heterogeneidade, seja em termos gerais, seja no que concerne às coleções específicas.

As coleções apresentadas e analisadas no livro não representam a totalidade das fotografias sobre a América Latina presentes no *Ethnologisches Museum*, sendo, no entanto, uma seleção daquelas que têm suas origens em duas instituições estreitamente relacionadas: a *Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* (BGAEU; Sociedade Berlinense de Antropologia [Física], Etnologia e Pré-História), fundada em 1869, e o *Königliches Museum für Völkerkunde* (Museu Real de Etnologia), fundado em 1873 e antecessor do atual museu.

A publicação deste livro foi estimulada por um projeto de pesquisa, financiado pela *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG; Sociedade Alemã de Pesquisa), que possibilitou digitalizar cerca de 6.500 fotos com temas latino-americanos e mostrar uma parte do acervo em uma exposição do museu, realizada entre 2013 e 2014. Os artigos que compõem a obra apresentam numerosos detalhes sobre os contextos das coleções: sua composição e aquisição; a história das fotos antes de serem integradas no acervo do

Schröder, P. (2020). Fotografias históricas da América Latina. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *15*(1), e20200010. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0010

CC BY

museu; as intenções dos fotógrafos; e as histórias sobre sua conservação, organização e catalogação.

A sequência dos 17 artigos da coletânea não é apresentada em partes identificáveis no sumário, mas a excelente introdução de Michael Kraus chama a atenção para uma série de conjuntos temáticos, segundo os quais os artigos foram organizados: políticas de aquisição, gerenciamento das coleções e conservação; coleta de objetos arqueológicos no Peru do século XIX e o comércio de antiguidades; a produção de imagens para os veículos midiáticos de grande circulação na segunda metade do século XIX e no início do século XX; a comercialização de fotografias com temas etnográficos e arqueológicos; fotografias de viajantes e pesquisadores nas terras baixas da América do Sul; as relações entre os museus etnológicos de Berlim e Gotemburgo; e os contextos políticos da produção de fotografias.

Uma descrição e avaliação individual de todos os artigos extrapolaria o espaço de uma resenha, mas é possível garantir aos leitores que todos merecem ser destacados. Para os leitores mais interessados na etnologia indígena do Brasil, há quatro artigos muito bem escritos. Andreas Valentin apresenta a coleção fotográfica Kroehle-Hübner, chamando a atenção para as diversas qualidades das fotografias produzidas por George Hübner (1862-1935) nas várias fases de sua vida. Por sua vez, o texto de Paul Hempel, sobre Paul Ehrenreich (1855-1914) como fotógrafo durante a segunda expedição etnográfica alemã ao alto Xingu (1887-1888), explicita a relação entre fotografia e teoria etnológica na obra do etnólogo e como os padrões contemporâneos de pesquisa de campo influenciaram os tipos de fotos. O uso da fotografia como instrumento de pesquisa teria sido, de acordo com a interpretação de Hempel, o prenúncio de uma mudança de estilos entre a geração de Karl von den Steinen e aquela de Ehrenreich.

O artigo de Michael Kraus sobre as fotografias etnográficas de Wilhelm Kissenberth (1878-1944) é particularmente interessante por causa de suas interpretações cautelosas e sensíveis, já que a expedição de Kissenberth, a mais cara financiada pelo museu na época, é conhecida como um grande fracasso. Mas os fracassos na vida acadêmica também podem gerar estímulos incomuns para trabalhos científicos, como se sabe no Brasil, ao mais tardar, desde a publicação da biografia do historiador Rüdiger Bilden (Pallares-Burke, 2012). Kraus analisa as fotos de Kissenberth em comparação com as informações sobre a expedição, chegando à conclusão de que as tensões de sua realização também encontraram expressão no material imagético produzido. Outro texto muito interessante é o artigo de Federico Bossert e Diego Villar sobre Max Schmidt (1874-1950) como fotógrafo, mas é uma pena que os autores escreveram pouco sobre as fotografias de Schmidt, enquanto a maioria do artigo trata de vida, obra e personalidade do etnólogo.

O artigo de Margrit Prussat sobre as fotografias para *cartes de visite* com motivos sul-americanos, como um gênero visual particular, também faz parte das contribuições que merecem ser destacadas. Trata-se de um tipo de *souvenirs* de outra época, com função social, mas será que eles têm importância para estudos etnográficos? Segundo a autora, sim, porque as imagens permitem tirar conclusões sobre seus produtores, suas intenções e sobre as referências locais dos retratados e, desse modo, é possível estudá-las segundo vários pontos de vista. Prussat faz questão de sublinhar que, entre as fotografias *cartes de visite* do museu, não se encontra nenhuma com tema antropométrico, mas que predomina a categoria do *native portrait*. Na contribuição de Hinnerk Onken, o autor discute os contextos históricos, culturais e ideológicos das grandes coleções de cartões postais com temas latino-americanos no museu e, com base em uma abordagem pós-colonial, explicita os estereótipos, as ideologias e as imaginações contemporâneos perceptíveis nas imagens. E Frank Stephan Kohl escreveu, em seu artigo sobre as primeiras fotografias comercializadas do alto Amazonas, por que apenas determinados motivos foram incorporados nas coleções do museu, o que permitiria lançar um olhar sobre a construção imagética da América Latina na época.

Manuela Fischer escreveu um dos artigos que desperta mais curiosidade, embora não se trate de um

tema antropológico clássico. Ela versa sobre a tentativa fracassada de estabelecer a colônia *Nueva Germania* no Paraguai, uma experimentação pré-nazista pautada na ideia de criar uma comunidade 'puramente germânica' na América do Sul, sob a liderança de Bernhard Förster (1843-1889), casado com Elisabeth Förster-Nietzsche, irmã do filósofo Friedrich Nietzsche. O artigo se baseia no relato, publicado em 1889, de um ex-colono arrependido.

A coletânea resenhada representa uma riquíssima fonte de informações. O trabalho editorial é impecável, de modo que a leitura é muito prazerosa e estimuladora. Além dos textos, há um elevado número de fotos e outras imagens em excelente qualidade. Toda a riqueza das coleções fotográficas do *Ethnologisches Museum* pode ser consultada e pesquisada em detalhes em SMB-digital (n.d.). Listas de grupos étnicos identificados nas fotos e de fotógrafos, estúdios fotográficos e distribuidores de fotos podem ser consultadas nas páginas 39-42 da introdução de Michael Kraus. Em resumo, trata-se de uma excelente publicação, cuja leitura pode ser recomendada enfaticamente a todas as pessoas que se interessam por coleções fotográficas e o que elas revelam.

REFERÊNCIAS

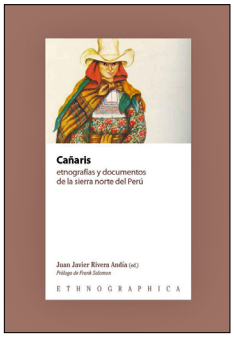
Pallares-Burke, M. L. G. (2012). *O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora Unesp.

SMB-digital. (n.d.). *Online-Datenbank der Sammlungen*. Recuperado de http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus

Quando eles registram, escrevem e publicam: o antropólogo como editor

When they register, write, and publish: the anthropologist as editor

Por Felipe Vander Velden
Universidade Federal de São Carlos.
São Carlos, São Paulo, Brasil
(felipevelden@yahoo.com.br)



Rivera Andía, J. J. (Ed.). (2018). *Cañaris: etnografías y documentos de la sierra norte del Perú* (Colección Ethnographica). Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur. ISBN: 978-987-4474-14-18.

Em sua etnografia dos seres-terra (*earth beings*) nos Andes meridionais do Peru, De la Cadena (2015) menciona e discute longamente – fazendo um uso etnográfico inovador, ainda que não descreva detalhadamente seu conteúdo – uma caixa contendo mais de quatrocentos documentos escritos guardados, ao longo de anos, por Mariano Turpo, um de seus principais informantes. A caixa, que ela chama de o arquivo de Mariano (*Mariano's archive*), continha um conjunto heteróclito de papéis, que documentavam a história pessoal de Mariano, mas também seu entrelaçamento com as lutas sociais nas quais os camponeses desta região do país haviam se envolvido entre as décadas de 1920 e 1970. Com isso, entre outras coisas, o arquivo de Mariano – como, talvez, todo arquivo indígena ou toda coleção documental não controlada pelo estado –, mais do que depósito de memória, constituía, segundo a autora, uma forma de luta contra os poderes estatais, contra a expropriação e o apagamento, e, sobretudo, contra modelos dominantes – *all too human* – de se fazer política.

Pode-se dizer que "*Cañaris: etnografías y documentos de la sierra norte del Perú*", editado pelo andinista peruano Juan Javier Rivera Andía, é uma espécie de versão publicada de um arquivo como o de Mariano: uma "heterodoxa antologia"[1], tal como definido pelo autor/organizador, trabalho que resulta na compilação e análise de um conjunto heteróclito de documentos – crônicas, panfletos, desenhos, canções, memórias, revistas, cores e sons – acerca de uma região pouco conhecida antropologicamente do norte do Peru, a região Cañaris, na sierra de Lambayeque, próxima à fronteira com o vizinho Equador. Resulta dessa coleção um interessantíssimo exercício antropológico, em que se cruzam a atividade do cientista social não tanto como analista sob controle permanente do texto, mas como editor, aquele que possibilita que as vozes e os pontos de vista dos outros, nossos interlocutores, possam ser efetivamente ouvidos (ou melhor, lidos) diretamente ou através de uma mediação o mais reduzida possível. É assim que Rivera Andía (2018), a seu modo, aplica as lições do projeto decolonizante da antropologia pós-modernista dos anos de 1980. Não por meio de estratégias textuais, por vezes confusas, ou discussões sobre se a autoria pode ser resolvida nas capas de livros e nos agradecimentos em artigos (Clifford, 1998), mas através de uma abordagem,

[1] Optei por traduzir para o português os curtos trechos da obra que cito aqui. Deve-se dizer que o livro exige bastante de seu leitor, uma vez que, embora a maior parte seja escrita em espanhol, traz um artigo em inglês e outro em francês, além de vários trechos na língua quechua local.

