ISSN 2178-2547

MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

BOLETIM CIÊNCIAS HUMANAS

v. 16 n. 2 maio/agosto de 2021



Comunidades e salvaguarda de patrimônio

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas

v. 16, n. 2
Publicação contínua
maio-agosto 2021

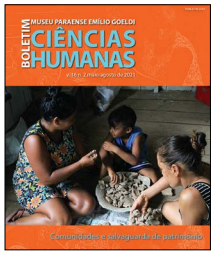


IMAGEM DA CAPA
Professora da comunidade Boa Esperança na RDS Amanã, Antônia Rosilene Biático Mendes (Rosinha) revisita sua coleção de cacos arqueológicos formada durante a infância e apresenta detalhes dos fragmentos a crianças de hoje. Foto: Maurício André da Silva (MAE-USP), (2019).

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 Emilio 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

Adam Singerman - Universidade de Chicago - Linguística
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
Fernando Ozório de Almeida - Universidade do Estado do Rio de Janeiro - 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 Henrique - 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 - Rafaele Lima e Taise da Cruz Silva
Revisão ortográfica - Rafaele Lima
Editoração, versão eletrônica e capa deste número - Talita do Vale e Vivian Monteiro

Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações
Museu Paraense Emílio Goeldi

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas

ISSN 2178-2547

Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi	Cienc. Hum.	Belém	v. 16	n. 2	Publicação contínua | maio-agosto 2021

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: 55-3221-6486
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, 2021. – Belém: MPEG, 2021. v. 16 n. 2, 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

1. Antropologia. 2. Arqueologia. 3. Linguística. 4. História. 5. Museologia. I. Museu Paraense Emílio Goeldi.

CDD-21ª.ed. 500

© Direitos de Cópia/Copyright 2021 por/by MCTI/Museu Goeldi







MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA, E INOVAÇÕES



ARTIGOS
ARTICLES

Fonología segmental del chiquitano migueleño
Segmental phonology of Migueleño Chiquitano
Andrey Nikulin

Os topônimos com a posposição tupi *-pe* no território brasileiro
Place names with the Tupi postposition *-pe* in Brazil
Eduardo de Almeida Navarro

Entre necessidades e contingências: políticas indígenas nos sertões de Goiás (1781-1832)
Between needs and contingencies: indigenous politics in the hinterlands of Goiás (1781–1832)
Marcel Mano

Distinction between nouns and verbs in Guató
Distinção entre nomes e verbos em Guató
Kristina Balykova

The Amazonian statue. A biography of a famous and polemic artifact from Brazil
A estátua amazônica. Biografia de um famoso e polêmico artefato vindo do Brasil
Stéphen Rostain | Cristiana Barreto | Caroline Hamon | Magdalena Ruiz-Marmolejo | André Delpuech

Caminhos sinuosos até o Nordeste indígena: William Hohenthal Jr., antropólogo norte-americano na década de 1950
Sinuous paths to the indigenous Northeast region of Brazil: William Hohenthal Jr., a North-American anthropologist in the 50s
Cyril Menta

Desafios das práticas arqueológicas e da preservação: dinâmicas socioculturais sobre e nos entornos dos sítios arqueológicos na Amazônia
Challenges of archaeological practices and preservation: sociocultural dynamics on and around archaeological sites in the Amazon
Marjorie Lima | Maurício André da Silva | Silvia Cunha Lima | Mariana Franco Cassino | Eduardo Tamanaha

Os 'cortadores de cabeças': a memória como patrimônio dos Munduruku
The 'head cutters': memory as a heritage of the Munduruku
Márcio Couto Henrique | Rodrigo Magalhães de Oliveira

Os trompetes dos guaribas: do modo de existência artefatual da pessoa no alto rio Negro
The trumpets of howlers: on the artefactual mode of existence of person in the Upper Rio Negro
Pedro Lolli | Paulo Menotti Del Picchia

Nunca se ha visto miel tan sabrosa… ni picaduras tan dolorosas: abejas y avispas en la América portuguesa y española del siglo XVI
The tastiest honey ever seen… and the most painful bites: bees and wasps in the 16th century in Portuguese and Spanish Americas
Christian Fausto Moraes dos Santos | Marlon Marcel Fiori | Wellington Bernardelli Silva Filho

"Glória a todas as lutas inglórias": negociações, tensões, disputas e resistências relativas ao patrimônio afro-brasileiro
"Glory to all inglorious struggles:" negotiations, tensions, disputes, and resistance related to Afro-Brazilian heritage
Manuelina Maria Duarte Cândido | Mana Marques Rosa

Casas históricas e museus-casa: conceitualização e desenvolvimento
Historic houses and house museums: conceptualization and development
Nelson Alexis Cayer | Teresa Cristina Scheiner

DEBATE
DEBATE

Arroz, protagonismo africano e a transformação ecológica das Américas
Rice, African agency, and the ecological transformation of the Americas
Judith A. Carney | Case Watkins

TESES E DISSERTAÇÕES
THESES AND DISSERTATIONS

Tesselas técnicas de um mosaico cultural: aportes da tecnologia lítica e cerâmica para a história pré-colonial da Cidade de Pedra (Brasil)
Technical tessera of a cultural mosaic: contributions from lithic and pottery technology to the pre-colonial history of the Cidade de Pedra (Brazil)
Juliana de Resende Machado

Artigos



Fonología segmental del chiquitano migueleño

Segmental phonology of Migueleño Chiquitano

Andrey Nikulin

Universidade de Brasília. Brasília, Distrito Federal, Brasil

Resumen: Este artículo describe la fonología segmental del chiquitano migueleño (familia macro-ye), una variedad severamente amenazada hablada en el municipio de San Miguel de Velasco (Santa Cruz, Bolivia). La fonología de esta variedad presenta una serie de procesos tanto léxicos como posléxicos, algunos de los cuales no han sido atestiguados en ninguna otra variedad del chiquitano. Se proponen 21 fonemas consonánticos, de los cuales 7 son marginales: /t̪ʲ ç ɕ ʂ/ son demostrablemente derivadas de |t p/k x ɾ| subyacentes mediante los procesos morfofonológicos de palatalización y ensordecimiento, /ɯ ŋ/ resultan de un proceso morfofonológico de epéntesis, mientras que /h/ es de baja frecuencia y alterna con cero. En cuanto al sistema vocálico, se proponen doce fonemas /a ɨ ɛ i o u ã ɨ̃ ɛ̃ ĩ õ ũ/, que se ensordecen en algunos ambientes. En la superficie, las nasales adquieren una fase consonántica si no están adyacentes a /ʔ/ o seguidas de /x/, excepto las secuencias tautosilábicas /aɛ̃ oɛ̃/, que jamás adquieren la fase consonántica. Además, se documenta un proceso que inserta la secuencia [jo] tras una /i/ final.

Palabras claves: Chiquitano. Fonología. Palatalización. Ensordecimiento vocálico. Macro-ye.

Abstract: The article contains a description of the segmental phonology of the Migueleño dialect of Chiquitano (Macro-Jê), a critically endangered variety spoken in San Miguel de Velasco (Santa Cruz, Bolivia). The phonology of this variety presents a number of processes, both lexical and postlexical, some of which have not been attested in other varieties of Chiquitano. I propose an inventory of 21 consonantal phonemes, including 7 segments whose phonological status is marginal: /t̪ʲ ç ɕ ʂ/ are demonstrably derived from underlying |t p/k x ɾ| by means of the morphophonological processes of palatalization and devoicing, /ɯ ŋ/ result from a morphophonological process of epenthesis, whereas /h/ is of low frequency and alternates with zero. As for the vowels, I propose twelve phonemes /a ɨ ɛ i o u ã ɨ̃ ɛ̃ ĩ õ ũ/, which may undergo devoicing in certain environments. Nasal vowels acquire a consonantal phase at surface unless they are adjacent to /ʔ/ or followed by /x/, except the tautosyllabic sequences /aɛ̃ oɛ̃/, which never gain a consonantal phase. In addition, I document a process that inserts the sequence [jo] after a word-final /i/.

Keywords: Chiquitano. Phonology. Palatalization. Vowel devoicing. Macro-Jê.

Nikulin, A. (2021). Fonología segmental del chiquitano migueleño. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 16*(2), e20200054. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0054

Autor para correspondência: Andrey Nikulin. Universidade de Brasília. Campus Universatário Darcy Ribeiro Asa Norte. Brasília, DF, Brasil. CEP 70910-900 (andre.n.guzman@gmail.com).

Recebido em 27/04/2020
Aprovado em 10/09/2020
Responsabilidade editorial: Hein van der Voort

CC BY

INTRODUCCIÓN

El chiquitano migueleño (localmente conocido simplemente como 'el dialecto' y autodenominado *ózura* [ˈo̤tsuɻa̤] 'nuestra habla') es una variedad lingüística severamente amenazada recordada por algunos individuos, en su mayoría ancianos, en el municipio de San Miguel de Velasco, ubicado en la provincia de José Miguel de Velasco del departamento de Santa Cruz, Bolivia. A pesar de que dicha variedad esté estrechamente relacionada a las demás variedades del chiquitano, como el **bésɨro** (nombre dado a la variedad utilizada en la región de Lomerío y en San Javier, la única que posee estatus oficial en Bolivia) y el chiquitano oriental (hablado en las cercanías de San Ignacio de Velasco, San Rafael de Velasco y Santiago de Chiquitos), las diferencias fonológicas, morfológicas, morfosintácticas y léxicas entre ellas son extremadamente numerosas, al punto de que según el criterio de la inteligibilidad mutua el chiquitano migueleño podría considerarse una lengua aparte. En cuanto a la filiación lingüística, el conjunto de las variedades del chiquitano ha sido clasificado como perteneciente a la familia lingüística macro-ye (Adelaar, 2008) o al menos remotamente relacionado a esa familia (Nikulin, 2020a, pp. 179-181).

La documentación del chiquitano migueleño se encuentra en una etapa inicial. La primera obra publicada en o sobre esa variedad es el volumen producido por Parzinger & Cabildo Indígena de San Miguel de Velasco (2016), en el que se encuentran reunidos los sermones cristianos de la región que vienen siendo transmitidos oralmente y vía cuadernos manuscritos desde la época jesuítica (ver sección 'Perfil sociolingüístico'). Recientemente han salido artículos cortos acerca de algunas particularidades morfológicas y morfofonológicas del dialecto (Nikulin, 2019b, 2019c, 2020b). Además, existen dos manuscritos no publicados, uno de Bas Aguilera (sin fecha) con una colección de frases y vocablos, y otro del presente autor (Nikulin, 2019a), que consiste en un diccionario y un esbozo gramatical del chiquitano migueleño.

Este estudio, cuyo objetivo es proporcionar una descripción fonética y un análisis fonológico del chiquitano migueleño, se basa en los materiales que provienen del trabajo de campo realizado por el autor en cinco visitas (julio de 2017, enero de 2018, junio de 2018, febrero de 2019, julio de 2019) a las comunidades de San Juan de Lomerío y San Miguel de Velasco. Los datos analizados aquí son de dos hablantes (♀) de San Juan y de un hablante (♂) de San Miguel[1].

En la sección 'Perfil sociolingüístico', se describe la situación sociolingüística del chiquitano migueleño. La fonología segmental se abordará en las secciones tituladas 'Consonantes' y 'Vocales'. La discusión en las secciones anteriores se resumirá en las 'Conclusiones'. Finalmente, el 'Glosario' contiene una lista de términos del castellano regional con sus definiciones y/o equivalentes en el castellano venezolano y en el portugués.

Se optó por no incluir una discusión detallada de las semejanzas y de las diferencias entre los sistemas fonológicos del chiquitano migueleño y de las demás variedades del chiquitano, como el **bésɨro** (Krüsi & Krüsi, 1978; Parapaino Castro, 2008; Sans, 2010, 2011, 2013), la variedad de San Rafael de Velasco (Girard, 2012, 2014), la de San Javierito (Ciucci & Macoñó Tomichá, 2018) y la de Brasil (Santana, 2005, 2012); a ese tema se le dedicará una publicación futura. Tampoco se discutirán los procesos morfofonológicos, que se examinan en una otra publicación (Nikulin, 2020b), ni el acento, que se analizará en una publicación futura.

[1] Aunque el chiquitano migueleño posee un sistema de diferencias generolectales, éstas no interactúan con el nivel fonológico, excepto un ítem léxico que presenta una diferencia en la posición del acento: [ˈt̪ʲo̤βakɻa̤] (♀) / [t̪ʲuˈβakɻa̤] (♂) 'mañana'. No se pudo alcanzar un balance de las variables 'género' y 'comunidad de origen', ya que no hay hablantes del género masculino en San Juan. En San Miguel, se han realizado grabaciones con hablantes de ambos géneros, pero apenas uno de los consultantes de San Miguel poseía dicción suficientemente clara para un análisis fonético. Ambos hablantes del género masculino con los que se trabajó fallecieron en 2019.