Vander Velden, F. (2020). Quando eles registram, escrevem e publicam: o antropólogo como editor. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20190089. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0089

CC BY

diríamos, "museológica", em que vários materiais distintos são ajuntados por uma certa narrativa que lhes dá coerência, ainda que não necessariamente se interponha ao nosso contato com os materiais propriamente ditos – estes que conformam a intenção interpretativa, reflexiva e crítica, que já não é mais monopólio do cientista. Estes materiais podem, todavia, combinar-se com a narrativa explicativa antropológica, e é dessa maneira que "*Cañaris: etnografías y documentos de la sierra norte del Perú*" está habilmente organizado em duas seções: a primeira delas contendo textos inéditos, produzidos na região em tela; a segunda agregando uma série de ensaios etnográficos contemporâneos escritos por investigadores profissionais a respeito da mesma zona.

É preciso, entretanto, ressaltar: trata-se de uma "museologia" contemporânea, que atenta para o cotidiano das pessoas comuns – que, para antropólogos, nunca são, obviamente, comuns (constituindo sua "tradição") – e se interessa por coisas aparentemente banais da vida desses indivíduos (cadernos manuscritos, folhetos que divulgam festas, revistas escolares, textos mimeografados ou impressos, livros esquecidos). E é preciso destacar, ainda, que a antropologia está ali, seja nas análises etnográficas da segunda seção, seja nos materiais compilados na primeira seção – que constituem, talvez, a grande inovação proposta neste trabalho – e que são produtos das análises da gente da serra de Lambayeque sobre ela mesma. "Narrações outras", sugere o editor, ao discutir as dificuldades que antropólogos usualmente demonstram com a oralidade materializada na escrita – uma "contaminação" daquela por esta – e na sua publicação.

É isso que permite a Frank Salomon, no prefácio ao livro, afirmar que o leitor tem, diante de si, um conjunto de "auto-etnografias", que autorizam conhecer "a formulação de auto-imagens da coletividade" (Rivera Andía, 2018, p. 12). Neste caso, mais do que os frequentemente relatados "informantes privilegiados" – aqueles perspicazes filósofos (nativos) da vida (nativa) que muitos etnógrafos relatam encontrar em campo – Rivera Andía (2018) nos proporciona o contato com formas escritas (e, às vezes, publicadas) do que poderíamos denominar de "antropologias nativas" ou "populares", as quais, com toda certeza, constituem parte riquíssima do que se denomina a cultura andina desta parte do Peru – e que são descritas pelo trabalho crítico e analítico combinado entre antropólogos profissionais e "amadores". Talvez seja esta cultura do "homem simples", nos termos de Martins (2008), ou daquilo que Geertz (2001) denominou de "sistema cultural do senso comum" – "nem indígenas, nem científicos", tal qual os mestiços da serra de Lambayeque que escrevem em "*Cañaris: etnografías y documentos de la sierra norte del Perú*", alertando para o valor dessas autoetnografias escritas espontaneamente, a meio caminho entre a "palavra nativa e a escritura antropológica" (Rivera Andía, 2018, p. 19), para o conhecimento antropológico de um povo, de uma comunidade, de uma região e, até mesmo, de um país.

A primeira seção da obra, como dito, traz, depois de uma introdução do compilador, uma seleção de oito textos inéditos (manuscritos ou impressos) referentes à região Cañaris. Esta parte primeira aborda, principalmente, a história da região Cañaris e aspectos variados da religiosidade, de seu folclore, de sua arte (especialmente música e instrumentos musicais, poesia e danças) e de várias iniciativas locais e regionais relacionadas à educação, à cultura, às obras públicas, ao relacionamento com as cidades costeiras e ao desenvolvimento geral desta zona do norte do Peru – tudo, é sempre bom frisar, segundo a perspectiva dos próprios atores locais, que redigem os textos reunidos neste livro. Nesses vislumbres da vida cotidiana, da política, da religião, da história e da cultura locais – que chamam a atenção pelo nível de detalhamento e da preocupação com o registro acurado de nomes, posições sociais, lugares e datas –, é possível ter uma ideia acerca dos interesses destas pessoas (só aparentemente) comuns das pequenas cidades e povoados da serra de Lambayeque e região. Fornecem, assim, um panorama recheado "[d]aquilo que o homem comum pensa quando

livre das sofisticações vaidosas dos estudiosos" (Geertz, 2001, p. 116). É digna de nota a preocupação desses textos, às vezes expressa, literalmente, com a preservação desses conhecimentos e informações: tais escritos buscam funcionar como ferramentas contra o esquecimento tanto cultural quanto político e socioeconômico desta parte do norte do Peru.

Este foco na conservação da cultura e das tradições locais conecta a primeira à segunda parte do livro, que agrega oito pequenos ensaios etnográficos, também inéditos, descritos pelo editor como "etnografias mínimas". Esta seção reúne discussões empreendidas por autores locais e de outras regiões do Peru, e mesmo de fora do país (Canadá e Bélgica), e que se caracterizam não apenas por retomarem, analiticamente, vários dos assuntos abordados pelos documentos da primeira seção, mas, sobretudo, por apresentarem foco – bastante ressaltado na apresentação – em práticas sociais e eventos rituais restritos à região Cañaris ou nunca antes registrados, estudados ou publicados. Trata-se, desse modo, de fazer compor estas etnografias com os documentos reproduzidos na parte anterior do livro, na forma daquela "narrativa" analítica, que amarra e confere sentidos novos aos "materiais" reunidos nesta coleção – neste baú – de costumes, ritos, mitos, músicas e saberes cañarenses. Os ensaios desta parte versam sobre distintos elementos artísticos (com foco, novamente, nas danças, nos ritmos e instrumentos musicais, e nos ritos e festivais, especialmente o grande Inkawasi Takin, da gênese do qual se oferece uma detalhada reconstituição) e simbólico-rituais (o enforcamento do diabo, a doença conhecida como susto, a bruxa conhecida como Aĉakay, personagem de histórias muito populares) da cultura regional da serra norte, sempre ressaltando a importância da coleta de vários apontamentos etnográficos raros, cujos registros são, neste livro, publicados pela primeira vez.

A fusão de ambas as seções, então, acaba por redesenhar a dicotomia entre "documentos" e "etnografias" – ainda que os dois tipos de escritos estejam apartados nas duas partes do livro – e de aproximar a antropologia profissional das antropologias feitas "em casa", para usar a imagem com a qual Lévi-Strauss (1997) diferencia os modelos nativos daqueles analíticos, dando a esses modelos nativos, manuscritos ou publicados, o devido respeito como estratégias locais de superação de uma invisibilidade imposta tanto pelos centros de poder estatais como pela própria academia. Trata-se, afinal, de colocar os esforços analíticos de comunidades indígenas em pé de igualdade com o discurso antropológico – e se nós, antropólogos, lutamos ao lado desses grupos contra os vários desígnios do capital, faremo-lo, daqui em diante, não só por meio da usual tradução, mas também, e talvez principalmente, por meio da compilação e da divulgação, esforço empreendido por Juan Javier Rivera Andía neste belo trabalho.

É por isso que minar esta oposição entre o discurso nativo e o (meta)discurso antropológico torna-se um ato político: o do reconhecimento de que todos são capazes, por diversas formas, de produzir reflexões críticas e informadas sobre suas condições e sobre as condições dos outros. E todos são capazes de expressar a percepção das igualdades e das diferenças – o que se torna crucial, tem razão Rivera Andía (2018), em sociedades brutalmente desiguais, como é o caso da peruana e, igualmente, da brasileira. Desafiam-se, assim, as "antropologias hegemônicas", que não são apenas aquelas do norte, europeias ou estadunidenses, mas igualmente aquelas produzidas nos centros de poder regional e intelectual, seja em Lima, seja no Rio de Janeiro.

A comunidade antropológica brasileira ainda tem, lamentavelmente, pouca condição de avaliar a importância dos estudos reunidos neste livro para o conhecimento etnográfico desta porção norte do Peru, onde há poucos estudos, em comparação com o sul andino, centro do antigo poder incaico e foco da maioria das investigações (e do que se sabe a respeito dos Andes aqui nas terras baixas). No entanto, podemos compreender – e (por que não?) atender – a convocação para que os materiais aqui apresentados tomem parte na "reflexão sobre as

sociedades andinas" e, de modo mais amplo, "nos debates em torno dos povos indígenas sul-americanos" (Rivera Andía, 2018, p. 31).

Oxalá este estudo-compilação de Juan Javier Rivera Andía inspire trabalhos semelhantes do lado de cá dos Andes: entre antropólogas e antropólogos brasileiros que, superando a falsa oposição entre uma oralidade verdadeira e uma escrita enganadora, possam também colecionar e analisar os escritos de seus interlocutores, as reflexões – manuscritas, mimeografadas, impressas, xerocadas, publicadas, desenhadas – daqueles (e por aqueles) de quem pretendem aprender os modos de vida e, sobretudo, de autopercepção. Que muitos arquivos como os de Mariano Turpo, e como este, ele próprio em papel, sobre Cañaris possam ser, então, descobertos e seus documentos investigados, permitindo alcançar dimensões cada vez mais sofisticadas das culturas e tradições dos outros – e, especialmente, das lutas dos outros contra a exploração e o esquecimento –, mesmo que expressas com uma tecnologia, a escrita, feita à mão ou à máquina, que julgamos erroneamente toda nossa.

REFERÊNCIAS

Clifford, J. (1998). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ.

De La Cadena, M. (2015). *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.

Geertz, C. (2001). *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.

Lévi-Strauss, C. (1997). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.

Martins, J. S. (2008). *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. São Paulo: Contexto.

Teses e Dissertações

A aplicação da geoquímica e da micromorfologia na detecção de solos antrópicos em assentamentos ceramistas Uru na bacia do rio Araguaia, Goiás, Brasil

Jordana Batista Barbosa
jordana.barbosa@usp.br
Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Arqueologia
Museu de Arqueologia e Etnologia/Universidade de São Paulo
São Paulo (SP), 2019

Relatos de viajantes e fontes etno-históricas dos séculos XVIII e XIX indicam vários aldeamentos indígenas às margens do rio Araguaia e de seus afluentes. Pesquisas arqueológicas registraram aldeias de agricultores cujos materiais cerâmicos destacam-se por ocorrer predominantemente em superfície junto à presença de solos enegrecidos. Em razão disso, foram realizadas pesquisas nos sítios arqueológicos Cangas I e Lago Rico (Goiás), utilizando-se as técnicas da geoquímica, da arqueometria e da micromorfologia de solos, com objetivo de identificar os solos antrópicos em assentamentos pré-coloniais ceramistas. O ambiente é uma variável extremamente importante quando se trata de fenômenos químicos. Os resultados obtidos a partir do uso destas técnicas analíticas comprovam que o sítio Cangas I se trata do assentamento mais antigo com características de ocupação fixa, sendo identificado pelos depósitos antrópicos, como presença de fragmentos ósseos e estruturas de fogueira, enquanto o sítio Lago Rico estaria sendo ocupado ao mesmo tempo como um acampamento de mobilidade sazonal. Em relação à morfologia dos assentamentos, o sítio Cangas I se assemelha aos sítios filiados à fase Aruanã, que possui forma linear, enquanto o sítio Lago Rico apresenta duas áreas de concentração circular, que se assemelham às fases Itapirapuã, Uru e Jaupaci. Os dados etnográficos sugerem que estes assentamentos estavam sendo ocupados por grupos indígenas Karajá, Bororo e Kayapó.

A application of geochemistry and micromorphology in the detection of anthropic soils in Uru ceramist settlements in the Araguaia River Basin, Goiás, Brazil

Jordana Batista Barbosa
jordana.barbosa@usp.br
Master Dissertation
Postgraduate Program in Archeology
Museum of Archeology and Ethnology/University of Sao Paulo
São Paulo (SP) – Brazil, 2019

The databases and ethno-historical sources of the eighteenth and nineteenth centuries indicate the indigenous settlements on the banks of the Araguaia River and its tributaries. Archaeological studies have recorded farmer villages whose ceramic materials stand out because they are predominantly on the surface along with the presence of blackened soils. Therefore, researches in Cangas I and Lago Rico sites (Goiás) were performed using the geochemical, archaeometrical and micromorphological analysis, in order to identify anthropic soils in precolonial ceramist settlements. Environment is an extremely important variable when it comes to chemical effects. The results obtained from the use of the analytical techniques proved that the Cangas I site has been the oldest settlement with characteristic of permanent occupation as identified by the anthropic deposits, as the presence of bone fragments and hearths. Meanwhile, Lago Rico site would have been occupied at the same time as a seasonal camp. In relation to the morphology of the settlements, the Cangas site resembles the lineares sites affiliated to the Aruanã phase, whereas Lago Rico site presents two areas of circular concentration, which resemble the Itapirapuã, Uru and Jaupaci phases. Ethnographic data suggest that the settlements had been occupied by Karajá, Bororo and Kayapó indigenous groups.

Barbosa, J. B. (2020). A aplicação da geoquímica e da micromorfologia na detecção de solos antrópicos em assentamentos ceramistas Uru na bacia do rio Araguaia, Goiás, Brasil. Resumo de Dissertação de Mestrado. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(1), e20190148.

CC BY

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Objetivos e política editorial

O **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** tem como missão publicar trabalhos originais em arqueologia, história, antropologia, linguística indígena e disciplinas correlatas. A revista não aceita resumos expandidos, textos na forma de relatório e nem trabalhos previamente publicados em anais, CDs ou outros suportes de acesso público. O Boletim recebe contribuições somente em formato digital. A revista aceita colaborações em português, espanhol, inglês e francês para as seguintes seções:

Artigos Científicos – textos analíticos originais, resultantes de pesquisas com contribuição efetiva para o avanço do conhecimento. De 15 até 30 laudas.

Artigos de Revisão – textos analíticos ou ensaísticos originais, com revisão bibliográfica ou teórica de determinado assunto ou tema. De 15 até 30 laudas.

Notas de Pesquisa – relato preliminar mais curto que um artigo, sobre observações de campo, dificuldades e progressos de pesquisa em andamento, enfatizando hipóteses, comentando fontes, resultados parciais, métodos e técnicas utilizados. Até 15 laudas.

Memória – seção que se destina à divulgação de acervos ou seus componentes que tenham relevância para a pesquisa científica; de documentos transcritos parcial ou integralmente, acompanhados de texto introdutório; e de ensaios biográficos, incluindo obituário ou memórias pessoais. Até 20 laudas.

Debate – ensaios críticos sobre temas da atualidade. Até 15 laudas.

Resenhas Bibliográficas – texto descritivo e/ou crítico de obras publicadas na forma impressa ou eletrônica. Até cinco laudas.

Teses e Dissertações – descrição sucinta, sem bibliografia, de dissertações de mestrado, teses de doutorado e livre-docência. Uma lauda. O **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** publica resumos de teses e dissertações, mas não publica capítulos de teses ou de dissertações. Entendida a necessidade e o interesse acadêmico na divulgação de resultados oriundos da formação em nível de pós-graduação, recomenda-se, para esses casos, a produção de artigo científico com texto distinto do original, dando ênfase ao que se destaca na pesquisa da tese ou dissertação e com uso de citação direta onde adequado.

Apresentação de artigos

O Boletim recebe contribuições somente em formato digital. Os arquivos digitais dos artigos devem ser submetidos *online* na plataforma *ScholarOne* via o *site* da revista <http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas> ou diretamente via o *link* <https://mc04.manuscriptcentral. com/bgoeldi-scielo>, fornecendo obrigatoriamente as informações solicitadas pela plataforma.

Antes de enviar seu trabalho, verifique se foram cumpridas as normas acima. Disso depende o início do processo editorial.

Cadastramento

O(s) autor(es) deve(m) realizar o cadastro (*Login*/Senha), criando uma conta pessoal na plataforma *online*, na seção "CRIAR UMA CONTA", e preencher corretamente o perfil. O cadastramento/criação de uma conta precisa ser feito somente uma vez. Após isso, a conta deve ser usada para todas as submissões de trabalhos, revisões e pareceres.

Ao submeter o artigo, é necessário que todos os autores realizem cadastro na base de identificação acadêmica internacional ORCID, disponível em http://orcid.org/. O cadastro é necessário para autores e coautores.

Encaminhamento

Para submeter um novo trabalho, o autor precisa fazer o *login* na plataforma *online* e clicar em "AUTOR". Após realizar este passo, o autor deve buscar a janela "PAINEL AUTOR" e iniciar o processo de submissão através do *link* "INICIAR NOVA SUBMISSÃO", no qual deverá realizar os sete passos:

- **Etapa 1: Tipo, título e resumo**
    - º Escolher o tipo de trabalho (artigo, resenha etc.).
    - º Preencher o título do trabalho.
    - º Fornecer o resumo.

- **Etapa 2: Carregamento de arquivos**
    - º Fazer o upload do(s) arquivo(s).

    (Pelo menos um dos arquivos deve representar o documento pricipal).

- **Etapa 3: Atributos**
    - º Acrescentar palavras-chave (3 até 6).

- **Etapa 4: Autores e instituições**
    - º Especificar se o submissor é o próprio autor ou se é um terceiro.
    - º Especificar autor de correspondência.
    - º Fornecer a contribuição do CRediT.

- **Etapa 5: Avaliadores**
    - º Especificar revisores da sua preferência e/ou aqueles que gostaria de evitar.

- **Etapa 6: Detalhes e comentários**
    - º Especificar quem financiou a pesquisa.
    - º Declarar que o trabalho foi submetido exlusivamente para o Boletim e ainda não foi publicado.
    - º Declarar que o trabalho está conforme as normas éticas da disciplina.
    - º Afirmar que os arquivos submetidos estão completamente anônimos, para possibilitar avaliação por pares.
    - º Declarar se há conflito de interesse. No caso de haver, especificar.

- **Etapa 7: Avaliar e submeter**
    - º Verificar se todas as informações e arquivos estão completas, visualizar a prova em PDF e concluir a submissão, clicando em "SUBMETER".

A revista possui um Conselho Científico. Os trabalhos submetidos são primeiramente avaliados pelo Editor ou por um dos Editores Associados. O Editor reserva-se o direito de sugerir alterações nos trabalhos recebidos ou devolvê-los, caso não estejam de acordo com os critérios exigidos para publicação.

Uma vez aceitos, os artigos seguem para avaliação dos pares (*peer-review*). Os artigos são analisados por dois especialistas, no mínimo, que não integram a Comissão Editorial e emitem pareceres independentes. Caso haja discordância entre os pareceres, o trabalho é submetido a outro(s) especialista(s). Caso mudanças ou correções sejam recomendadas, o trabalho é devolvido ao(s) autor(es), que terão um prazo de 30 dias para elaborar nova versão.

Após a aprovação, os trabalhos são publicados por ordem de chegada. O Editor Científico também pode determinar o momento mais oportuno.

A publicação implica cessão integral dos direitos autorais do trabalho à revista. A declaração para a cessão de direitos autorais é enviada pela secretaria por email ao autor de correspondência, após a aceitação do artigo para publicação. O documento deve ser assinado por todos os autores.