PERFIL SOCIOLINGÜÍSTICO

La situación sociolingüística del chiquitano migueleño es crítica, resultado de un cese abrupto de transmisión lingüística de esa variedad ocurrido a mediados del siglo XX. Actualmente la variedad lingüística dominante en San Miguel es el dialecto camba del castellano. En el escenario más optimista, el chiquitano migueleño contaría hoy con menos de 30 hablantes, dispersos por la zona rural del municipio de San Miguel de Velasco. A pesar de que hasta la presente fecha no se haya conducido una investigación sociolingüística detallada, se ha podido obtener la siguiente estimación del número de hablantes en cada comunidad: 4 en Altamira, 2 en San Juan de Lomerío, 2 en San Francisco de Lima, 1 en Santa Rosita de Lomerío, 1 en San José de Corralito y un número desconocido (por lo menos 1) en San Antonio Tacoó. Además de estos, en la zona urbana de San Miguel residen aproximadamente 10 hablantes del chiquitano (incluyendo a la única hablante monolingüe viva de la que se ha tenido noticia). Sin embargo, no se sabe de ningún núcleo familiar o vecinal en el que la lengua originaria siga siendo utilizada regularmente (con la posible excepción de la hablante monolingüe mencionada, que se comunica con su hija semihablante). Como consecuencia de la situación de desuso del chiquitano migueleño, la mayoría (si no la totalidad) de los hablantes admite tener dificultades en cuanto a la producción oral en su lengua materna.

Además de los hablantes plenos, algunas personas retienen un dominio pasivo del chiquitano migueleño. Se trata sobre todo de hijos biológicos o adoptivos de hablantes monolingües ya fallecidos. En su mayoría, estos semihablantes afirman no hablar la lengua, pero por lo menos algunos de ellos pueden comprender fácilmente el chiquitano hablado[2]. Las instancias de producción lingüística de los semihablantes que se han registrado se limitan a palabras aisladas, generalmente adaptadas a la fonética del castellano camba (las sustituciones más comunes son: **[ɨ] → [u]**; **[ç] → [ki]**; **[ts] → [s]**, **[ʔ]** → *cero*).

Es necesario subrayar que existe una situación extraordinaria en la que el chiquitano migueleño todavía se emplea con cierta frecuencia. Se trata de la recitación de los sermones cristianos (la población de San Miguel es, en su casi totalidad, católica romana). Actualmente los sermones, cuyos textos vienen siendo transmitidos oralmente y en cuadernos manuscritos, son recitados por los caciques y los maestros de capilla (semihablantes o no hablantes del chiquitano) en determinadas ocasiones, tales como las fiestas religiosas (Parzinger, 2017). Recientemente se publicó una importante recopilación de los sermones de San Miguel (Parzinger & Cabildo Indígena de San Miguel de Velasco, 2016). Sin embargo, el lenguaje de los sermones no es completamente idéntico al lenguaje utilizado en el habla normal: por ejemplo, la composición morfológica del ítem **[tsaˈɨka]** 'mis hijos', omnipresente en los sermones, difiere de aquella de **[ɛˌtsaɨˈtaˌiˌkˌi]** 'id.', que ocurre en los datos del autor (la forma **[tsaˈɨka]** es fácilmente asociada por los hablantes al lenguaje de los sermones). Es posible que el lenguaje utilizado en los sermones represente una etapa anterior del chiquitano migueleño, hablada todavía en la época jesuítica.

Los no hablantes del chiquitano residentes en el municipio de San Miguel demuestran un interés, aunque moderado, por la revitalización de esa variedad lingüística. Algunos de ellos tienen conocimiento de las diferencias

[2] Ejemplifico esta afirmación con evidencia anecdótica. El presente autor tuvo la ocasión de trabajar con una hablante anciana del chiquitano migueleño (su consultante principal) en la presencia de su sobrina, huérfana desde muy corta edad y criada por su abuela (que era una hablante competente del chiquitano). En un determinado momento, la consultante, que por su avanzada edad posee una capacidad auditiva reducida, pidió al autor que repitiera la frase que él había acabado de decir ("***/tsoĩtsɨmóka kiɲána núta**ʔ**a soɛ́sɨ | aβ́éʔe taɾíˌaa/***"). No obstante, antes de que el autor haya podido hacerlo, la sobrina de la consultante repitió, en castellano: "nos sentamos debajo del árbol y había petos, dice", demostrando haber comprendido la frase pronunciada por el autor en chiquitano. Sin embargo, esa sobrina de la consultante afirma que no habla la lengua originaria.

más notables entre las variedades migueleña y lomeriana del chiquitano, como la correspondencia entre **[x]** en San Miguel y **[ʂ]** en Lomerío o el *shibboleth* que involucra la palabra **[tʃa̰na'pɨʔɨ̰]** 'no; no hay' (*champɨ* **[tʃãm'pɨ]** en Lomerío). Actualmente el currículo escolar en la región incluye la enseñanza del **bésɨro** (la variedad lomeriana del chiquitano), aunque los profesores que imparten las clases no son hablantes de esa variedad y poseen una competencia apenas inicial en **bésɨro**[3]. Según las observaciones del autor, los profesores tienen conciencia de que la variedad enseñada no es la originaria de San Miguel, y ha habido algunos intentos de introducir material migueleño en las clases del chiquitano (en un caso, la maestra cuenta con la ayuda del único hablante de la comunidad), que culminaron en la publicación de una edición de un libro didáctico del **bésɨro** (de distribución extremadamente limitada) en la que algunas palabras lomerianas vienen acompañadas de su equivalente migueleño (en una ortografía no estandarizada).

CONSONANTES

Se postula aquí para el chiquitano migueleño un inventario máximo de 21 fonemas consonánticos, que se encuentran expuestos en la Tabla 1[4].

Tabla 1. Las consonantes del chiquitano migueleño.

	Labiales	Dentoalveolares	Postalveolar	Retrofleja	Palatales	Velares	Glotales
Obstruyentes	p	t	*t̠ʲ*		ç	k	ʔ
Africadas		ts			tʃ		
Fricativas		s		*ʂ*	*ɕ*	x	*h*
Sonorantes orales	β̞	*ɾ*			j	*ɯ̟*	
Nasales	m	n			ɲ	*ŋ*	

El estatus fonológico de algunos de estos segmentos (representados con letra inclinada en la Tabla 1) se podría poner en tela de juicio. Por ejemplo, los segmentos **[t̠ʲ ç ɕ]** se podrían considerar alófonos de **/t p/k x/**, respectivamente, ya que hay amplia evidencia de que sus ocurrencias son consecuencia de la operación de un proceso regular de palatalización progresiva. Sin embargo, ese proceso antecede a un proceso no completamente regular de aféresis vocálica, lo que justifica la atribución de estatus fonológico a **/t̠ʲ ç ɕ/** (véase la subsección 'Palatalización'). El mismo raciocinio se aplica al segmento **/ɯ̟/**, cuya ocurrencia es predecible (ver 'Resolución de hiatos y estatus de *ŋ*, *ɯ̟*') pero cuya inserción antecede al proceso morfofonológico de nasalización, justificando el reconocimiento del estatus fonológico de **/ɯ̟/**.

[3] Uno de los estímulos para la adquisición de un nivel básico del **bésɨro** por los alumnos es el hecho de que la competencia en la lengua originaria sea un requisito para la contratación en la Administración Pública del Estado Plurinacional de Bolivia.

[4] Los datos en este artículo se representan en el Alfabeto Fonético Internacional (AFI), con la excepción del acento en las representaciones fonológicas, que se representa mediante la tilde (´). Utilizo los diacríticos de retracción en **/t̠ʲ ç/** para subrayar que estos fonemas se articulan en las zonas postalveolar (= prepalatal) y pospalatal (= prevelar), respectivamente. El diacrítico de descenso en **/β̞/** indica que se trata de una aproximante y no de una fricativa. La africada **/tʃ/** se clasifica como [+palatal] y no como [+postalveolar] —a pesar de articularse en la zona postalveolar— porque de otro modo sería necesario explicar por qué la consonante **/ts/** no se palataliza a **/tʃ/** en el mismo ambiente en que **/t/** se palataliza a **/t̠ʲ/** (ver 'Palatalización').

En (1–21), se demuestran algunos contrastes fonológicos con pares mínimos o análogos. Por razones de espacio, se dará preferencia a los pares de segmentos para los que se haya reportado ausencia de contraste en otras variedades del chiquitano[5].

(1)	/β̞/ x /m/:	[ɕɨ**β̞**ɨɾi'jɨx] 'su nervio'	[ɕɨ'**m**ɨx] 'gusano (♀)'
		[**β̞**a'kax] 'vaca'	[**m**a:'kax] 'viento sur'
		[**β̞**ato'kax] 'gualele'	[**m**ato'ɾɨx] 'tarechi (♀)'
		[ta'**β̞**ax] 'yuca'	[ta**m**a'ʔ̞a] 'uno'
		[**β̞**asɛ'ɾɛβ̞ʲʔ̞ǫ̨] 'está sirviendo'	[**m**a'sɛs] 'masi (♀)'
(2)	/t/ x /t̪ʲ/:	[**t**u'ɾux] 'turu'	[**t̪ʲ**u'ɾux] 'puerta'
		[**t**o:'nɛʔ̞ɕ̨] 'ella (♀/♂), él (♀)'	[**t̪ʲ**o:'nɛʔ̞ɕ̨] 'él (♂)'
		[**t**aku'ʔ̞ux] 'tacú'	['**t̪ʲ**akᵘ̯ta] 'porque'
		[**t**o'β̞ʷɨ:tsǫ̨] 'está saltando'	[**t̪ʲ**o'β̞ʷiɕ] 'noche'
		[**t**ɨ] 'ya', aspecto perfecto	['**t̪ʲ**ɨ:] 'su cuello (de X)'
(3)	/ts/ x /s/:	[o**ts**i'jǫ̨ɲɨʔ̞] 'me mordió'	[o**s**ɛ'jǫ̨x] 'maíz'
		[ɛ**ts**ɨɯo'ɾiɕa̧] 'llevé huasca'	[ɛ**s**ɨβ̞o'ɾiɕa̧] 'estoy viviendo'
		[xaɾu'**ts**ɨx] 'hormiguero (♀)'	[kuɾu'**s**ɨx] 'cruz'
		[**ts**aɲa'ʔ̞amaʔ̞] 'cerquita'	['**s**aɨ̯ɕ] 'seis'
		[**ts**u'β̞ʷakatɨ̨] 'nos fuimos.EXCL'	[**s**uβ̞ʷa'iɕ] 'harto, gran cantidad'
(4)	/s/ x /ʂ/:	[o**s**to'ɲɛs] 'estrella (♂)'	[po**ʂ**tu'ɛs] 'portugués (idioma)'
		[**s**uβ̞ʷɛ'ɾax] 'suela'	[**ʂ**oβ̞ʷɛʂ'tǫ̨x] 'Roberto'
		[a**s**kɨ̨'βɛs] 'año'	[a**ʂ**ko'ɾɛs] 'caracoré'
		[ɛtsɨ̨'po̯**s**ką̣] 'me casé'	[ko**ʂ**ki'ɾǫ̨:ɾɛ̨] 'corregidor'
		[a**s**to'pɨką̣] 'buenos días'	[ˌja**ʂ**ta'ʔɨ:ɯǫ̨] 'lo botó'
(5)	/s/ x /ɕ/:	['**s**aβ̞aɾᵘ̯] 'sábado'	[**ɕ**a'β̞o̯x] 'jabón'
		['**s**o̯ɛs] 'palo, árbol'	[**ɕ**o'ʔ̞ɛ̆s] 'campo, pampa'
		['βɨ**s**:ɨ̨ˌɾo] 'es recto'	[taɨ̯**ɕ**ɨ̨'po̯x] 'tijera (para cortar)'
		[kami'**s**ax] 'camisa'	[oβ̞i'**ɕ**ax] 'oveja'
		[**s**a'max] 'araña (♀)'	[**ɕ**a:'ɾax] 'cruceño (♂)'
(6)	/ts/ x /tʃ/:	[ki'tʃu**ts**aβ̞ǫ̨] 'se hinchó'	['β̞u**tʃ**aβ̞ǫ̨] 'bebieron (♀)'
		[**ts**a'ux] 'ayoreo (♀)'	[**tʃ**aku'ʔ̞ux] 'su espalda'
		[kɛnɛnɛ'**ts**ɛ] 'bajo (una persona)'	[ɛtsa'**tʃ**ɛ] '¿cúyo es? (♂)'
		['**ts**aɾukɨ̨] 'mi labio'	['**tʃ**aɾiɕǫ̨] 'se peyó'
		[ɛ**ts**ɨɾɨ'pɨką̣] 'tengo hambre'	[ɕɛmɛ**tʃ**ɨ'ɾɨx] 'cidrillo'

[5] Las abreviaciones se enumeran al final del artículo. Para el significado de los términos regionales, ver 'Glosario'.