Preparação de originais

Todas as submissões devem ser enviadas por meio da plataforma de submissão *online* ***ScholarOne.***

Os originais devem ser enviados

1. Em Word, com fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha 1,5, em laudas sequencialmente numeradas. Os trabalhos de linguística indígena devem utilizar fonte compatível com o padrão Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, Déjà Vu, Tahoma e outras que incluam todos os símbolos fonéticos da IPA. Times New Roman é preferível, mas inclui IPA em Unicode somente a partir das últimas edições de Windows. **Nunca** improvisar símbolos do IPA usando letras comuns com tachamento (imitando ~~ɨ~~, ~~ʉ~~ etc.).
2. Da primeira página, devem constar:
   a. título (no idioma do texto e em inglês);
   b. resumo;
   c. *abstract*;
   d. palavras-chave e *keywords*.
3. Os originais não podem incluir o(s) nome(s) do(s) autor(es) e nem agradecimentos.
4. Deve-se destacar termos ou expressões por meio de aspas simples.
5. Apenas termos científicos latinizados e palavras em língua estrangeira devem constar em itálico.
6. Os artigos deverão seguir as recomendações da *APA 6th Edition - Citation Guide* para uso e apresentação de citações e de referências.
7. Tabelas devem ser digitadas em Word, sequencialmente numeradas, com legendas claras.
8. Todas as figuras (ilustrações, gráficos, imagens, diagramas etc) devem ser apresentadas em páginas separadas e numeradas, com as respectivas legendas, e submetidas na plataforma *online* em arquivos à parte. Devem ter resolução mínima de 300 dpi e tamanho mínimo de 1.500 pixels, em formato JPEG ou TIFF, obedecendo, se possível, as proporções do formato de página do Boletim, nos limites de 16,5 cm de largura e 20 cm de altura (para uso em duas colunas) ou 8 cm de largura e 20 cm de altura (para uso em uma coluna). As informações de texto presentes nas figuras, caso possuam, devem estar em fonte Arial, com tamanho entre 7 e 10 pts .
9. Figuras feitas em programas vetoriais podem ser enviadas, preferencialmente, em formato aberto, na extensão .cdr (X5 ou inferior), .eps ou .ai (CS5 ou inferior).
10. O texto do artigo deve, obrigatoriamente, fazer referência a todas as tabelas, gráficos e ilustrações.
11. Seções e subseções no texto não podem ser numeradas.
12. Somente numeração de páginas e notas de rodapé devem ser automáticas. Textos contendo numeração automatizada de seções, parágrafos, figuras, exemplos, ou outros processos automatizados, como referenciação e compilação de lista de referências, não serão aceitos.

13. Observar cuidadosamente as regras de nomenclatura científica, assim como abreviaturas e convenções adotadas em disciplinas especializadas.
14. Notas de rodapé devem ser numeradas em algarismos arábicos e utilizadas apenas quando imprescindíveis, nunca como referências.
15. Citações e referências a autores no decorrer do texto devem subordinar-se à seguinte forma: sobrenome do autor (não em caixa alta), ano, página(s). Exemplos: (Goeldi, 1897, p. 10); Goeldi (1897, p. 10).
16. Todas as obras citadas ao longo do texto devem estar corretamente referenciadas ao final do artigo, e todas as referências no final do artigo devem ser citadas no texto.

Estrutura básica dos trabalhos

1. **Título** – No idioma do texto e em inglês (quando este não for o idioma do texto). Deve ser escrito em caixa baixa, em negrito, centralizado na página.
2. **Resumo e *Abstract*** – Texto em um único parágrafo, verbo na voz ativa e terceira pessoa do singular, ressaltando os objetivos, método, resultados e conclusões do trabalho, com no mínimo 100 palavras e, no máximo, 200, no idioma do texto (Resumo) e em inglês (*Abstract*). A versão para o inglês deverá ser feita ou corrigida por um falante nativo (preferivelmente um colega da área), o que é de responsabilidade do(s) autor(es).
3. **Palavras-chave e *Keywords*** – Três a seis palavras que identifiquem os temas do trabalho, para fins de indexação em bases de dados.
4. **Texto** – Deve ser composto de seções NÃO numeradas e, sempre que possível, com introdução, marco teórico, desenvolvimento, conclusão e referências . Evitar parágrafos e frases muito longos. Optar pela voz passiva, evitando o uso da primeira pessoa do singular e do plural ao longo do texto. Siglas devem inicialmente ser escritas por extenso. Exemplo: "A Universidade Federal do Pará (UFPA) prepara novo vestibular". Citações com menos de 40 palavras devem estar dentro do parágrafo e entre aspas duplas ("); citações com 40 ou mais palavras devem ser destacadas do texto, com recuo de 1,3 cm da margem esquerda, com fonte menor e, conforme o exemplo a seguir:

   > Com efeito, a habitação em cidades é essencialmente antinatural, associa-se a manifestações do espírito e da vontade, na medida em que se opõem à natureza. Para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram. Max Weber mostra admiravelmente como a fundação de cidades representou para o Oriente Próximo e particularmente para o mundo helenístico e para a Roma imperial, o meio específico de criação de órgãos locais de poder, acrescentando que o mesmo fenômeno se encontra na China, onde ainda durante o século passado, a subjugação das tribos Miaotse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p. 61).

5. **Agradecimentos** – Devem ser sucintos: créditos de financiamento; vinculação a programas de pós-graduação e/ou projetos de pesquisa; agradecimentos pessoais e institucionais. Nomes de pessoas e instituições devem ser escritos por extenso, explicando o motivo do agradecimento. Note que a primeira versão submetida é para avaliação anônima e deve estar sem agradecimentos.
6. **Referências** – Devem ser listadas ao final do trabalho, em ordem alfabética, de acordo com o sobrenome do primeiro autor. No caso de mais de uma referência de um mesmo autor, usar ordem cronológica, do trabalho mais antigo ao mais recente. Todas as referências devem seguir as recomendações da ***APA 6th Edition - Citation Guide*.** Deve-se evitar o uso indevido de letras maiúsculas nos títulos de artigos ou de livros. Somente nomes próprios, substantivos alemães e as palavras de conteúdo de títulos de revistas e de séries devem começar por uma letra maiúscula.

Obs: A utilização correta das normas referentes à elaboração de referências e o uso adequado das novas regras de ortografia da Língua Portuguesa nos artigos e demais documentos encaminhados à revista são de responsabilidade dos autores. A seguinte lista mostra vários exemplos de referências nas suas categorias diferentes:

Livro

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2 ed.). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
Citação no texto: Veríssimo (1906) ou (Veríssimo, 1906)

Vidal, W. N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica - organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3 ed.). Viçosa: UFV.
Citação no texto: Vidal e Vidal (1986) ou (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Heidelberg: Verlag Regionalkultur.
Citação no texto: Wieczorek et al. (2012) ou (Wieczorek et al., 2012)

Capítulo de livro

Zaccara, M. (2017). Mulheres artistas em Pernambuco: uma introdução. In M. Zaccara (Org.), *De sinhá prendada a artista visual: os caminhos da mulher artista em Pernambuco* (pp. 16-48). Recife: Madalena Zaccara.
Citação no texto: Zaccara (2017) ou (Zaccara, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). São Paulo: Companhia das Letras.
Citação no texto: Carneiro da Cunha (1992) ou (Carneiro da Cunha, 1992)

Série/Coleção

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n. 1). Belém: Museu Paraense de História Natural e Ethonografia.
Citação no texto: Goeldi (1900) ou (Goeldi, 1900)

Artigo de periódico

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração, 3*(2), 15-21.
Citação no texto: Gurgel (1997) ou (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology*, *114*(2), 146-155. doi: https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E
Citação no texto: Jantz e Owsley (2001) ou (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C. et al. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell, 175*(5), 1-13. doi: https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027
Citação no texto: Posth et al. (2018) ou (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 7*(1), 51-66. doi: http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005
Citação no texto: Velthem (2012) ou (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics*, *71*(4), 473-500.

Citação no texto: Tersis e Carter-Thomas (2005) ou (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artigo e/ou matéria de jornal

Naves, P. (1999, junho 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Citação no texto: Naves (1999) ou (Naves, 1999)

Artigo e/ou matéria de jornal em meio eletrônico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, maio 5). *Folha de São Paulo*. Recuperado de https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml

Citação no texto: "Justiça suspende" (2017) ou ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, setembro 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. Recuperado de http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml

Citação no texto: Silva (1998) ou (Silva, 1998)

Trabalho apresentado em evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, dezembro). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Citação no texto: Brayner e Medeiros (1994) ou (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabalho apresentado em evento em meio eletrônico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (janeiro, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPe*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Recuperado de https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm

Citação no texto: Silva e Oliveira (1996) ou (Silva & Oliveira, 1996)

Mensagens de Internet: lista de discussão eletrônica e outras comunidades *online*

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julho 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. Recuperado de https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/

Citação no texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) ou (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, junho 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. Recuperado de http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem-e-de-hoje/

Citação no texto: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) ou (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). São Paulo: Saraiva.

Citação no texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) ou (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, dezembro 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Citação no texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico em meio eletrônico

Resolução n. 17, de junho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. Recuperado de http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html

Citação no texto: Resolução n. 17, de junho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. Recuperado de http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro-1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html

Citação no texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabalhos acadêmicos (teses, dissertações e monografias)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* (Tese de doutorado). Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Citação no texto: Benchimol (2015) ou (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* (Tese de doutorado). University of New York, Nova York.

Citação no texto: Moore (1984) ou (Moore, 1984)

Documento de arquivo

Campos, E. (1964, janeiro 11). *Carta à Bienal de São Paulo.* Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Citação no texto: Campos (1964) ou (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, março 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Citação no texto: Salles (1974) ou (Salles, 1974)

Meios audiovisuais

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos*. Alemanha: Werner Herzog Filmproduktion.

Citação no texto: Herzog (1970) ou (Herzog, 1970)

Avaliação inicial

Será feita uma avaliação inicial da submissão pela administração editorial, seguindo um *checklist* de critérios básicos. Caso a submissão esteja incompleta ou as imagens não estejam conforme as especificações ora informadas, o artigo será devolvido via plataforma *online* como "NÃO SUBMETIDOS E MANUSCRITOS EM RASCUNHO". Isso significa que ele volta para a fase de não submetido. O autor de correspondência receberá, nesse caso, um comunicado com informações sobre as pendências apresentadas pelo artigo. Após a resolução dos problemas apontados, o autor pode ressubmeter o trabalho, escolhendo a opção "CONTINUAR".

Revisão de artigos

Após receber os pareceres anônimos, o Editor decide quanto à aceitação do artigo para publicação. Se aceito, o autor é convidado a revisar o artigo com base nos pareceres e nas observações do Editor. O autor deve explicar como a revisão foi realizada, dar justificativa em caso de não acatar sugestão dos pareceres, devendo obrigatoriamente usar a ferramenta "Controle de alterações" do *Word* para realizar as alterações no texto. O artigo revisado deve ser enviado através da plataforma *online*, por meio do *link* de revisão disponível em "PAINEL AUTOR", clicando em "CRIAR UMA REVISÃO".

Provas

Os trabalhos, depois de formatados, são encaminhados através do sistema de e-mail do ScholarOne, em PDF, para a revisão final dos autores, que devem devolvê-los com a maior brevidade possível. Os pedidos de alterações ou ajustes no texto devem ser feitos por comentários no PDF. Nessa etapa, não serão aceitas modificações no conteúdo do trabalho ou que impliquem alteração na paginação. Caso o autor não responda ao prazo, a versão formatada será considerada aprovada. Os artigos são divulgados integralmente no formato PDF no sítio, no Issuu, no DOAJ e na SciELO.

Endereço para correspondência:

Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme
CEP 66077-830
Belém - PA - Brasil Telefone: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Lembre-se:

1 - Antes de enviar seu trabalho, verifique se foram cumpridas as normas acima. Disso depende o início do processo editorial.

2 - Após a aprovação, os trabalhos são publicados por ordem de chegada. O Editor Científico também pode determinar o momento mais oportuno.

3 - A revista não aceita resumos expandidos, textos na forma de relatório e nem trabalhos previamente publicados em anais, CDs ou outros suportes.

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Mission and Editorial Policy

The mission of the **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** is to publish original works on archaeology, history, anthropology, indigenous linguistics, and related fields. The journal does not accept expanded abstracts, reports, or work which has been previously published in proceedings, CDs, or other media. The journal accepts contributions in Portuguese, Spanish, English and French for the following categories:

Research Articles – original scientific articles reporting on research, that effectively contribute to the advancement of knowledge. Between 15 and 30 pages.

Review Articles – analytical texts or essays that contain a bibliographical or theoretical review of a certain subject or topic. Between 15 and 30 pages.

Short Communications – short preliminary reports on field observations, challenges faced and progress made in ongoing research emphasizing hypotheses, mentioning sources, partial results, materials and methods. Maximum length: 15 pages.

Memory – this category includes texts about collections or items in collections considered relevant for scientific research; fully or partly transcribed documents with an introductory text; biographical essays, including obituaries or individual memories. Maximum length: 20 pages.

Debate – critical essays on current issues. Maximum length: 15 pages.

Book Reviews – descriptive and/or critical reviews of printed or electronic publications. Maximum length: five pages.

Theses and Dissertations – a brief description (without bibliography) of master's theses and doctoral or other postgraduate dissertations. One page. The **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** (Human Sciences) publishes abstracts of theses and dissertations, but does not publish chapters of these works. We recognize that need and academic interest in disseminating results stemming from graduate-level work exist, and in these cases recommend drafting a scientific article containing unique text which differs from the original, emphasizing notable points in the research and utilizing direct citations where appropriate.

Article proposals

The Boletim only accepts original contributions in digital format. Digital manuscripts should be submitted via the online platform *ScholarOne*, which is accessible through the website of the Boletim <http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas> or directly via the link <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>, providing additional information requested during the various steps of the submission process.

Before submitting your work, please make sure you have followed all the instructions detailed in this document; this is crucial in order to begin the editorial process.

Registration

Authors must register in order to create a password-protected personal account on the online platform in the section "CREATE AN ACCOUNT" or "NEW USER" and correctly fill in the profile. Registration and the creation of an account need be done only once. Thereafter, the account should be used for current and future submissions to the Boletim.

At submission, all authors must inform ORCID IDs. Registering with ORCID at http://orcid.org/ is a requirement to all including co-authors.

Submission

In order to submit a new contribution, authors must log into their account on the online platform and click on "AUTHOR CENTER". After completing this step, proceed to the "AUTHOR RESOURCES" window and start the submission process via the link "CLICK HERE TO SUBMIT A NEW MANUSCRIPT", following seven steps:

- **Step 1: Type, Title, & Abstract**
  - Choose type of manuscript (article, review, etc.).
  - Title of manuscript.
  - Provide the abstract.

- **Step 2: File Upload**
  - Upload the files.

  (At least one of the files should represent the Main Document)

- **Step 3: Attributes**
  - Add key words (3 to 6).

- **Step 4: Authors & Institutions**
  - Declare whether the manuscript is submitted by the author, or by another person.

- **Step 5: Reviewers**
  - Optionally name potential reviewers that are preferred, or non-preferred.
  - Specify Corresponding Author.
  - Provide CRediT Contribution.

- **Step 6: Details & Comments**
  - Specify who funded the research that resulted in the submission.
  - Declare that the work was submitted exclusively to the Boletim and has not been published elsewhere.
  - Declare that the work is in accordance with ethical norms.
  - Confirm that the submitted files are entirely anonymous, so as to enable anonymous peer review.
  - Declare whether there is any conflict of interest. If there is, please specify.

- **Step 7: Review & Submit**
  - Verify that all information and files are complete, view the PDF proof, and finalize the submission by clicking on "SUBMIT".

The journal has a Scientific Council. Manuscripts are first examined by the Editor or by one of the Associate Editors. The Editor has the right to recommend alterations to the submitted manuscripts or to return them when they fail to comply with the journal's editorial policy.

Upon acceptance, manuscripts are submitted to peer-review and are reviewed by at least two specialists who are not members of the Editorial Board. In the event of discrepancy between the reviews, the manuscript is submitted to other referee(s). In case changes or corrections are recommended, the manuscript is returned to the author(s), who have thirty days to submit a new version.

Once accepted, submissions are published according to the order in which they were received. The Scientific Editor also may determine the appropriate time for publication.

Publication of a manuscript entails transfer of copyright to the journal. A declaration of Assignment of Copyrights of the published work, signed by all authors, must be submitted together with the revised manuscript sent by Secretariat.

Preparing the manuscript for submission

All manuscripts have to be submitted via the online platform ***ScholarOne***. Original manuscripts must be prepared observing the following requirements:

1. Word for Windows format, Times New Roman font, size 12, line spacing 1.5, and pages must be numbered. Articles on linguistics must use a font that is compatible with the Unicode standard, such as Arial, Calibri, Cambria, Déjà Vu, Tahoma and others that include the IPA extended set of phonetic symbols. Times New Roman is preferred, but it includes the full IPA in Unicode only in more recent editions of Windows. One should **never** improvise IPA characters such as **i̷**, **ʉ̷**, etc. by applying strike-through of common characters.
2. The cover page must contain the following information:
   a. Title (in the original language and in English);
   b. Abstract;
   c. *Resumo* (a Portuguese abstract in case the original is English);
   d. Keywords and their equivalent *palavras-chave* in Portuguese.
3. The manuscript must include neither the name(s) of the author(s) nor acknowledgements.
4. To highlight terms or phrases, please use single quotation marks.
5. Only foreign language words and phrases and Latinized scientific terms should be in italic type.
6. The articles should follow the recommendations of the APA 6th Edition - Citation Guide for the presentation and use of bibliographical information: citation in documents and references.
7. Tables should be in Word format, numbered in sequence, with clear captions.
8. All figures (illustrations, graphs, pictures, diagrams, etc.) should be presented on separate, numbered pages with their respective captions, and submitted separately on the online platform. Images require minimum resolution of 300 dpi and minimum size of 1,500 pixels, in JPEG or TIFF format. If possible, respect the page sizes of the Bulletin, namely 16.5 cm wide and 20 cm tall (for images occupying two columns) or 8 cm wide and 20 cm tall (for images occupying one column). When text is contained in images, the font used should be Arial, 7 to 10 pt.
9. Images created in vectoral programs should be provided in open format, with either a .cdr (X5 or inferior), .eps or .ai (CS5 or inferior) extension.
10. All tables, graphs and images must obligatorily be mentioned in the body of the text.
11. Sections and subsections in the text must not be numbered.
12. Only page numbering and the numbering of footnotes should be automatic. Texts containing automatically numbered sections, paragraphs, figures, examples or any other automatized processes cannot be accepted.
13. Texts must fully comply with scientific naming rules, abbreviations and other conventions current in the specific fields of discipline.

14. Footnotes should be used only when strictly necessary, never for reference to published work, and should be indicated in Arabic numbers.

15. Reference to works cited throughout the text should conform to the following convention: author's last name (not in upper case), year, page(s). Examples: (Goeldi, 1897, p. 10); Goeldi (1897, p. 10).

16. All references used throughout the text must be listed at the end of the article, and all works listed should be mentioned in the text.