(7)	/t̪/ x /tʃ/:	[ˈi**t̪ʲ**ą] ‘sobre él, en su cabeza’	[ˈiʔi**tʃ**ą] ‘mi rodilla’
		[**t̪ʲ**aˈki**ç**] ‘su piel, su cuero’	[**tʃ**akuˈʔux] ‘su espalda’
		[**t̪ʲ**apɛˈʔux] ‘su espalda’	[**tʃ**aˈpǫx] ‘vaso’
		[piˈ**t̪ʲ**ux] ‘pipa’	[kiβiˈ**tʃ**ǫx] ‘camote’
		[oi̪**t̪ʲ**ɨˈmɨx] ‘tigre (♂)’	[tsoĩ̪**tʃ**ɨˈmǫką] ‘nos sentamos.INCL’
(8)	/t̪/ x /ç/:	[ˈi**t̪ʲ**ą] ‘sobre él, en su cabeza’	[ˈi**ç**ą] ‘mi brazo’
		[**t̪ʲ**aˈʔi**ç**] ‘su dureza’	[**ç**aˈʔi**ç**] ‘su hueso’
		[**t̪ʲ**aˈkɨx] ‘su tronco, su chala’	[**ç**aˈkɨx] ‘su madre de él (♀)’
		[**t̪ʲ**aˈpax] ‘su pierna’	[**ç**aˈpax] ‘su madre de ella’
		[**t̪ʲ**uˈɾux] ‘puerta’	[**ç**uˈɾǫx] ‘letra’
(9)	/ɾ/ x /n/:	[pitʃaˈ**ɾ**ax] ‘veneno’	[pɨtsaˈ**n**ax] ‘bolsa’
		[tsokoˈ**ɾ**ɛs] ‘socori (♀)’	[takoˈ**n**ɛs] ‘caña de azúcar’
		[ˈ**ɾ**aːpi**ç**] ‘lápiz’	[**n**aːˈki**ç**] ‘maní’
		[ˈpǫ**ɾ**ɛʔǫ] ‘está podrido’	[ˈpɛ**n**ɛkǫ] ‘lo botaron’
		[**ç**ajuˈ**ɾ**aką] ‘estoy ayudando (♀)’	[**ç**atuːˈ**n**aką] ‘estoy nadando (♀)’
(10)	/ɾ/ x /ʂ/:	[aʂˈpǫ**ɾ**kax] ‘alforja’	[a**ʂ**ˈkatʂ] ‘alcalde (♀)’
		[ka**ɾ**ɛˈtax] ‘carroza, carretón’	[ka**ʂ**ɛˈtɛɾax] ‘carretera’
		[oʂβa**ɾ**ˈtǫx] ‘Osvaldo (♀)’	[**ʂ**oβ̞ʷɛʂˈtǫx] ‘Roberto’
		[ˈxu̯ɛ**ɾ**tʂ] ‘fuerte (sol, ají)’	[ˈβɛː**ʂ**tʂ] ‘verde’
		[li̯ˈmǫ**ɾ**na] ‘limosna’[6]	[a**ʂ**ˈmɛntɾax] ‘almendra’
(11)	/n/ x /ɲ/:	[makoˈ**n**ǫx] ‘frejol gateador’	[makoˈ**ɲ**ǫx] ‘macono (♀)’
		[onoˈ**n**ɛs] ‘tucán’	[oˈ**ɲ**ɛs] ‘jone’
		[ˈpiː**n**ǫ] ‘es lindo’	[ˈiː**ɲ**ǫ] ‘para mí (♀)’
		[aˈ**n**ɛʔʂ] ‘hay, está’	[aˈ**ɲ**ɛs] ‘carne’
		[ˈ**n**ɛpɨ] ‘eso sí’	[**ɲ**ɛsɨˈnaką] ‘está relampagueando’
(12)	/j/ x /ɲ/:	[moto**j**oˈʔɛs] ‘motoyoé (♀)’	[mako**ɲ**ǫx] ‘macono (♀)’
		[ˈβo**j**ɛs] ‘buey’	[o**ɲ**ɛs] ‘jone’
		[**j**oˈtǫx] ‘su nalga’	[**ɲ**otoxĩ̈ˈjatą] ‘lo colgó’
		[pa**j**uˈtǫx] ‘flecha’	[sa**ɲ**oˈɾax] ‘señora’
		[a**j**ɛːˈtatǫ] ‘que volvás’	[a**ɲ**ɛˈtux] ‘su carnaza’

[6] En esta propuesta, **/l/** no se considera parte del inventario fonológico del chiquitano migueleño; **[l]** ocurre en algunos ítems en el corpus (**[li̯ˈmǫɾna]** ‘limosna’, **[ˈbaldɛs]** ‘balde’, **[ˈtɛlɛ]** ‘televisión’) que podrían analizarse como préstamos no adaptados o instancias de alternancia de códigos (*code-switching*). Alternativamente, **/l/** podría considerarse un fonema marginal.

(13)	/p/ x /ɕ/:	[**p**ɨˈtsiɕ] ‘negro, moreno (♀)’	[**ɕ**ɨˈtsiɕ] ‘negro, moreno (♂)’
		[ˈ**p**ọ:x] ‘casa’	[ˈ**ɕ**ọ:x] ‘su casa’
		[**p**aˈtax] ‘alacrán (♀)’	[**ɕ**a:ˈtax] ‘otro’
		[pax**p**aˈkiɕ] ‘sucha (♀)’	[ɲax**ɕ**aˈʔĩɲaʔ] ‘su gajo’
		[ɾaʂˈ**p**aʂɾax] ‘San Rafael’	[joʂ**ɕ**akiˈjox] ‘paquió’
(14)	/k/ x /ɕ/:	[**k**a:ˈsikɻ] ‘cacique (♀)’	[**ɕ**a:ˈsikɻ] ‘cacique (♂)’
		[**k**opiˈʔi:ɾǫ] ‘está jugando’	[**ɕ**oˈpɛs] ‘su pie’
		[**k**ɨˈɾiɕ] ‘lagarto (♀)’	[**ɕ**ɨˈtsiɕ] ‘negro, moreno (♂)’
		[ka**x****k**aˈɾɛs] ‘cascaré (♀)’	[ɲax**ɕ**aˈtax] ‘su flojera’
		[ˈpi**k**ox] ‘pico (beso)’	[ˈi**ɕ**o] ‘mi casa’
(15)	/x/ x /s/:	[a**x**iɕ] ‘jachi’	[a**s**iɕ] ‘curupaú’
		[ˈa**x**takaʔ] ‘hasta que’	[a**s**toˈpɨka] ‘buenos días’
		[ˈpi̯ɨ**x**tą] ‘fiesta, cumpleaños’	[o**s**toˈɲɛs] ‘estrella (♂)’
		[ka**x**kaˈɾɛs] ‘cascaré (♀)’	[a**s**kɨˈβ̞ɛs] ‘año’
		[ˈtɾɛ:**x**] ‘tres’	[ˈsǫɛ**s**] ‘palo, árbol’
(16)	/x/ x /ʂ/:	[ˈa**x**pɛkuʔ] ‘entre’	[a**ʂ**ˈpǫɾkax] ‘alforja’
		[**x**oɾijoˈkǫx] ‘soriocó’	[**ʂ**oβ̞ʷɛʂˈtǫx] ‘Roberto’
		[ka**x**kaˈɾɛs] ‘cascaré (♀)’	[a**ʂ**koˈɾɛs] ‘caracoré’
		[ka**x**tɾiˈjanux] ‘castellano’	[ˈβ̞ɛ:**ʂ**tʂ] ‘verde’
		[ˈa**x**takaʔ] ‘hasta que’	[ˌja**ʂ**taˈʔɨ:ɯǫ] ‘lo botó’
(17)	/x/ x /ɕ/:	[**x**a:ˈɾax] ‘cruceño (♀)’	[**ɕ**a:ˈɾax] ‘cruceño (♂)’
		[**x**oɾijoˈkǫx] ‘soriocó’	[**ɕ**oɾiɕaˈkiɕ] ‘su bofe; esp. de sepe’
		[tʃi**x**ĩ̯ĩ̯aˈa̯pɨ̯] ‘no quiere’	[i**ɕ**ĩ̯ĩ̯jaką̊] ‘quiero’
		[**x**iˈɕǫx] ‘ratón (♀)’	[**ɕ**ĩ̯ĩ̯ɛs] ‘anguila (♀)’
		[**x**uβ̞ʷɛˈjǫką̊] ‘está lloviznando’	[**ɕ**oˈux] ‘víbora (♀)’
(18)	/x/ x /h/[7]:	[**x**a:ˈɾax] ‘cruceño (♀)’	[ˈ(**h**)apʂ] ‘arriba’
		[**x**oɾijoˈkǫx] ‘soriocó’	[(**h**)oˈnɛ] adverbio de pasado
		[**x**ɨɾɨpɨˈtɨx] ‘trapo’	[ˈ(**h**)ɨm̥] ‘a ella (♀/♂), a él (♀)’
		[**x**iˈɕǫx] ‘ratón (♀)’	[(**h**)iɨˈɾotɻ] ‘que yo vaya’
		[**x**aˈʔĩɕ] ‘puchi, excrementos’	[(**h**)aˈɛm̥] ‘a vos’

[7] El estatus fonológico de **/h/** es problemático, como se discutirá en la sección ‘Estatus de *h*’. Un(a) evaluador(a) anónimo propone atribuir las ocurrencias de **/h/** que alternan con cero a una regla de epéntesis; en este caso los ejemplos en (18) ilustrarían el contraste entre **/x/** y cero.

(19)	/ɯ/ x /β̞/:	['sɨːɯ̟ǫ̟] 'está seco (planta)'	['kijɨβ̞ǫ̟] 'nació'
		[ɛtsɨ'ɯ̟ǫ̟ʔi̯] 'que yo pise'	[ɛtsi̯'β̞ǫ̟ːβ̞i̯] 'en mi barriga'
		[kɨ'ɯ̟ǫ̟ɾiʲʔǫ̟] 'llevó huasca'	[sɨ'β̞ǫ̟ɾiçǫ̟] 'está viviendo'
		[kɨɯ̟a'ɾax] 'azucaró (♀)'	[aɾɨβ̞a'ʔ̟akax] 'albahaca'
		[ɨ'ɯ̟ǫ̟x] 'urina (♀)'	[askɨ'β̞ɛs] 'año'
(20)	/ɯ/ x /ŋ/:	[kɨ'ɯ̟ǫ̟x] 'urucú'	[kɨ'ŋǫ̟maʔ] 'urucucito'
		[kɨɯ̟ox'kiç] 'pala'	[kɨŋox'kĩ̞jaʔ] 'palita'
(21)	/ʔ/ x /∅/:	[o'ʔ̟ux] 'miel (♂)'	[o'ux] 'paja'
		[β̞a'ʔ̟iç] 'palma'	[β̞a'iç] 'curichi'
		[ja'ʔ̟ɨx] 'joven (hombre)'	[ja'ɨx] 'su padre de él (♀)'
		[pɛ'ʔ̟iç] 'costilla'	[pɛ'iç] 'peji (♀)'
		[pǫ̟'ʔ̟ǫ̟x] 'gallo, macho de pato'	['pǫ̟ːx] 'casa'
		[kɨ'ʔ̟ɨx] 'tierra'	['kɨːx] 'capiguara, cujuchi (♀)'

La realización fonética de los fonemas consonánticos será discutida en la próxima subsección, mientras que en las subsecciones subsiguientes se proporcionará la evidencia que podría utilizarse para cuestionar el estatus fonológico de los segmentos /t̪ʲ ç ɕ ʂ h ɯ̟ ŋ/.

REALIZACIÓN FONÉTICA DE LAS CONSONANTES

La realización de los segmentos /p m t ɾ n tʃ ɕ j k ɯ̟ ŋ/ es invariable y corresponde a sus valores en el Alfabeto Fonético Internacional (AFI)[8]. Obsérvese que en esta propuesta ciertas alternancias entre consonantes (como aquellas que involucran la palatalización) se atribuyen a procesos que operan en el nivel morfofonológico, como se mostrará en las secciones subsiguientes. Por ello, no se considera, por ejemplo, que el fonema /t/ posee un alófono [t̪ʲ], sino que se propone postular una alternancia morfofonológica entre los fonemas /t/ y /t̪ʲ/ (y otros pares similares).

El segmento /β̞/ normalmente se realiza como una aproximante bilabial [β̞], aunque en algunos casos su realización puede oscilar. Más específicamente, en el comienzo de las palabras se ha registrado la ocurrencia opcional del alófono oclusivo [b], posiblemente por la interferencia del castellano. Además, tras las vocales /o, u, ɨ/ el fonema /β̞/ frecuentemente muestra un efecto coarticulatorio (muy similar a lo que ocurre en el español cubano) que consiste en el mantenimiento del redondeamiento labial durante toda la duración de la aproximante, resultando en las realizaciones como [β̞ʷ], [w] o incluso [∅] (en este último caso la vocal precedente puede reducirse a [w])[9]. Algunos ejemplos se dan en (22).