Basic text structure

1. **Title** – The title must appear both in the original language of the text and in English (or Portuguese, in case English is the original language). The title must be in lower case in bold type, centralized on the page.
2. **Abstract** – This section should be a single paragraph and highlight the goals, methods and results of the research, with a minimum length of 100 words and a maximum length of 200 words. The abstract should be presented both in the original language of the text and in English (or Portuguese, in case the original language is English). The translated abstract must either be composed or corrected by a native speaker, which is the responsibility of the authors.
3. **Keywords** – Three to six words that identify the topics addressed in the article, for the purpose of indexation in databases.
4. **Body of the text** – The text should be subdivided into sections that are NOT numbered. Articles should preferably contain the following components/sections: introduction, theoretical background, main text, conclusion, references. Lengthy paragraphs and/or sentences should be avoided. Acronyms should be preceded by the word or phrase to which it refers to when appearing for the first time. Example: "The Universidade Federal do Pará (UFPA) is preparing a new admission exam". Quotations of less than 40 words should be included in the body of the text between double quotation marks ("). Quotations of 40 or more words are separated from the text and indented in block, with no quotation marks, the font size being smaller than the font used in the text.

   > The road down into the Guaporé Valley was in quite good condition, for it had not yet begun to rain heavily, and we made good time to the ranch known as Estrela do Guaporé. There, I talked briefly with the administrator, a man named Alvaro, and then with Kim, who was recuperating from malaria. Kim was very pale and weak, and our talk was brief and constrained. I found out later that he had actually gone to Brasília and told the FUNAI that Sílbene was urging the Indians to kill cattle. In fact, Sílbene had told the Indians to defend their gardens, which were on demarcated land, from invading cattle (Price, 1989, p. 119).

5. **Acknowledgements** – Should be brief and can mention: support and funding; connections to graduate programs and/or research projects; acknowledgement to individuals and institutions. The names of individuals and institutions should be written in full, together with a motivation for the acknowledgement. Note that the first submitted version of the article should be without acknowledgements, because of the anonymous peer-review process.
6. **References** – Should be listed at the end of the text in alphabetical order according to the last name of the first author. In the event of two or more references to a same author, please use chronological order. References should comply with APA 6th Edition - Citation Guide. Please avoid unnecessary capitals in the titles of books and articles. Only proper names, German nouns and the content words of journal titles and book series should start with a capital letter.

Note: It is the author's responsibility to comply with reference formatting norms and the most current usage rules for the Portuguese language in articles and other documents submitted to the journal. The following list contains various examples of the different types of references:

Book

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2nd ed.). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.

Quote in the text: Veríssimo (1906) or (Veríssimo, 1906)

Vidal, W. N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica - organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3th ed.). Viçosa: UFV.

Quote in the text: Vidal and Vidal (1986) or (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Heidelberg: Verlag Regionalkultur.

Quote in the text: Wieczorek et al. (2012) or (Wieczorek et al., 2012)

Book chapter

Zaccara, M. (2017). Mulheres artistas em Pernambuco: uma introdução. In M. Zaccara (Org.), *De sinhá prendada a artista visual: os caminhos da mulher artista em Pernambuco* (pp. 16-48). Recife: Madalena Zaccara.

Quote in the text: Zaccara (2017) or (Zaccara, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). São Paulo: Companhia das Letras.

Quote in the text: Carneiro da Cunha (1992) or (Carneiro da Cunha, 1992)

Series/Collection

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n. 1). Belém: Museu Paraense de História Natural e Ethonografia.

Quote in the text: Goeldi (1900) or (Goeldi, 1900)

Scientific journal article

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração, 3*(2), 15-21.

Quote in the text: Gurgel (1997) or (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology, 114*(2), 146-155. doi: https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E

Quote in the text: Jantz and Owsley (2001) or (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C. et al. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell, 175*(5), 1-13. doi: https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027

Quote in the text: Posth et al. (2018) or (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 7*(1), 51-66. doi: http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005

Quote in the text: Velthem (2012) or (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: Word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics, 71*(4), 473-500.

Quote in the text: Tersis and Carter-Thomas (2005) or (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Newspaper article

Naves, P. (1999, June 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Quote in the text: Naves (1999) or (Naves, 1999)

Article and/or newspaper article in electronic media

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, May 5). *Folha de São Paulo*. Retrieved from https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml

Quote in the text: "Justiça suspende" (2017) or ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, September 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. Retrieved from http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml

Quote in the text: Silva (1998) or (Silva, 1998)

Work presented in event

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, December). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Quote in the text: Brayner and Medeiros (1994) or (Brayner & Medeiros, 1994)

Work presented in event in electronic media

Silva, R. N., & Oliveira, O. (January, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPe*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Retrieved from https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm

Quote in the text: Silva and Oliveira (1996) or (Silva & Oliveira, 1996)

Internet messages: electronic mailing list and other online communities

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, July 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. Retrieved from https://www.facebook.com/ boletimgoeldiCH/

Quote in the text: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) or (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, June 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. Retrieved from http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem-ede-hoje/

Quote in the text: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) or (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Legal document

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18th ed.). (1998). São Paulo: Saraiva.

Quote in the text: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) or (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, December 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Quote in the text: Decreto n. 3.298 (1999)

Legal document in electronic media

Resolução n. 17, de junho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. Retrieved from http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html

Quote in the text: Resolução n. 17, de junho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. Retrieved from http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro-1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html

Quote in the text: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Academic works (theses, dissertations and monographs)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* (Doctoral dissertation). Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Quote in the text: Benchimol (2015) or (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* (Doctoral dissertation). University of New York, New York.

Quote in the text: Moore (1984) or (Moore, 1984)

Archive document

Campos, E. (1964, January 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Quote in the text: Campos (1964) or (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, March 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Quote in the text: Salles (1974) or (Salles, 1974)

Audiovisual media

Herzog, W. (Producer & Director). (1970). *Os anões também começaram pequenos*. Germany: Werner Herzog Filmproduktion.

Quote in the text: Herzog (1970) or (Herzog, 1970)

Initial evaluation

An initial evaluation will be carried out by the editorial staff, following a checklist of basic criteria. In case the submission is incomplete or the images are not in accordance with the specifications mentioned above, the article will be returned to the author through the platform, by marking it as "UNSUBMITTED AND MANUSCRIPTS IN DRAFT". This means that the article returns to the stage of not yet having been submitted, with an explanation of the issues to be resolved. After having resolved the pending issues, the author should resubmit the article by choosing the option "RESUBMIT".

Revision of articles

After receiving the anonymous peer reviews, the Editor decides whether the article is accepted for publication. If accepted, the author is requested to revise the article on the basis of the reviews and the Editor's observations. The author must also explain how the revision was done and provide justification in case the advice of the reviewer(s) was not followed. It is obligatory to use the "Track Changes" function in Word, when applying changes. The revised article should be submitted via the online platform, via the revision link at "AUTHOR RESOURCES", by clicking on "CREATE REVISION".

Proofs

After having been formatted by the editorial staff, the articles will be sent in PDF format to the authors via the *ScholarOne* e-mail system for final approval, and must be returned as soon as possible. Requested changes in the text have to be marked and commented as clearly as possible in the PDF document. At this stage, changes concerning content or changes resulting in an increase or decrease in the number of pages will not be accepted. In the event that the author does not respond in time, the formatted version will be considered as approved by the author. The articles will be published in full in PDF format on the journal website, in Issuu, in DOAJ, and at SciELO.

Mailing address:

Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme
CEP 66077-830
Belém - PA - Brazil
Phone: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Please remember:

1- Before submitting your manuscript to the journal, please check whether you have complied with the norms above. The start of the editorial process depends on this.

2- After acceptance, the articles will be published according to order of arrival. The Editor may also decide on the most convenient time for publication.

3- The journal does not accept expanded abstracts, reports, and works previously published in Proceedings, CDs, and/or other media.

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

Objetivos y política editorial

El **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** tiene como misión publicar trabajos originales de arqueología, historia, antropología, lingüística indígena y disciplinas relacionadas. La revista no acepta resúmenes extendidos, textos en forma de informes, ni trabajos previamente publicados en anales, CD u otros soportes. La revista admite colaboraciones en portugués, español, inglés y francés para las siguientes secciones:

Artículos Científicos: textos analíticos originales, resultantes de investigaciones con contribución efectiva para el avance del conocimiento. De 15 a 30 páginas.

Artículos de Revisión: textos analíticos o ensayísticos originales, con revisión bibliográfica o teórica de determinado asunto o tema. De 15 a 30 páginas.

Notas de Investigación: relato preliminar más corto que un artículo sobre observaciones de campo, dificultades y avances de investigación en curso, enfatizando hipótesis, comentando fuentes, resultados parciales, técnicas y métodos utilizados. Hasta 15 páginas.

Memoria: sección que se destina a la difusión de acervos o sus componentes que tengan relevancia para la investigación científica, de documentos transcriptos parcial o totalmente, acompañados de un texto introductorio, y de ensayos biográficos, que incluye notas de fallecimiento o memorias personales. Hasta 20 páginas.

Debate: ensayos críticos sobre temas de la actualidad. Hasta 15 páginas.

Reseñas Bibliográficas: texto descriptivo o crítico de obras publicadas de forma impresa o electrónica. Hasta 5 páginas.

Tesis de maestría y doctorado: descripción sucinta, sin bibliografía, de tesis de maestría y doctorado y habilitación docente. Una página. El **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** publica resúmenes de tesis, pero no publica capítulos de tesis de maestría ni doctorado. Entendida la necesidad o interés académico en la difusión de resultados oriundos de la formación en nivel de posgrado, en estos casos se recomienda la producción de un artículo científico con un texto diferente al original, con énfasis en lo que se destaca en la investigación de la tesis y con uso de citas directas cuando fuera pertinente.