[8] Un análisis auditivo sugiere que el sonido que se representa aquí como [t] es una oclusiva dental y no alveolar, hecho que debería representarse en el AFI mediante la utilización de un diacrítico dental ([t̪]). Sin embargo, no se ha podido realizar un análisis palatográfico que podría comprobar esta impresión auditiva. Por esta razón, en este artículo se mantendrá la utilización del símbolo [t].

[9] No está completamente claro por qué la vocal no redondeada /ɨ/ desencadenaría tal realización.

(22)	a.	/βuxíɕi/	[βu'xiɕ]	'tigre (♀)'
		/βakíɕi/	[βa'kiɕ]	'garza (♀)'
		/βísɨɾo/	['βis:ɨ̥ˌɾo]	'es recto'
		/ɕaβóxɨ/	[ɕa'βo̥x]	'jabón'
	b.	/βátʃɛjo/	['batʃɛjo̥ ~ 'βatʃɛjo̥]	'dio'
		/βáʔa poókaa/	[ˌba̤: 'po̥:ka ~ ˌβa̤: 'po̥:ka]	'las casas'
	c.	/kuβátɨ/	[ku'β^{w}atɨ̥ ~ 'kwatɨ̥]	'viene'
		/ɛtsuβuxíɕa/	[ɛtsuwu'xiɕa̤ ~ ɛtsu:'xiɕa̤]	'me tapé'
		/ɛtsoβoɾíɕa/	[ɛtsowo'ɾiɕa̤ ~ ɛtso:'ɾiɕa̤]	'me preparé'
		/tɨβatsíxɨ/	[tɨβ^{w}a'tsɨx ~ tɨwa'tsɨx]	'pato (♀)'

A pesar de que los segmentos **/t̪ʲ/** y **/ɕ/** posean una realización constante (salvo en la pronunciación de los semihablantes, que suelen realizarlos como **[t]** y **[ki]**, respectivamente), es oportuno discutirla aquí en más detalle, ya que los fonos que les corresponden son similares acústica y perceptualmente. El segmento **/t̪ʲ/** se realiza como una oclusiva sorda, cuyo punto de articulación es posalveolar (o prepalatal); la configuración de la lengua durante la obstrucción de este fono puede describirse como laminal o antedorsal (algo que no se ha podido averiguar palatográficamente). Por falta de un símbolo dedicado del Alfabeto Fonético Internacional, este fonema y su fono correspondiente se representarán aquí como **/t̪ʲ/ [t̪ʲ]** (otra opción posible sería **/ɕ̣/ [ɕ̣]**). En cambio, el segmento **/ɕ/** es una oclusiva sorda pospalatal (o prevelar), articulada con la zona antedorsal de la lengua. Este fonema y su fono correspondiente podrían representarse alternativamente mediante el símbolo **/k̠/ [k̠]**. El contraste entre **/t̪ʲ = ɕ/** y **/ɕ = k̠/** está bien documentado y no presenta ninguna dificultad para los hablantes del chiquitano migueleño.

Los segmentos **/ts/** y **/s/** se realizan siempre como **[ts]** y **[s]**, respectivamente, en el habla tanto de una de las consultantes del autor en San Juan de Lomerío como de un consultante originario de San Pedro de Sapocó (cuyos datos no fueron analizados en este artículo). Un consultante originario de San Miguel de Velasco muestra una fuerte tendencia a realizar los dos segmentos como **[s]**. Finalmente, los idiolectos de otras consultantes presentan algunas particularidades que podrían estar o no relacionadas con el estado deteriorado de su dentición. Una consultante de San Juan no reproduce la distinción entre **/ts/** y **/s/** de forma sistemática, a veces realizando **/s/** como **[ts]** y, con una frecuencia menor, **/ts/** como **[s]** (esta misma hablante a veces pronuncia **/tʃ/** como **[ts]**). Otra consultante, de San Pedro de Sapocó, mantiene la distinción entre **/s/** y **/ts/**, pero realiza este último segmento como una oclusiva dental **[t̪]** (no se analizarán sus datos en este artículo).

El segmento **/ʂ/** se realiza con un grado variable de fricción: **[ʂ ~ ʂ̞ ~ ɾ̝̊]**, igual a su equivalente en el castellano camba.

El segmento **/ɲ/** suele realizarse como una oclusiva nasal palatal sonora **[ɲ]** (23a), pero tras la vocal anterior alta **/ɲ/** puede perder la oclusión y se realiza como una aproximante nasalizada, nasalizando también la vocal precedente (23b).

(23)	a.	/makoɲóxɨ/	[mako'ɲo̥x]	'macono (♀)'
		/ɲasúxɨ/	[ɲa'sux]	'su oreja'
		/íɲo/	['i:ɲo̥]	'para mí (♀)'

b.	/iɲáxɨ/	[ĩˇjax]	‘su nariz’
	/iɲásu/	[ĩˇjasu̯]	‘mi oreja’
	/piɲóoniɕi/	[pĩˇjõ̞ːniɕ]	‘piñón’
	/iɲatáʔi/	[ĩjaˈtaʔi̯ ~ iɲaˈtaʔi̯]	‘llegó’
	/piɲésɨ/	[pĩˇjɛs]	‘peni, jaúsi (♀)’

La realización del segmento **/x/** parece oscilar entre **[x]** y **[h]** tanto en los ataques como en las codas (24). No se ha detectado ninguna ocurrencia de **[h]** en la posición final de la palabra.

(24)	a.	/xaɾutsɨ́xɨ/	[xaɾuˈtsɨx ~ haɾuˈtsɨx]	‘hormiguero (♀)’
		/kuxuɾésɨ/	[kuxuˈɾɛs ~ kuhuˈɾɛs]	‘piraña (♀)’
	b.	/axtsaʔíɕi/	[axtsaˈʔ̞iɕ ~ ahtsaˈʔ̞iɕ]	‘jasayé’
		/paxpakíɕi/	[paxpaˈkiɕ ~ pahpaˈkiɕ]	‘sucha (♀)’

En cambio, apenas un alófono, **[h]**, ha sido atestiguado para el supuesto segmento **/h/**, de muy baja frecuencia en el corpus (ver subsección ‘Estatus de *h*’ para algunos ejemplos).

Finalmente, el segmento **/ʔ/** raramente se realiza como una verdadera oclusiva glotal en chiquitano migueleño. La oclusión completa suele conservarse precediendo una vocal ensordecida o en posición final, que sólo resulta de elisión de la vocal final (ver ‘Ensordecimiento y elisión’) (25a). En cambio, en la posición entre dos vocales no ensordecidas **/ʔ/** prototípicamente pierde la oclusión, realizándose como una aproximante **[ʔ̞]** o incluso como una fonación no modal (voz tensa o voz crujiente[10]) en la vocal siguiente (25b, c), tal como sucede en un sin número de lenguas del mundo (*cf*. Ladefoged & Maddieson, 1996, p. 75). Esta última posibilidad es particularmente frecuente cuando **/ʔ/** se encuentra entre vocales átonas (25c).

(25)	a.	/ɕɨpóʔi/	[ɕɨˈpo̰ʔ̞i̯]	‘está pisando’
		/íʲo̰ʔo/	[ˈiʲo̰ʔ̞]	‘también’
		/ɲaẽ̞támaʔa/	[ɲaẽ̞ˈtamaʔ̞]	‘solito (♂)’
	b.	/saʔáxɨ/	[saˈʔ̞ax]	‘paja sujo (♀)’
		/paʔɨ́xɨ/	[paˈʔ̞ix]	‘mujer’
		/ɕoʔẽ̞sɨ/	[ɕoˈʔ̞ẽ̞s]	‘campo, pampa’
	c.	/aβéʔɛko/	[aˈβ̞ɛɣ̞ko̰]	‘está satisfecho’
		/kótaʔa/	[ˈko̰taa̰]	‘¿dónde?’
		/tsáʔa poóxɨ/	[ˌtsa̰ːˈpo̰ːx]	‘esta casa’

[10] Aquí no se hará un intento de distinguir entre esas fonaciones y se utilizará la notación **[V̰]** para representar cualquier tipo de vocales no modales del chiquitano migueleño. Obsérvese que algunos autores emplean los términos ‘voz tensa’ y ‘voz crujiente’ refiriéndose a dos grados distintos de constricción de la glotis, que pertenecerían a un mismo continuo entre la fonación modal y el estado totalmente constreñido de la glotis. Otros autores definen la voz crujiente (*creak* en inglés) como una fonación irregular, sin la implicación de que las cuerdas vocales estén más constreñidas a comparación de la voz modal. Futuros estudios deberán determinar cómo exactamente se producen las vocales denotadas aquí como **[V̰]**.

PALATALIZACIÓN

La palatalización progresiva es un proceso omnipresente en el chiquitano migueleño; consiste en que las consonantes **|p β̞ m t k x|** subyacentes son sustituidas por **/ç j ɲ t̪ʲ ç ɕ/**, respectivamente, en determinados ambientes[11]. En términos de los rasgos distintivos, se podría proponer la siguiente generalización: las consonantes [+labiales] y [+velares] se palatalizan a [+palatales] manteniendo el modo de articulación, mientras que la consonante [+dentoalveolar] **|t|** se palataliza a su contraparte [+postalveolar] **/t̪ʲ/** (las demás consonantes [+dentoalveolares] —esto es, **|ts s ɾ n|**— no se palatalizan, ya que el inventario del chiquitano migueleño no tiene africadas, fricativas o sonorantes [+postalveolares]). Para las consonantes **|p β̞ m t k|**, el ambiente condicionante es la posición entre una vocal **|i|** o **|ĩ|** subyacente y cualquier vocal que no sea **|i ĩ|**[12]. Esta última condición no se aplica a la **|x|**, que se palataliza tras **|i ĩ|** sin importar la vocal que le sigue. Las evidencias que muestran que la palatalización es un proceso activo incluyen los siguientes hechos:

i. hay numerosos ejemplos de alternancias entre **/p β̞ m t k x/** y **/ç j ɲ t̪ʲ ç ɕ/**;
ii. **/p β̞ m t k x/** no ocurren en el ambiente **/i…V/** o **/ĩ…V/** (salvo si **V = i/ĩ** en el caso de las primeras cinco consonantes), con contadísimas excepciones;
iii. **/ç t̪ʲ ɕ/** nunca ocurren tras vocales que no sean **/i ĩ/** (aunque sí pueden ocurrir en los ambientes **#_**, **C_**).

Hay dos dificultades posibles para el análisis propuesto aquí. La primera consiste en la existencia de palabras en las que la palatalización no ocurre a pesar de que haya condiciones para ello. Se trata de algunos préstamos del castellano y, en el subdialecto de San Juan, de las formas que contienen el prefijo negativo/condicional **/tʃi-/** (en San Miguel y en otras comunidades este mismo prefijo tiene la forma **/tʃɨ-/**), como se muestra en (26).

(26)	**/ɾík**ox**ɨ/**	**[**'ɾi**k**ox**]**	'rico'	< cast. *rico*
	/píkox**ɨ/**	**[**'pi**k**ox**]**	'beso'	< cast. *pico*
	/sĩ̃ku/	**[**'sĩ̃ŋ**k**u**]**	'cinco'	< cast. *cinco*
	/anit**áx**ɨ**/**	**[**ani'**t**ax**]**	'Ana'	< cast. *Anita*
	/tʃiβ̞**óx**ɨ**/**	**[**tʃi'**β̞**o̞x**]**	'chivo'	< cast. *chivo*
	/ɾímax**ɨ/**	**[**'ɾi**m**ax**]**	'lima'	< cast. *lima*
	/ɾasímox**ɨ/**	**[**ɾa'si**m**ox**]**	'racimo'	< cast. *racimo*
	/tʃip**a**koáijop**ɨ/**	**[**tʃi**p**a'ko̞aɨjop**ɨ̰]**	'no es ancho'	(San Miguel: **/tʃɨ-/ [tʃɨ-]**)
	/tʃix**i**ɲaʔáp**ɨ/**	**[**tʃi**x**ḭ̃'ḭ̃a̰:p**ɨ̰]**	'no quiere'	(San Miguel: **/tʃɨ-/ [tʃɨ-]**)

Sin embargo, en la mayoría de los préstamos las secuencias 'ilícitas' se eliminan por el proceso de palatalización, como se muestra en (27) a continuación.

---

[11] Las representaciones morfofonológicas (subyacentes) se dan entre plecas (|…|), mientras que las barras oblicuas (/…/) se reservan para las representaciones fonológicas. Los archifonemas se representan con una notación fraccionaria, con una posibilidad indicada en el numerador y otra en el denominador (como, por ejemplo, cuando no se puede determinar si una ocurrencia de **/ç/** es derivada de **|p|** o de **|k|**). La morfofonología del chiquitano se discute de un trabajo aparte (Nikulin, 2020b).

[12] La vocal **|ĩ|** es de muy baja frecuencia en el chiquitano migueleño, por lo que las instancias de palatalización que involucran esta vocal son muy pocas y no se discutirán detalladamente en esta subsección. Los ejemplos incluyen: **|paʔĩ-xɨ| /paʔĩɕi/ [paˈʔ̰ḭ̃ɕ]** 'cura', **|xaʔĩ-xɨ| /xaʔĩɕi/ [xaˈʔ̰ḭ̃ɕ]** 'puchi', **|ij/x-ĩ-ka-tɨ| /ĩçatɨ/ [ˈḭ̃n̰çatɨ̰]** 'voy', **|tomĩ̃ko| /tomĩ̃ço/ [toˈmḭ̃n̰ço̰]** 'domingo'.

(27)	/miɕoɾáxɨ/	[miɕo'ɾax]	'Nicolás'	< cast. *Nicolás*
	/tomĩɕo/	[to'mĩɲɕo̤]	'domingo'	< cast. *domingo*
	/βuɾiɕáxɨ/	[βuɾi'ɕax]	'mula'	< cast. *burrica*
	/iɕkaɾɛɾáxɨ/	[iɕkaɾɛ'ɾax]	'escalera'	< cast. *escalera*
	/maíɕtɨɾu/	[ma'iɕtɨˌɾu]	'profesor (♀)'	< cast. *maestro*
	/iɕpiniʈ̬úmaʔa/	[iɕpini'ʈ̬umaʔ]	'picaflor'	< cast. *espíritu* + DIM

La segunda dificultad consiste en el hecho de que la vocal que desencadena la palatalización puede sufrir aféresis (en la posición inicial) o síncopa (en posición átona entre dos consonantes sordas). Algunos ejemplos se dan en (28).

(28)	|i_1-taʔanɨ-xɨ|[13]	/ʈ̬aʔanɨ́xɨ/	[ʈ̬ạ:'nɨx]	'su cabeza'
	|i_1-βoto-xɨ|	/j̬otóxɨ/	[j̬o'to̤x]	'su nalga'
	|i_2-pɛnɛ-ɾo-ɲɨʔi|	/ɕɛnɛnóɲɨʔi/	[ɕɛnɛ'nọɲɨʔ]	'me botó, me empujó'
	|$i^{x}_{ʃ}$-i_2-tasu-ka-ɨʔɨ|	/ʈ̬asúkɨʔi/	[ʈ̬a'sukɨʔ]	'te llamé'
	|ixou-xɨ|	/ɕoúxɨ/	[ɕo'ux]	'víbora (♀)'
	|i^{p}_{k}oɾɛɾa-xɨ|	/ɕoɾɛɾáxɨ/	[ɕoɾɛ'ɾax]	'corredor'
	|i_2-kosɛɛ-xɨ|	/ɕosɛ́ɛ́sɨ/	[ɕo'sɛ:s]	'José (♂)'
	|i_2-kaaɾuxi-xɨ|	/ɕaaɾuxíɕi/	[ɕa:ɾu'xiɕ]	'Carlos (♂)'
	|joɾi$^{p}_{k}$aki$^{β}_{ʃ}$o-xɨ|	/joʂɕakijóxɨ/	[joʂɕaki'jọx]	'paquió'
	|i_1-maxi$^{p}_{k}$ata-xɨ|	/ɲaxɕatáxɨ/	[ɲaxɕa'tax]	'su flojera'

Al contrario de lo que ocurre en lenguas como el kari'ña (familia caribe) (ver Álvarez, 2016, pp. 23–24), que también presenta un proceso de palatalización progresiva seguido de un proceso de aféresis vocálica, en chiquitano migueleño la aféresis de |i| no es un proceso estrictamente fonológico, ya que es imposible predecir su aplicación sin recurrir a la información morfológica (compárese **/iɕɛnéka/ [iɕɛ'nɛkạ]** 'me botaron' y **/ɕɛnéta/ [ɕɛ'nɛtạ]** 'lo botó', con prefijos distintos). Por esta razón, la palatalización debe atribuirse al nivel morfofonológico.

A continuación, se ilustra la aplicación regular del proceso de palatalización progresiva desencadenado por los segmentos finales de los prefijos **|i_1-|** 3SG (29a), **|i_2-|** HT (29b), **|i_2-|** M.♂ (29c), **|ix-/ij-|** 1SG.♀/♂ (29d), **|tsoij-|** 1EXCL (29e), así como por la vocal final de las raíces (29f), afectando los segmentos iniciales de los sufijos **|-xɨ|** X, **|-kaa|** PL, **|-maʔa|** DIM, **|-ka|** F.SAP, **|-ko|** F.3, **|-ka|** F.CLIM, **|-ta|** 3SG.OBJ, **|-taiki|** PL.KIN, **|-po|** NMLZ.INSTR, **|-β̬o|** TRANSL.

(29) Palatalización progresiva

a. **|i_1-|** 3SG:

|p| → /ɕ/

/iɕáxɨ/	**[i'ɕax]**	'su brazo'	*cf.* 2SG **/ápa/ ['apạ]**
/ɕɛɛkíɕi/	**[ɕɛ:'kiɕ]**	'su fiebre'	*cf.* 2SG **/apéɛki/ [a'pɛ:kį]**
/ɕopésɨ/	**[ɕo'pɛs]**	'su pie'	cf. 2SG **/ápopɛ/ ['apopɛ̨]**
/ɕɨtáxɨ/	**[ɕɨ'tax]**	'su talón'	cf. 2SG **/apɨ́ta/ [a'pɨtạ]**

[13] **|i_1|** denota una variante de **|i|** que se elide delante de vocales, mientras que **|i_2|** denota una variante de **|i|** que se transforma en **/j/** o **/ɲ/** en el mismo ambiente.

		/t/ → /t̪ʲ/	
/**t̪ʲ**aʔaníxɨ/	[**t̪ʲ**ạ:'nɨx]	'su cabeza'	*cf.* 2SG /**at**áʔanɨ/ [a'taạ̃n̥]
/**t̪ʲ**okiʔãxɨ/	[**t̪ʲ**okiʲ'ʔãx]	'su ombligo'	*cf.* 2SG /**at**ókiʔã/ [a'tọkiʲʔą̃]
/**t̪ʲ**usíɕi/	[**t̪ʲ**u'siɕ]	'su pecho'	*cf.* 2SG /**át**usi/ ['atusɻ]
/**t̪ʲ**ɨ́ɨ́xɨ/	['**t̪ʲ**ɨ:x]	'su cuello'	*cf.* 2SG /**át**ɨɨ/ ['atɨ]
		/k/ → /ɕ/	
/**ɕ**ɛmésɨ/	[**ɕ**ɛ'mɛs]	'su espina'	*cf.* 2SG /á**k**ɛmɛ/ ['akɛmɛ̨]
/**ɕ**omésɨ/	[**ɕ**o'mɛs]	'su escopeta'	*cf.* 2SG /á**k**omɛ/ ['akomɛ̨]
/**ɕ**ɨpoosɨtoxɨtíʔi/	[**ɕ**ɨpo:stox'tiʔ]	'su esposo (♂)'	*cf.* 2SG /a**k**ɨpóosɨ/ [akɻ̍'pọ:s]
		/β̞/ → /j/	
/**j**aɨtsíɕi/	[**j**aɻ̍'tsiɕ]	'su hamaca'	*cf.* 2SG /a**β̞**áɨtsi/ [a'**β̞**aɻ̍tsi]
/**j**oʔóxɨ/	[**j**o'ʔọx]	'su chaco'	*cf.* 2SG /a**β̞**óʔo/ [a'**β̞**ọʔọ]
		/m/ → /ɲ/	
/**ɲ**asúxɨ/	[**ɲ**a'sux]	'su oreja'	*cf.* 2SG /a**m**ásu/ [a'masų]
/**ɲ**omésɨ/	[**ɲ**o'mɛs]	'su chipa'	*cf.* 2SG /a**m**ómɛ/ [a'mọ:mɛ̨]

b. /i_2-/ HT:

		/p/ → /ɕ/	
/**ɕ**ɛnéta/	[**ɕ**ɛ'nɛtạ]	'lo botó'	*cf.* /**p**énɛko/ ['**p**ɛnɛkọ] 'fue expulsado'
		/t/ → /t̪ʲ/	
/**t̪ʲ**aβ̞áit̪ʲa/	[**t̪ʲ**a'β̞aɻ̍t̪ʲạ]	'lo mató'	*cf.* /β̞a**t**aβ̞ájjo/ [β̞a**t**a'β̞ajjọ] 'mató'
/**t̪ʲ**omoɛ́ta/	[**t̪ʲ**o'mọɛ̰tạ]	'lo ató'	*cf.* /**t**omóɛno/ [**t**o'mọɛ̰nọ] 'fue atado'
/**t̪ʲ**uméta/	[**t̪ʲ**u'mɛtạ]	'lo ahorcó'	*cf.* /ma**t**uméɛno/ [ma**t**u'mɛ:n̥] 'ahorcó'
/**t̪ʲɨ**mokóta/	[**t̪ʲɨ**mo'kọtạ]	'lo asentó'	*cf.* /**t**ɨmóotso/ [**t**ɨ'mọ:tsọ] 'está sentado'
		/k/ → /ɕ/	
/**ɕ**áta/	['**ɕ**atạ]	'lo llevó/sacó'	*cf.* /ma**k**áana/ [ma'**k**a:n̥] 'llevó/sacó'
/**ɕ**oɲokóta/	[**ɕ**oɲo'kótạ]	'lo adornó'	*cf.* /a**k**óɲoko/ [a'**k**ọɲokọ] 'tu hermosura'
/**ɕ**upúta/	[**ɕ**u'putạ]	'lo mandó'	*cf.* /β̞a**k**úpuɾo/ [β̞a'**k**upuɻ̍ọ] 'mandó'
/**ɕ**ɨɰaít̪ʲa/	[**ɕ**ɨɰa'iṯʲạ]	'lo azotó'	*cf.* /β̞a**k**ɨɰáiɾo/ [β̞a**k**ɨ'ɰaɻ̍iɻ̍ọ] 'azotó'

c. /i_2-/ M.♂:

		/p/ → /ɕ/	
/**ɕ**ɛɾúxɨ/	[**ɕ**ɛ'ɾux]	'Pedro (♂)'	*cf.* ♀ /**p**ɛɾúxɨ/ [**p**ɛ'ɾux]
/**ɕ**ɨtsíɕi/	[**ɕ**ɨ'tsiɕ]	'negro (♂)'	*cf.* ♀ /**p**ɨtsíɕi/ [**p**ɨ'tsiɕ]
		/t/ → /t̪ʲ/	
/**t̪ʲ**aniéɾɛ/	[**t̪ʲ**a'niɻ̍ɛ:ɻ̍ɛ̨]	'Daniel (♂)'	*cf.* ♀ /**t**aniéɾɛ/ [**t̪ʲ**a'niɻ̍ɛ:ɻ̍ɛ̨]
/**t̪ʲ**ooné?ɛ/	[**t̪ʲ**o:'nɛʔɛ̨]	'él (♂)'	*cf.* ♀ /**t**ooné?ɛ/ [**t**o:'nɛʔɛ̨]
/**t̪ʲ**upáxɨ/	[**t̪ʲ**u'pax]	'Dios (♂)'	*cf.* ♀ /**t**upáxɨ/ [**t**u'pax]

|k| → /ɕ/

/**ɕ**aasíki/	[**ɕ**a:'sikʲ]	'cacique (♂)'	*cf.* ♀ /**k**aasíki/ [**k**a:'sikʲ]
/**ɕ**ɛsúuxɨ/	[**ɕ**ɛ'su:x]	'Jesús (♂)'	*cf.* ♀ /**k**ɛsúuxɨ/ [**k**ɛ'su:x]
/**ɕ**oséɛsɨ/	[**ɕ**o'sɛ:s]	'José (♂)'	*cf.* ♀ /**k**oséɛsɨ/ [**k**o'sɛ:s]
/**ɕ**uxtínɛ/	[**ɕ**ux'ti:nɛ̨]	'Agustín (♂)'	*cf.* ♀ /**k**uxtínɛ/ [**k**ux'ti:nɛ̨]

|m| → /ɲ/

/**ɲ**aíɕtɨɾu/	[**ɲ**a'iɕtɨˌɾu]	'profesor (♂)'	*cf.* ♀ /**m**aíɕtɨɾu/ [**m**a'iɕtɨˌɾu]
/**ɲ**éʂku/	['**ɲ**ɛʂkʊ̨]	'médico (♂)'	*cf.* ♀ /**m**éʂku/ ['**m**ɛʂkʊ̨]

|x| → /ɕ/

/**ɕ**aaɾáxɨ/	[ɕa:'ɾáx]	'cruceño (♂)'	*cf.* ♀ /**x**aaɾáxɨ/ [xa:'ɾáx]

d. |ix-/ij-| 1SG.♀/♂ (con la caída de |x| y |j| ante consonante):