Presentación de artículos

El Boletim recibe contribuciones solamente en formato digital. Los archivos digitales de los artículos deben enviarse a través de la plataforma *ScholarOne,* por el sitio web de la revista <http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas> o directamente a través del enlace <https://mc04.manuscriptcentral. com/bgoeldi-scielo> y debe completarse obligatoriamente la información solicitada por la plataforma. Antes de enviar su trabajo, verifique que cumpla con todas las normas aquí establecidas. De eso depende el inicio del proceso editorial.

Registro

El(los) autor(es) debe(n) registrarse (Usuario/Contraseña) y crear una cuenta personal en la plataforma, en la sección "CREAR UNA CUENTA" y completar correctamente su perfil. El registro/creación de cuenta solo debe realizarse una vez. Luego, esta cuenta debe utilizarse para todas las entregas de trabajos, revisiones e informes.

Al presentar el artículo, es necesario que todos los autores se registren en la base de identificación académica internacional ORCID, disponible en http://orcid.org/. El registro es necesario para autores y coautores.

Envío

Para enviar un trabajo nuevo, el autor tiene que iniciar sesión en la plataforma y hacer clic en "AUTOR". Luego de este paso, el autor debe buscar la ventana "PAINEL DE AUTOR" e iniciar el proceso de envío a través del enlace "INICIAR NUEVO ENVÍO", en el que deberá seguir los siete pasos:

- **Paso 1: Tipo, título y abstract**
    - º Elegir el tipo de trabajo (artículo, reseña, etc.).
    - º Completar el título del trabajo.
    - º Proporcionar el resumen.

- **Paso 2: Carga de archivo**
    - º Cargar el(los) archivo(s).

    (Por lo menos uno de los archivos debe representar el documento principal).

- **Paso 3: Atributos**
    - º Agregar palabras clave (3 a 6).

- **Paso 4: Autores y instituciones**
    - º Especificar si la persona que está realizando el envío es el propio autor o un tercero.
    - º Especificar autor de correspondencia.
    - º Proporcionar contribución de CRediT.

- **Paso 5: Revisores**
    - º Especificar revisores de preferencia o aquellos que se quieran evitar.

- **Paso 6: Detalles y comentarios**
    - º Especificar quién financió la investigación.
    - º Declarar que el trabajo fue enviado exclusivamente al Boletim y aún no ha sido publicado.
    - º Declarar que el trabajo está de acuerdo con las normas éticas de la disciplina.
    - º Afirmar que los archivos enviados son completamente anónimos para posibilitar la revisión por pares.
    - º Declarar si hay conflicto de interés. Caso afirmativo, especificar.

- **Paso 7: Revisar y enviar**
    - º Verificar que toda la información y archivos estén completos, consultar la versión en PDF y concluir el envío haciendo clic en "ENVIAR".

La revista posee un Consejo Científico. Los trabajos presentados primero son analizados por el Editor o por uno de los Editores Asociados. El Editor se reserva el derecho de sugerir modificaciones a los trabajos recibidos o devolverlos caso no estén de acuerdo con los criterios exigidos para su publicación.

Después de aceptados, los artículos pasan por una revisión por pares (peer-review). Al menos dos especialistas, que no integren la Comisión Editorial, analizan los artículos y emiten informes independientes. Si se produce discrepancia entre los informes, el trabajo se somete a otro(s) especialista(s). Caso se recomienden cambios o correcciones, el trabajo se devuelve al(os) autor(es), que tendrán un plazo de 30 días para elaborar una nueva versión.

Después de la aprobación, los trabajos se publican por orden de llegada. El Editor Científico también puede determinar el momento más oportuno. La publicación implica la cesión total a la revista de los derechos de autor del trabajo. La secretaría enviará la declaración para la cesión de derechos de autor por correo electrónico al autor de correspondencia, después de la aprobación del artículo para publicación. El documento debe ser firmado por todos los autores.

Preparación de originales

Todos los trabajos deben ser enviados a través de la plataforma de envío ***ScholarOne***. Los originales deben ser enviados:

1. En Word, fuente Times New Roman, tamaño 12, interlineado de 1,5 y páginas con numeración consecutiva. En trabajos de lingüística indígena, debe utilizarse una fuente compatible con parámetros Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, Déjà Vu, Tahoma y otras que incluyan todos los símbolos fonéticos del IPA. Es preferible Times New Roman, pero solo las versiones más recientes de Windows incluyen IPA en Unicode. **Nunca** improvisar símbolos del IPA usando letras comunes tachadas (imitando **ɨ**, **ʉ**).
2. En la primera página, debe constar:
   a. título (en el idioma del texto y en inglés),
   b. resumen,
   c. *abstract*;
   d. palabras clave y *keywords*.
3. Los originales no pueden incluir nombre(s) del(los) autor(es) ni agradecimientos.
4. Destacar términos o expresiones utilizando comillas simples.
5. Solamente términos científicos latinizados y palabras en idioma extranjero deben estar en cursiva.
6. Los artículos deberán seguir las recomendaciones de la *APA 6th Edition - Citation Guide* para el uso y presentación de citas y referencias.
7. Las tablas deben formularse en Word, con numeración consecutiva y leyendas claras.
8. Todas las figuras (ilustraciones, gráficos, imágenes, diagramas, etc.) deben presentarse en páginas separadas y enumeradas, con las respectivas leyendas, y enviarse a través de la plataforma en archivos aparte. Deben tener una resolución mínima de 300 dpi y tamaño mínimo de 1.500 píxeles, en formato JPEG o TIFF. De ser posible, deben obedecer las proporciones de formato de página del Boletim, con límites de 16,5 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en dos columnas) u 8 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en una columna). Si hay información de texto en las figuras, esta debe estar en fuente Arial, tamaño entre 7 y 10 pts.
9. Figuras elaboradas en programas vectoriales poden enviarse, preferentemente, en formato abierto, con extensión .cdr (X5 o inferior), .eps o .ai (CS5 o inferior).
10. El texto del archivo debe hacer referencia, obligatoriamente, a todas las tablas, gráficos e ilustraciones.
11. Secciones y subsecciones en el texto no pueden estar numeradas.
12. Solo la numeración de páginas y notas al pie debe ser automática. No se aceptarán textos que contengan numeración automática de secciones, párrafos, figuras, ejemplos u otros procesos automatizados, como referenciación y compilación de lista de referencias.
13. Observar cuidadosamente las reglas de nomenclatura científica, así como las abreviaturas y convenciones adoptadas en disciplinas especializadas.

14. Las notas al pie deben tener numeración arábica y utilizarse solo cuando sean imprescindibles, nunca como referencias.

15. Citas y referencias a autores a lo largo del texto deben subordinarse a la siguiente forma: apellido del autor (solo con mayúscula inicial), año, página(s). Ejemplos: (Goeldi, 1897, p. 10); Goeldi (1897, p. 10).

16. Todas las obras citadas a lo largo del texto deben estar correctamente referenciadas al final del artículo, y todas las referencias al final del artículo deben estar citadas en el texto.

Estructura básica de los trabajos

1. **Título:** en el idioma del texto y en inglés (cuando este no sea el idioma del texto). Debe estar escrito en minúscula (solo con mayúscula inicial y cuando corresponda), negrita, centrado en la página.
2. **Resumen y *Abstract*:** texto en un solo párrafo, redactado en voz activa y tercera persona del singular, destacando los objetivos, método, resultados y conclusiones del trabajo, de 100 palabras como mínimo y 200 como máximo, en el idioma del texto (Resumen) y en inglés (*Abstract*). La versión en inglés deberá ser realizada o corregida por un angloparlante nativo (preferentemente un colega del área) y es responsabilidad del(os) autor(es).
3. **Palabras clave y *keywords*:** tres a seis palabras que identifiquen los temas del trabajo, para fines de indexación en bases de datos.
4. **Texto:** debe estar compuesto por secciones NO numeradas y, siempre que sea posible, con introducción, marco teórico, desarrollo, conclusión y referencias. Evitar oraciones y párrafos muy largos. Optar por la voz pasiva y evitar el uso de la primera persona del singular y del plural a lo largo del texto. Las siglas deben escribirse con su nombre completo en la primera aparición. Ejemplo: "A Universidade Federal do Pará (UFPA) prepara novo vestibular". Citas de hasta 40 palabras deben estar dentro del párrafo y entre comillas inglesas ("). Citas con más de 40 palabras estar separadas del texto, con sangría de 1,3 cm, fuente menor y de acuerdo con el siguiente ejemplo:

> Com efeito, a habitação em cidades é essencialmente antinatural, associa-se a manifestações do espírito e da vontade, na medida em que se opõem à natureza. Para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram. Max Weber mostra admiravelmente como a fundação de cidades representou para o Oriente Próximo e particularmente para o mundo helenístico e para a Roma imperial, o meio específico de criação de órgãos locais de poder, acrescentando que o mesmo fenômeno se encontra na China, onde ainda durante o século passado, a subjugação das tribos Miaotse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p. 61).

5. **Agradecimientos:** deben ser breves, pueden incluir créditos de financiación, vínculo con programas de posgrado o proyectos de investigación, agradecimientos personales e institucionales. Se deben escribir los nombres completos de personas e instituciones y explicar el motivo del agradecimiento. Nótese que la primera versión enviada es para revisión anónima y no debe tener agradecimientos.
6. **Referencias:** deben ir al final del trabajo, en orden alfabético de acuerdo con el apellido del primer autor. En el caso de más de una referencia de un mismo autor, usar orden cronológico, del trabajo más antiguo al más reciente. Todas las referencias deben seguir las recomendaciones de la ***APA 6th Edition - Citation Guide***. Debe evitarse el uso inapropiado de letras mayúsculas en los títulos de artículos o libros. Deben comenzar con mayúscula solo los nombres propios, los sustantivos alemanes y las palabras de contenido de títulos de revistas y de series.

Obs.: la utilización correcta de las normas de elaboración de referencias y el uso adecuado de las reglas de ortografía de la lengua española en los artículos y demás documentos enviados a la revista son responsabilidad de los autores. La siguiente lista muestra varios ejemplos de referencias en diferentes categorías:

Libro

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2 ed.). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.

Cita en el texto: Veríssimo (1906) o (Veríssimo, 1906)

Vidal, W. N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica - organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3 ed.). Viçosa: UFV.

Cita en el texto: Vidal y Vidal (1986) o (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Heidelberg: Verlag Regionalkultur.

Cita en el texto: Wieczorek et al. (2012) o (Wieczorek et al., 2012)

Capítulo de libro

Zaccara, M. (2017). Mulheres artistas em Pernambuco: uma introdução. In M. Zaccara (Org.), *De sinhá prendada a artista visual: os caminhos da mulher artista em Pernambuco* (pp. 16-48). Recife: Madalena Zaccara.

Cita en el texto: Zaccara (2017) o (Zaccara, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). São Paulo: Companhia das Letras.

Cita en el texto: Carneiro da Cunha (1992) o (Carneiro da Cunha, 1992)

Serie/Colección

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n. 1). Belém: Museu Paraense de História Natural e Ethonografia.

Cita en el texto: Goeldi (1900) o (Goeldi, 1900)

Artículo de revista especializada

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração, 3*(2), 15-21.

Cita en el texto: Gurgel (1997) o (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology, 114*(2), 146-155. doi: https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E

Cita en el texto: Jantz y Owsley (2001) o (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C. et al. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell, 175*(5), 1-13. doi: https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027

Cita en el texto: Posth et al. (2018) o (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 7*(1), 51-66. doi: http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005

Cita en el texto: Velthem (2012) o (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics, 71*(4), 473-500.

Cita en el texto: Tersis y Carter-Thomas (2005) o (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artículo de periódico

Naves, P. (1999, junio 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Cita en el texto: Naves (1999) o (Naves, 1999)

Artículo de periódico en medio electrónico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, mayo 5). *Folha de São Paulo*. Recuperado de https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml

Cita en el texto: "Justiça suspende" (2017) or ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, septiembre 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. Recuperado de http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml

Cita en texto: Silva (1998) o (Silva, 1998)

Trabajo presentado en evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, diciembre). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Brayner y Medeiros (1994) o (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabajo presentado en evento en medio electrónico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (enero, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPe*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Recuperado de https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm

Cita en el texto: Silva y Oliveira (1996) o (Silva & Oliveira, 1996)

Mensajes de internet: lista de discusión electrónica u otras comunidades en línea

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julio 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. Recuperado de https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/

Cita en el texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) o (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, junio 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. Recuperado de http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem-e-de-hoje/

Cita en el texto: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) o (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). São Paulo: Saraiva.

Cita en el texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) o (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, diciembre 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Cita en el texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico en medio electrónico

Resolução n. 17, de julho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. Recuperado de http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html

Cita en el texto: Resolução n. 17, de julho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. Recuperado de http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html

Cita en el texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabajos académicos (tesis de maestría y doctorado y monografías)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* (Tesis de doctorado). Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Cita en el texto: Benchimol (2015) o (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* (Tesis de doctorado). University of New York, Nova York.

Cita en el texto: Moore (1984) o (Moore, 1984)

Documento de archivo

Campos, E. (1964, enero 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Campos (1964) o (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, marzo 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Cita en el texto: Salles (1974) o (Salles, 1974)

Medios audiovisuales

Herzog, W. (Productor & Director). (1970). *Os anões também começaram pequenos*. Alemania: Werner Herzog Filmproduktion.

Cita en el texto: Herzog (1970) o (Herzog, 1970)

Evaluación inicial

Se realizará una evaluación inicial del material enviado por la administración editorial, siguiendo una ***checklist*** de criterios básicos. Si el envío está incompleto o las imágenes no están de acuerdo con las especificaciones informadas, el artículo será devuelto a través de la plataforma como "ENVÍO ANULADO Y MANUSCRITOS EN BORRADOR". Esto significa que vuelve a la fase de no enviado. En este caso, el autor de correspondencia recibirá un comunicado con información sobre los problemas del artículo enviado. Luego de resolver los problemas señalados, el autor puede reenviar el trabajo, mediante la opción "CONTINUAR".

Revisión de artículos

Después de recibir los informes anónimos, el Editor decide sobre la aceptación del artículo para publicación. Si lo acepta, se invita al autor a revisar el artículo con base en los informes y en las observaciones del Editor. El autor debe explicar cómo realizó la revisión, justificar en caso de no aceptar alguna sugerencia de los informes y utilizar obligatoriamente la herramienta "Control de cambios" de Word para realizar las modificaciones en el texto. El artículo revisado debe ser enviado a través de la plataforma, por medio del enlace de revisión disponible en "PAINEL DE AUTOR", haciendo clic en "CREAR UNA REVISIÓN".

Pruebas

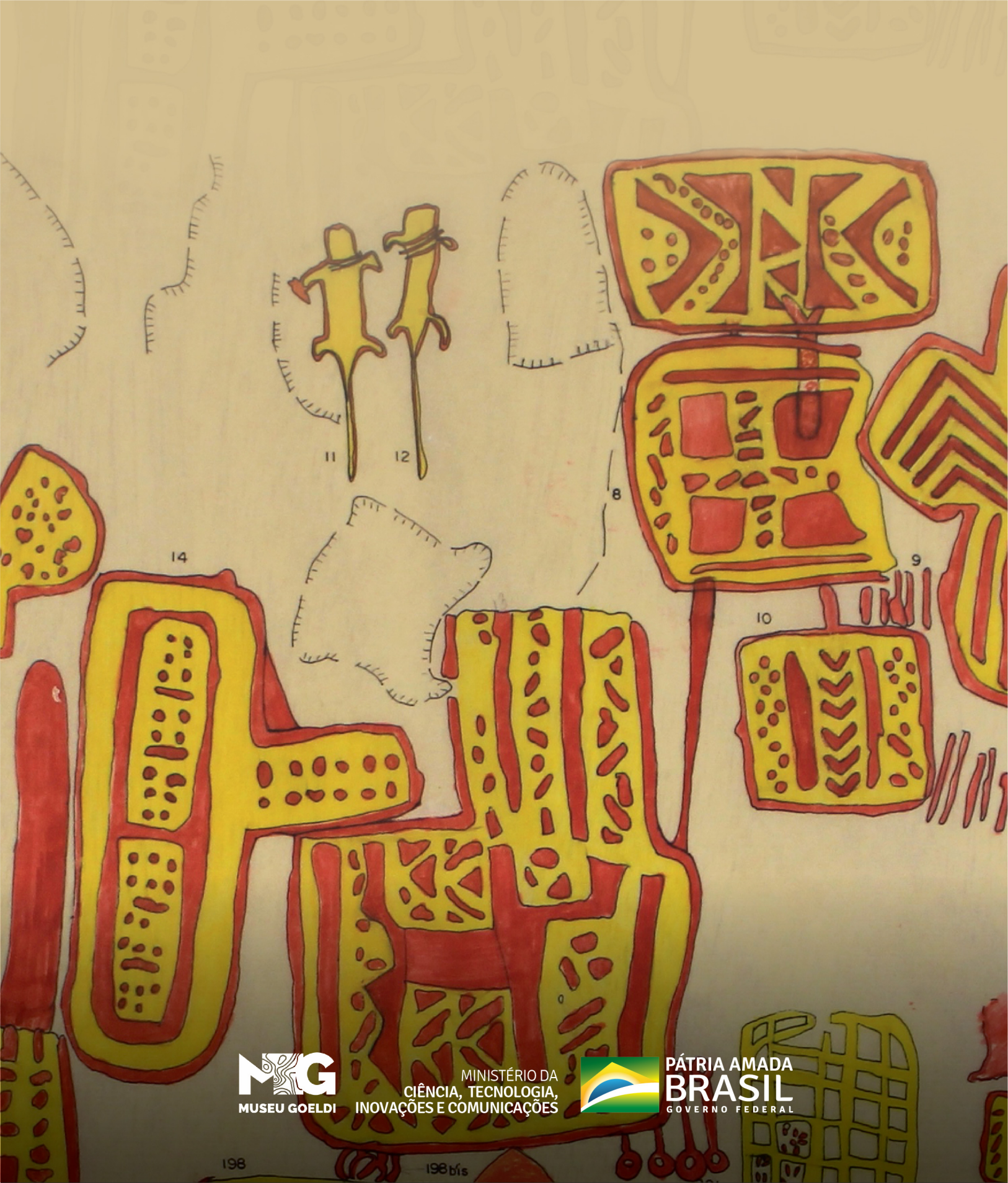
Después de dar formato a los trabajos, estos son enviados a través del sistema de correo electrónico de *ScholarOne*, en PDF, para la revisión final de los autores, que deben devolverlos a la mayor brevedad posible. Los pedidos de modificaciones o ajustes en el texto deben realizarse con comentarios en el PDF. En esta etapa, no se aceptarán modificaciones de contenido del trabajo o que impliquen una alteración del número de páginas. Si el autor no responde en el plazo indicado, la versión formateada se considerará aprobada. Los artículos son publicados completos en formato PDF en el sitio web, en Issuu, en el DOAJ y en SciELO.

Dirección para correspondencia:

Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme
CEP 66077-830
Belém - PA - Brasil Teléfono: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Recuerde:

1- Antes de enviar su trabajo, verifique que cumpla con todas las normas aquí establecidas. De eso depende el inicio del proceso editorial.
2- Después de la aprobación, los trabajos se publican por orden de llegada. El Editor Científico también puede determinar el momento más oportuno.
3- La revista no acepta resúmenes extendidos, textos en forma de informes, ni trabajos previamente publicados en anales, CD u otros soportes.



MUSEU GOELDI

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA, INOVAÇÕES E COMUNICAÇÕES

PÁTRIA AMADA BRASIL GOVERNO FEDERAL