|p| → /ɕ/

/i**ɕ**akíça/	[i**ɕ**a'kiɕa̰]	'me caí'	*cf.* 3SG /**p**ákiʔo/ ['**p**akiʲʔo̰]
/i**ɕ**ɛnéka/	[i**ɕ**ɛ'nɛka̰]	'me botaron'	*cf.* 3SG /**p**énɛko/ ['**p**ɛnɛko̰]
/i**ɕ**osíça/	[i**ɕ**o'siça̰]	'soñé'	*cf.* 3SG /**p**ósiço/ ['**p**osiço̰]
/i**ɕ**ɨ́ta/	[i'**ɕ**ɨta̰]	'mi talón'	*cf.* 2SG /a**p**ɨ́ta/ [a'**p**ɨta̰]

|β̞| → /j/

/i**j**áɨtsi/	[i'**j**a̰ɨtsi]	'mi hamaca'	*cf.* 2SG /a**β̞**áɨtsi/ [a'**β̞**a̰ɨtsi]
/i**j**óʔo/	[i'**j**o̰ʔo̰]	'mi chaco'	*cf.* 2SG /a**β̞**óʔo/ [a'**β̞**o̰ʔo̰]

|m| → /ɲ/

/i**ɲ**ásu/	[ĩ'**ɲ̃**asʊ̨]	'mi oreja'	*cf.* 2SG /a**m**ásu/ [a'**m**asʊ̨]
/i**ɲ**ómɛ/	[ĩ'**ɲ̃**o:mɛ̨]	'mi chipa'	*cf.* 2SG /a**m**ómɛ/ [a'**m**o̰:mɛ̨]

|x| → /ɕ/

/i**ɕ**iɲáka/	[i**ɕ**ĩ'**ɲ̃**akа̰]	'quiero'	*cf.* 2SG /a**x**iɲáka/ [a**x**ĩ'**ɲ̃**akа̰]

e. |tsoij-| 1EXCL:

|p| → /ɕ/

/tsoi**ɕ**áʔu/	[tsoi̯'**ɕ**aʔʊ̨]	'nuestro animal'	*cf.* 2PL /au**p**áʔu/ [au̯'**p**aʔʊ̨]

f. raíces que terminan en |i|:

|p| → /ɕ/

|-po-| NMLZ.INSTR

/β̞atuβ̞axi**ɕ**óxɨ/	[β̞atuβ̞ʷaxi̯'**ɕ**o̰x]	'moledor'	*cf.* /tʃa**p**óxɨ/ [tʃa'**p**o̰x] 'vaso'

|t| → /t̪ʲ/

|-taiki| PL.KIN, |-ta| 3SG.P

/tsaɾuki**t̪ʲ**áiki/	[tsaɾuki'**t̪ʲ**ai̯kʲ]	'mis hermanos'	*cf.* /utsaɨ**t**áiki/ [utsaɨ'**t**ai̯kʲ] 'nuestros hijos'
/t̪ʲaβ̞ái**t̪ʲ**a/	[t̪ʲa'β̞ai̯**t̪ʲ**a̰]	'lo mató'	*cf.* /ɕupú**t**a/ [ɕu'pu**t**a̰] 'lo mandó'

		|k| → /ɕ/	
		|-kaa| PL, **|-ka|** F.SAP, **|-ko|** F.3, **|-ka|** F.CLIM	
/tʃikíɕaa/	**[tʃi'kiɕa]**	'huevos'	*cf.* **/tamokó*k*aa/ [tamo'kọ*k*a]** 'perros'
/iɕakíɕa/	**[iɕa'kiɕą]**	'me caí'	*cf.* **/itʃɨmó*k*a/ [itʃɨ'mọ*k*ą]** 'estoy sentado'
/tosíβ̞iɕo/	**[to'siβ̞iɕǫ]**	'está gritando'	*cf.* **/aɾɛ́jo*k*o/ [a'ɾɛjo*k*ǫ]** 'está llorando'
/t̪oβ̞íɕa/	**[t̪o'wiɕą]**	'anochece'	*cf.* **/taʔá*k*a/ [ta'ʔą*k*ą]** 'llueve'
		|β̞| → /j/	
		|-β̞o| TRANSL	
/itʃapikí*j*o/	**[itʃapi'ki:*j*ǫ]**	'para mi tapeque'	*cf.* **/iɕoo*β̞*o/ [i'ɕo:*β̞*ǫ]** 'para mi casa'
		|m| → /ɲ/	
		|-maʔa| DIM	
/aní*ɲ*aʔa/	**[a'ni͡*ɲ*aʔ]**	'ajicito'	*cf.* **/kapé*m*aʔa/ [ka'pɛ*m*aʔ]** 'cafecito'
		|x| → /ɕ/	
		|-xɨ| ×	
/tʃikíɕi/	**[tʃi'kiɕ]**	'huevo'	*cf.* **/kaʔa*x*ɨ/ [ka'ʔą*x*]** 'piedra'

Los ejemplos en (30) muestran que las consonantes **|p t k β̞ m|** no se palatalizan cuando son seguidas de **/i/**. El bloqueo de palatalización progresiva en condiciones similares ha sido atestiguado en lenguas tales como el paresí (familia arahuaca) (ver Brandão, 2014, pp. 42, 46) y el ye'kwana (caribe) (ver Cáceres, 2011, p. 74), pero no en las demás variedades del chiquitano[14].

(30)	**|ti*p*i-xɨ|**	**/ti*p*íɕi/**	**[ti'*p*iɕ]**	'hormiga (♀)'
	|i$^{x}_{j}$-*p*iɨxta|	**/i*p*iɨxta/**	**[i'*p*i̯ɨxtą]**	'mi cumpleaños'
	|i$^{x}_{j}$-*p*itu|	**/í*p*it̪ʲu/**	**['i*p*it̪ʲų]**	'mi pipa'
	|i$_{2}$-*p*iɾi*p*i|	**/*p*iɾí*p*i/**	**[*p*i'ɾipį]**	'Felipe (♂)'
	|tapi*t*i-xɨ|	**/tapi*t*íɕi/**	**[tapi'*t*iɕ]**	'tapití (♀)'
	|oi-*t*iʔi|	**/oi*t*íʔi/**	**[oi̯'*t*iʔ]**	'por él (♂)'
	|i$_{1}$-*k*i-xɨ|	**/i*k*íɕi/**	**[i'*k*iɕ]**	'su pluma, su vello'
	|kupi*k*i-xɨ|	**/kupi*k*íɕi/**	**[kupi'*k*iɕ]**	'joven (mujer)'
	|kɨtuɾi*k*i|	**/kɨtúɾi*k*i/**	**[kʉ'tuɾi̯,*k*i]**	'rojo'
	|kaasi*k*i|	**/kaasí*k*i/**	**[ka:'si*k*į]**	'cacique (♀)'
	|ix-otuxi*k*i|	**/ɕotúxi*k*i/**	**[ɕo'tux̟į*k*ijǫ]**	'mi saliva (♀)'
	|i$^{x}_{j}$-tapi*k*i|	**/itʃapí*k*i/**	**[itʃa'pi*k*į]**	'mi tapeque'
	|aʔi*β̞*i-xɨ|	**/aʔi*β̞*íɕi/**	**[aʔi'*β̞*iɕ]**	'su ropa'

[14] En el **bésɨro**, según Sans (2010), la palatalización ocurre regularmente solamente en el ambiente ***i_a***. La consonante **/k/** se palataliza también en el ambiente ***i_o***, mientras que **/t/** se palataliza entre ***i*** y cualquier vocal no anterior (***a, o, u, i***). La fricativa **/ʂ/** se palataliza tras ***i*** sin importar la vocal que le sigue, compartiendo este comportamiento con la **/x/** del migueleño (que corresponde regularmente a la **/ʂ/** del **bésɨro**). En cuanto al chiquitano ignaciano, Ciucci y Macoñó Tomichá (2018) observan que la palatalización progresiva no ocurre si a la consonante le siguen **/ɨ i/**; además, la palatalización de **/p m/** en el ambiente ***i_o*** está sujeta a determinadas restricciones morfológicas.

|ti**β̞**i**β̞**i-x**ɨ|**	**/**ti**β̞**i**β̞**íɕi**/**	**[**ti**β̞**i'**β̞**i**ɕ]**	‘tibibi (♀)’
|tosi**β̞**i-ko**|**	**/**tosí**β̞**iço**/**	**[**to'si**β̞**iç̚o**]**	‘está gritando’
|uɾasi**β̞**i-x**ɨ|**	**/**uɾasi**β̞**íɕi**/**	**[**uɾasi'**β̞**i**ɕ]**	‘sardina’
|aɾi**β̞**iɾonɛ**|**	**/**aɾi**β̞**iɾónɛ**/**	**[**aɾi**β̞**i'ɾo̞:nɛ̞**]**	‘almidón’
|ki**β̞**itʃo-x**ɨ|**	**/**ki**β̞**itʃóx**ɨ/**	**[**ki**β̞**i'tʃo̞x**]**	‘camote’
|Ø-(β̞)a-ɛ̃toni**m**i-ʔo**|**	**/**maɛ̃toní**m**iʔo**/**	**[**maɛ̃̚to'ni**m**iʲʔo̞**]**	‘se lava las manos’
|i_2-**m**ikoɾa-x**ɨ|**	**/m**iço̞ɾáx**ɨ/**	**[m**iç̚o'ɾax**]**	‘Nicolás (♂)’

Finalmente, es importante mencionar aquí un fenómeno que podría estar relacionado con el bloqueo discutido arriba y que consiste en lo siguiente: cuando a un tema que termina en **/i/** se le agrega uno de los sufijos **|-pɨ|** NEG/DUBIT, **|-tɨ|** DIR o **|-xɨ|** ×, la vocal del sufijo se transforma en una **/i/**, como se muestra en (31).

(31)

|tʃi-Ø-uɾa-p-oʔi-p**ɨ|**	**/**tʃuɾapóʔipi**/**	**[**tʃuɾa'po̞ʔi̯pi̯**]**	‘no avisó’
|tʃi-ix-õʔõ-ka-oʔi-p**ɨ|**	**/**tʃiʔiɕõ̞ʔõkóʔipi**/**	**[**tʃii̯ɕõ̞ʔõ'ko̞ʔi̯pi̯**]**	‘no oigo (♀)’
|tʃi-ix-suputa-ka-aʔi-p**ɨ|**	**/**tʃɛʔɛsuputakáʔipi**/**	**[**tʃɛɛ̯̚sʊ̯puta'kaʔi̯pi̯**]**	‘no conozco’
|tsai-p**ɨ|**	**/**tsáipi**/**	**[**'tsai̯pi̯**]**	‘casi’
|Ø-tsɨɾo-tiʔi-t**ɨ|**	**/**tsɨɾotíʔiti**/**	**[**tsɨɾo'tii̯ti̯**]**	‘se va (♂)’
|i_1-aɾuβ̞aʔi-x**ɨ|**	**/**aɾuβ̞aʔíɕi**/**	**[**aɾuβ̞a'ʔ̣iɕi (ɲana'ʔ̣ux)**]**	‘es ancho (el chaco)’
|ko ɾ-oβ̞-oɾi-x**ɨ|**	**/**ko ɾoβ̞oɾíɕi**/**	**[**koɾoβ̞o'ɾiɕi (ɾɛ,ʔ̣ɛ)**]**	‘son hediondos (pues)’

En el caso de **|-pɨ|** NEG/DUBIT y **|-tɨ|** DIR es probable que el proceso de armonización esté motivado por la necesidad de preservar la calidad de los segmentos iniciales de estos afijos, que se realizarían ***/-ɕɨ/** y ***/-t̪ɨ/**, respectivamente, si el proceso de armonización no existiera. Se podría suponer que en la mente de los hablantes la preservación de la calidad de la consonante resulta más importante que la preservación de la calidad de la vocal. Sin embargo, esta explicación es algo problemática por no contemplar el sufijo **|-xɨ|** × y permanece especulativa.

ESTATUS DE ***ʂ***

Hay evidencias que sugieren que el segmento **[ʂ]** podría analizarse como un alófono del fonema **/ɾ/** en la posición de coda. Crucialmente, en algunos morfemas que claramente contienen **|ɾ|** este segmento puede alternar con **[ʂ]** en los contextos de elisión vocálica (ver ‘Ensordecimiento y elisión’), como se muestra en (32) a continuación.

(32)

[,ja**ʂ**ta'ʔ̣ɨ:ɯ̹ʊ̹**]**	‘lo botó’	*cf.* **/**ajáɾa íɯ̹o**/ [**a,ja**ɾ**a'ʔ̣ɨ:ɯ̹ʊ̹**]** ‘a botarlo (vos u otro)’
['a**ʂ**kɨɾɛ,ʔ̣ɛ**]**	‘hasta luego (♀)’ (lit. ‘acostate pues’)	*cf.* **/**aɾɨkɨ́ka**/ [**aɾɨ'kɨkɑ̰**]** ‘estás acostado’
[a**ʂ**'kantɾux**]**	‘Alejandro (♀)’	*cf.* **/**a**ɾ**ɛkãtɾuxɨ**/ [**a**ɾ**ɛ'kantɾux**]** ‘id.’ (*variante*)

Otros ítems no presentan alternancias sincrónicas (o por lo menos no se han atestiguado las respectivas alternantes con **/ɾ/**), pero en sus cognados en otras variedades del chiquitano —o en sus étimos en el caso de los préstamos— a la **/ʂ/** en coda del chiquitano migueleño le corresponde **/ɾ/** (y en el caso del castellano, cualquier consonante líquida o el alófono **[ð̞]** del fonema **/d/**), como se muestra en (33).

(33)	**[aʂko'ɾɛs]**	'caracoré'	*cf*. lomeriano ***n-aɾɾako'ɾɛ-s*** 'id.' (Sans, 2010, p. 162)
	[joʂçaki'jox]	'paquió'	*cf*. ignaciano de San Rafael ***jo:ɾipʲaki'ʔo-ʂ*** 'id.' (Girard, 2014), lomeriano ***n-oɾipʲa'kjo-ʂ*** 'id.' (Sans, 2010, p. 160)
	[ʂoβɛʂ'tọx]	'Roberto'	< cast. *Rober*to
	['β̞ɛ:ʂtʂ]	'verde'	< cast. *ver*de
	[koʂki'ɾọ:ɾʂ]	'corregidor'	< cast. *corregidor*[15]
	[aʂ'pọɾkax]	'alforja'	< cast. *alforja*
	[aʂ'katʂ]	'alcalde (♀)'	< cast. *alcalde*
	[aʂ'mɛntɾax]	'almendra'	< cast. *almendra*
	['mɛʂkų̇]	'médico (♀)'	< cast. *médico*

Obsérvese que los mismos fonemas líquidos del castellano (**/ɾ/, /r̄/, /l/, /ʎ/**[16], bien como el alófono **[ð̞]** del fonema **/d/** o cualquier secuencia de éstos) se sustituyen por **/ɾ/** en la posición de ataque en los préstamos (el alófono **[d]** del fonema **/d/** del castellano se adapta consistentemente como **/t/**), como se muestra en (34) a continuación.

(34)	**[matɛ'ɾax]**	'bandera'	< cast. *bandera*
	[saɲo'ɾax]	'señora'	< cast. *señora*
	[aɾɛ'kantɾux ~ aʂ'kantɾux]	'Alejandro (♀)'	< cast. *Alejandro*
	[içkaɾɛ'ɾax]	'escalera'	< cast. *escalera*
	[ɾo'ɾɛ̃ŋsax]	'Lorenza'	< cast. *Lorenza*
	[to'ɾọɾiç]	'Dolores'	< cast. *Dolores*
	[ma'içtɨ̯ɾu]	'profesor (♀)'	< cast. *maestro*
	[aʂ'mɛntɾax]	'almendra'	< cast. *almendra*
	[ka:ɾu'xiç]	'Carlos (♀)'	< cast. *Carlos*
	[kaɾu'mɛ:ɾų̇]	'Carmelo (♀)'	< cast. *Carmelo*
	[pɛ'ɾux]	'Pedro (♀)'	< cast. *Pedro*
	['ɾikox]	'rico'	< cast. *rico*
	[ɾa'simox]	'racimo'	< cast. *racimo*
	[β̞uɾi'çax]	'mula'	< cast. *burrica*
	[a'ɾọx]	'arroz'	< cast. *arroz*
	[ɨɾa'paɛ̯ɾa̯]	'Rafael (♀)'	< cast. *Rafael*
	['ɾimax]	'lima'	< cast. *lima*
	['ɾi̯ɛ̃ŋsox]	'lienzo'	< cast. *lienzo*
	[sa'ɾinax]	'Salinas'	< cast. *Salinas*
	[ãŋkɛ'ɾax]	'Ángela'	< cast. *Ángela*
	[kata'ɾinax]	'Catalina'	< cast. *Catalina*

[15] A pesar de que en el castellano camba moderno este ítem contenga una fricativa (**[koʂẹhi'ð̞ọɾ]**), la adaptación de los demás segmentos en este préstamo es típica de un estrato más antiguo de préstamos, en el que el fonema **/r̄/** del castellano se sustituye normalmente por la **/ɾ/** del chiquitano (probablemente esos préstamos se incorporaron al chiquitano en una época cuando el fonema **/r̄/** todavía conservaba una realización vibrante): **/aɾóxɨ̯/** < cast. *arroz*, **/ɾíkoxɨ̯/** < cast. *rico*, **/ɾasímoxɨ̯/** < cast. *racimo*. En los préstamos más recientes la **/r̄/** se adapta como **/ʂ/** incluso en la posición del ataque: **/ʂájaxɨ̯/** < cast. *raya*, **/kaʂɛtéɾaxɨ̯/** < cast. *carretera*.

[16] En algunos préstamos la **/ʎ/** del castellano se adapta como **/j/**, como, por ejemplo, en **/kájaxɨ̯/** < cast. *calle*.

[uɾu'βʷi:ɕ]	'Luis (♀)'	< cast. ***L**uis*
[pi'ɾipi̯]	'Felipe'	< cast. *Fe**l**ipe*
[aɾiβ̞i'ɾo̞:nɛ̨]	'almidón'	< cast. *a**l**mi**d**ón*
[samĩ̞'jɛ:ɾɛ̨]	'San Miguel'	< cast. *San Migue**l***
[miɕo'ɾax]	'Nicolás'	< cast. *Nico**l**ás*
[saβ̞ɛ'ɾax]	'Isabel'	< cast. *Isabe**l***
[kaxtɾi'janux]	'castellano'	< cast. *caste**ll**ano*
[ɛ̃ŋsɛntɛ'ɾo̞:ɾɛ̨]	'yesquero'	< cast. *encende**d**or*
[koʂki'ɾo̞:ɾɛ̨]	'corregidor'	< cast. *co**rr**egidor*
[kanti'ɾax]	'Cándida'	< cast. *Cándi**d**a*

Se podría hipotetizar que los segmentos líquidos y **[ð̞]** del castellano se adaptan siempre como **/ɾ/** (34), que se realiza como **[ʂ]** en la posición de coda (33). Sin embargo, hay datos que muestran que, sincrónicamente, no existe una distribución perfectamente complementaria entre la **/ɾ/** y la **/ʂ/** en el chiquitano migueleño, ya que se han atestiguado ocurrencias de **[ɾ]** en la posición de coda —tanto en los préstamos adaptados (35a–b) como en los contextos de elisión vocálica (35c)— y de **[ʂ]** en ataques en algunos préstamos (36), como se mencionó en la nota 16.

(35)	a.	[oʂβ̞aɾ'to̞x]	'Osvaldo (♀)'	< cast. *Osva**l**do*
	b.	[mɛɾ'sɛ:ɾa]	'Mercedes'	< cast. *Me**r**cedes*
	c.	['taɾko ~ 'taɾuko]	'muy'	
(36)	a.	[kaʂɛ'tɛɾax]	'carretera'	< cast. *ca**rr**etera*
	b.	['ʂajax]	'raya'	< cast. ***r**aya*
	c.	['xaʂax]	'caneco'	< cast. *ja**rr**a*

Por lo menos algunos de los préstamos supracitados son de uso totalmente consolidado en el chiquitano migueleño (35a–b, 36c); obsérvese que las formas de los nombres propios en (35a–b) difieren significativamente de las de sus étimos en castellano. En este trabajo, se optó por considerar **/ʂ/** un fonema marginal del chiquitano migueleño recientemente fonologizado, o tal vez en trance de fonologización[17].

ESTATUS DE *h*

No está absolutamente claro si realmente existe un contraste entre **/h/** y **/x/**. En los materiales destinados a la comunidad chiquitana se ha representado ambos supuestos fonemas con un único grafema **‹j›** (Nikulin, 2019a). Una dificultad adicional proviene del hecho de que **/h/** aparece solamente en el habla fluida en determinados contextos morfosintácticos, resultando en la ausencia absoluta de ejemplos con **/h/** en el corpus de palabras aisladas elicitadas. Algunos ejemplos que ilustran la ocurrencia de **/h/** están en (37).

[17] Un(a) evaluador(a) anónimo/a sugiere que las ocurrencias de **[ɾ]** en coda, como en (35), podrían considerarse excepciones léxicas de una regla que convierte **/ɾ/** a **[ʂ]** en coda. Efectivamente, algunas teorías fonológicas (*cf*. Zonneveld, 1978) permiten especificaciones diacríticas de este tipo. Sin embargo, en este estudio no se aceptará esta posibilidad alternativa de análisis por no explicar las ocurrencias de **[ʂ]** en ataques (36), además de tener la desventaja de exigir complicaciones innecesarias en la fonología.

(37) a.

[ˈkot̪aa̯	noxoːˈnɛ	**h**aɛ̯ˈmo̯]
/kótaʔa	noxoonɛ́	**h**aɛmó/
|kotaʔa	ɾ-oxoo-nɛ	**h**-a-ɛmo|
dónde	L-doler-ATTR	**H**-2SG-DAT

'¿Qué te duele a vos?'

b.

[iɕĩˈjaka	**h**iɨˈɾo̯tɨ	ˈɕapatʃɛ	ɾosɛˈjo̯x
/iɕiɲáka	**h**iɨɾótɨ	ɕápatʃɛ	ɾosɛjóxɨ
|ix-xiɲa-ka	**h**-ix-ɨɾo-tɨ	ix-(β̞)a-patʃɛ	ɾ-osɛjo-xɨ
1SG.♀-querer-F.SAP	**H**-1SG.♀-ir.NF-DIR	1SG.♀-ACT-buscar	L-maíz-X

ˈnǫ̹u̯waʔ	kunumasɨmaˈt̪aka	ˈt̪owakaa̯]
nóuβ̞aʔa	kunumasɨmaʔákaa	t̪óβ̞aka/
ɾ-ouβ̞-a(ʔ)a	kuɾuβ̞asɨ-maʔa-kaa	itoβ̞aka|
L-3PL-comer	pollo-DIM-PL	mañana.♀

'Quiero ir a buscar maíz para que los pollitos coman mañana.'

c.

[tutsĩːʃa	ˈ**h**ɨɨ̹]
/tutsiiɲá	**h**ɨ́mo/
|tutsi-Vɲa	h-i-(ɛ)mo|
saberse-STAT	H-3-DAT

'Él sabe.'

d.

[ɕĩjaˈnɛ	**h**oˈnɛ	t̪oˈwit̪ą̹]
/ɕiɲanɛ́	**h**onɛ́	t̪oβ̞ít̪a/
|ixiɲa-nɛ	**h**onɛ	itoβ̞i-ta|
frío-ATTR	antes	noche-?

'¿Hacía frío anoche?'

e.

[tʃitutsĩːʃapɨɾɛɛ̯	ˈ**h**o̯ɛɨ̹]
/tʃitutsiiɲápɨ=ɾɛʔé	**h**oɛ́mo/
|tʃi-tutsi-Vɲa-pɨ=ɾɛʔɛ	**h**-o-(ɛ)mo|
NEG-saberse-STAT-NEG=pues.♀	**H**-1INCL-DAT

'No sabemos (incl.) pues.'

f.

[ta	ˈ**h**apɛ̯]
/ta	**h**ápɛ/
|ta	**h**apɛ|
FOC	arriba

'Sí [está] arriba.'

La **/h/** móvil ocurre al inicio de algunas formas flexionadas de la adposición dativa (37a, c, e) y en las formas no finitas de los verbos (37b), siempre que éstos tienen por su segmento inicial una vocal. Además, es parte de algunos adverbios, como **/(h)apɛ/** 'arriba' y **/(h)onɛ/** 'en el pasado' (37d, f)[18]. En esta etapa de la investigación no se puede proponer una generalización descriptiva que explique todas las (no) ocurrencias del supuesto fonema **/h/** en el habla fluida. Su ocurrencia o no ocurrencia parece estar condicionada por el contexto izquierdo: **/h/** suele ocurrir con bastante frecuencia tras los predicados atributivos en **/-nɛ/** (37a, d), estativos en **/-Vɲa/** (37c) y la partícula multifuncional **/ta/** FOC/COP/SUB (37f), pero también en otros contextos (37b, e).

[18] Un(a) evaluador(a) anónimo/a sugiere analizar las ocurrencias de **/h/** como insertadas mediante una regla de epéntesis en palabras que inician con vocales. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la mayoría de las palabras que inician con vocales (por ejemplo, **/ɨɾíɕi/ [ɨˈɾiɕ]** 'su nombre', **/ápoo/ [ˈapo]** 'tu casa', **/ɛsutʃéka/ [ɛsuˈtʃɛkaa̯]** 'estoy triste') jamás admiten la ocurrencia de **/h/**, que, como ya se dijo, se limita a la adposición dativa, a las formas no finitas de los verbos y a algunos adverbios. Por ello, prefiero mantener el análisis en que las palabras que admiten la ocurrencia de **/h/** presentan la respectiva especificación.

Una posibilidad que merece ser investigada en el futuro es que la consonante **[h]** emerge en la superficie a través de un proceso de sandhi, cuando un morfema que termina en una **|h|** subyacente (por ejemplo, **|-nɛh|** ATTR, **|-Vɲah|** STAT, **|tah|** FOC/COP/SUB) es seguido por un morfema que empieza con una **|h|** subyacente (por ejemplo, **|hapɛ|** 'arriba'). Sin embargo, la ocurrencia de **[h]** en ejemplos como (37b, e) permanecería sin explicación: son los únicos ejemplos en mi corpus en que **[h]** ocurre tras **/-ka/** F.SAP y **/=ɾɛʔɛ/** 'pues.♀', respectivamente. Por ende, no se propondrá una explicación universal para todas las instancias de **/h/** hasta que un corpus más extenso sea analizado.

RESOLUCIÓN DE HIATOS Y ESTATUS DE *ŋ, ɯ̨*

Una inspección del léxico registrado muestra que el chiquitano migueleño no presenta secuencias del tipo $V_{[+alta]}V_{[-anterior]}$ (ni tampoco las secuencias ***iu, *uɨ, *ui***) en la superficie en el interior de palabras. Por el otro lado, se destaca la alta frecuencia de las secuencias del tipo **[ijV]**, **[ĩj̃V]**, **[uβ̞ʷV]**, **[ɨɯ̨V]**. Además, es importante notar que la consonante **[ɯ̨]** ocurre exclusivamente en el ambiente ***ɨ_V***. Ello podría sugerir que las instancias de **[j]**, **[j̃]**, **[β̞ʷ]** y **[ɯ̨]** en dichos contextos deban analizarse como automáticas, es decir, que una regla fonológica de epéntesis inserte una aproximante tras vocales altas seguidas de otra vocal que no sea alta ni anterior, así como en los ambientes ***i_u, u_ɨ/i*** (38). Obsérvese que ello permitiría reducir el inventario de segmentos consonánticos a través de la eliminación de **/ɯ̨/**: todas las ocurrencias de ese segmento podrían atribuirse a la regla de epéntesis (por ejemplo, **/ɨóxɨ/ [ɨ'ɯ̨o̞x]** 'urina.♀').

(38) $\varnothing \rightarrow C_{[+\text{aproximante, } \alpha \text{ punto, } \beta \text{ nasalidad}]}$ / $V_{[+\text{alta, } \alpha \text{ punto, } \beta \text{ nasalidad}]}\_V_{[-\text{alta, -anterior}]}$
/ $i_{[\alpha \text{ punto, } \beta \text{ nasalidad}]}\_u$
/ $u_{[\alpha \text{ punto, } \beta \text{ nasalidad}]}\_$**ɨ, i**

a.	**/β̞iotsɨxɨ/**	**[β̞ijo̞'tsɨx]**	'bibosi (♀)'
b.	**/kĩ̃ána/**	**[kĩ̃'j̃a:na]**	'debajo de'
c.	**/kuɾuasɨxɨ/**	**[kuɾuβ̞ʷa'sɨx ~ kuɾuwa'sɨx]**	'pollo (♀)'
d.	**/kɨónotsoʔo/**	**[kɨ'ɯ̨o̞no̞tsoʔ]**	'es tuerto'
e.	**/t̪ʲuíɕi/**	**[t̪ʲu'β̞ʷiɕ ~ t̪ʲu'wiɕ]**	'concha'

Sin embargo, a pesar de que se haya tenido en cuenta la regla propuesta en (38), el autor prefiere abstenerse de utilizarla, y más bien derivar las formas en (38a-d) de una representación fonológica menos abstracta, como se muestra en (38'), por motivos que se explicarán a continuación.

(38')	a.	**/β̞ijotsɨxɨ/**	**[β̞ijo̞'tsɨx]**	'bibosi (♀)'
	b.	**/kiɲána/**	**[kĩ̃'j̃a:na]**	'debajo de'
	c.	**/kuɾuβ̞asɨxɨ/**	**[kuɾuβ̞ʷa'sɨx ~ kuɾuwa'sɨx]**	'pollo (♀)'
	d.	**/kɨɯ̨ónotsoʔo/**	**[kɨ'ɯ̨o̞no̞tsoʔ]**	'es tuerto'
	e.	**/t̪ʲuβ̞íɕi/**	**[t̪ʲu'β̞ʷiɕ ~ t̪ʲu'wiɕ]**	'concha'

El primer argumento consiste en el hecho de que las secuencias **[ijV]**, **[ĩj̃V]** y **[uβ̞ʷV]** ocurren también en palabras morfológicamente complejas en que se puede demostrar que las aproximantes son realizaciones de fonemas consonánticos (39). Lo contrario no ocurre: no se sabe de ninguna palabra cuya composición morfológica nos obligue a analizar como epentéticas las aproximantes que son parte de secuencias de ese tipo.

(39)	a.	|i$^{x}_{ʃ}$-β̞aɨtsi|	/ijáɨtsi/	[i'ja̪ɨ̪tsi]	'mi hamaca'
	b.	|i$^{x}_{ʃ}$-masu|	/iɲásu/	[ĩ˜jasu̪]	'mi oreja'
	c.	|o-β̞aki-xɨ|	/uβ̞akíɕi/	[uβ̞^{w}a'kiɕ]	'garza (♂)'

El segundo argumento proviene de las particularidades de la operación del proceso morfofonológico de nasalización. Este proceso de asimilación a distancia, desencadenado por una clase cerrada de sufijos (notablemente, **/-maʔa/** DIM), afecta las consonantes **/β̞ ɾ j ɯ/**, transformándolas en **/m n ɲ ŋ/**. Las secuencias **/ijV/**, **/uβ̞V/**, **/ɨɯV/** también se ven afectadas (40).

(40)	a.	|kijaɾa-maʔa|	/ki**ɲ**anámaʔa/	[kĩ**j**a'namaʔ]	'zorrito (♀)'
	b.	|kuɾuβ̞asɨ-maʔa|	/kunu**m**asímaʔa/	[kunu**m**a'sɨmaʔ]	'pollito (♀)'
	c.	|kɨɯo-maʔa|	/kɨ**ŋ**ómaʔa/	[kɨ'**ŋ**o̪maʔ]	'urucucito (♀)'

El proceso de la nasalización debe clasificarse como léxico y no posléxico, ya que hay casos en que consonantes nasales coocurren con **/β̞ ɾ j ɯ/** en una misma palabra: **/kɨɯ́notsoʔo/ [kɨ'ɯo̪notsoʔ]** 'es tuerto', **/ɾomɨnúxɨ/ [ɾomi'nux]** 'apero', **/ɾúniɕi/ ['ɾuniɕ]** 'lunes', **/β̞aʔámaʔa/ ['β̞a̪ːmaʔ]** 'estos (♂)', **/aɾiβ̞ɨɾónɛ/ [aɾiβ̞ɨ'ɾo̪ːnɛ̨]** 'almidón'. Por esa razón, el segmento **[ɯ]** se atribuye al fonema **/ɯ/** en vez de que se le dé una interpretación epentética: si el proceso de epéntesis fuera posléxico, su resultado no podría ser afectado por un proceso léxico.

Es oportuno mencionar un fenómeno similar al proceso de epéntesis propuesto (y rechazado) arriba, este sí automático. Consiste en un aumento del grado de constricción hacia la fase final de **/i u/** precediendo una **/ʔ/**, resultando —desde el punto de vista segmental— en la ocurrencia de una aproximante ultracorta inmediatamente antes del cierre de la glotis, que se transcribirá como **[ʲ/ʷ]**, como en **/pákiʔo/ ['pakiʲʔo̪]** 'se cayó', **/piʔűxɨ/ [piʲ'ʔ̪ũx]** 'su vagina', **/itʃókiʔã/ [i'tʃo̪kiʲʔã̪]** 'mi ombligo', **/ɕuʔáx/ [ɕuʷ'ʔ̪ax]** 'su precio'. Una descripción más adecuada del fenómeno podría hacerse en los términos de la coordinación gestual (*cf*. Gafos, 2002); aparentemente la fase final del gesto del cuerpo de la lengua que corresponde a **/i u/** no está sincronizada con ninguna fase de **/ʔ/**, sino con la fase inicial de la vocal siguiente. De esta forma, la transición de **/i u/** hacia la vocal siguiente estaría sobrepuesta al gesto de la oclusión glotal y por ende se volvería parcialmente inaudible. El autor tiene la intención de hacer mediciones exactas con la finalidad de determinar el grado de la superposición gestual en las secuencias del tipo **/iʔV**, **uʔV/** en futuros trabajos.

VOCALES

En cuanto a las vocales del chiquitano migueleño, se postula aquí un inventario simétrico de 12 fonemas vocálicos (6 orales y 6 nasales), que se encuentran expuestos en la Tabla 2.

Tabla 2. Las vocales del chiquitano migueleño.

	Anteriores, no redondeadas	No anteriores, no redondeadas	No anteriores, redondeadas
Altas	**i ĩ**	**ɨ ɨ̃**	**u ũ**
No altas	**ɛ ɛ̃**	**a ã**	**o õ**

En (41–47), se muestran algunos contrastes fonológicos con pares mínimos o análogos entre las vocales orales. Por razones de espacio, se incluyen solamente los pares de segmentos que difieren en una única dimensión del cuadro.

(41)	/o/ x /u/:	[βijo'tsɨx] 'bibosi (♀)'	[βiju'tsɨx] 'isotoúbo (♀)', 'murciélago (♀)' (San Juan)
		[o'tox] 'su sangre'	[o'tux] 'su lengua'
		[a'ɾox] 'arroz'	[a'ɾux] 'su labio'
		[t̪ʲo'βʷiç] 'noche'	[t̪ʲu'βʷiç] 'concha'
		[to'ɾox] 'toro'	[tu'ɾux] 'turu'
(42)	/a/ x /ɨ/:	[ka'ʔax] 'piedra'	[kɨ'ʔɨx] 'tierra'
		[a'ɾiç] 'ají'	[ɨ'ɾiç] 'su nombre'
		[o'βʷakiʲʔǫ] 'está abollado'	[o'βʷɨkiʲʔǫ] 'se cuece, está cocido'
		[ɲa'matą] 'lo abrió'	[ɲɨ'mǫtą] 'le contestó'
		[matɛ'ɾax] 'bandera'	[mato'ɾɨx] 'tarechi (♀)'
(43)	/ɛ/ x /i/:	[βɛja'βox] 'bagre (♀)'	['βija̰βo] 'se ríe'
		[aɾɛjo'kox] 'su llanto'	[xoɾijo'kox] 'soriocó (♀)'
		[u'βʷɛʔɛ̨] 'afuera'	[puɾusu'βʷi] 'blanco'
		[mɛ'sax] 'mesa'	[kami'sax] 'camisa'
		[ɛɲa'kiç] 'garabatá (♀)'	[ĩ̃ja'kax] 'corechi (♀)'
(44)	/o/ x /a/:	[o'ɲɛs] 'jone'	[a'ɲɛs] 'carne'
		[o'ɾiç] 'su olor'	[a'ɾiç] 'ají'
		[paɰ̃'ɾox] 'puquio, paúro'	[taɰ̃'ɾax] 'tabla'
		[siʲ'ʔox] 'cotorra (♀)'	[si'jax] 'silla'
		['o̰ɛmˌ] 'a nosotros (incl.)'	[a'ɛmˌ] 'a vos'
(45)	/u/ x /ɨ/:	[apa'ʔux] 'su sobaco'	[pa'ʔɨx] 'mujer'
		[ju'pux] 'su padre (de mujer)'	[kɨ'pɨx] 'mosca (♀)'
		[ça'ux] 'su mano izquierda'	[ça'ɨx] 'su leche'
		[ja'ux] 'su animal'	[ja'ɨx] 'su padre (de hombre)'
		[tsa'uka] 'bárbaros, ayoreos (♀)'	[tsa'ɨka] 'mis hijos' (en sermones)
(46)	/a/ x /ɛ/:	[pa'tax] 'alacrán (♀)'	[pɛ'tax] 'peta, tortuga (♀)'
		[a'sux] 'su hoja'	[ɛ'sux] 'su cara, su rostro'
		[i'tʃax] 'su rodilla'	[i'tʃɛ] 'lejos'
		[pa'ʔiç] 'tabaco'	[pɛ'ʔiç] 'costilla'
		[pa'ʔaɲaʔ] 'humedito'	[pɛ'ʔɛɲaʔ] 'calientico'
(47)	/ɨ/ x /i/	['ɨɾi] 'tu nombre'	['iɾi] 'nada, no'
		[t̪ʲakɨ] 'la chala de'	[t̪ʲaki] 'la piel de, la cáscara de'
		['ɨʔɨ̨] 'tu orina'	['i:] 'mi canilla'
		['aɨ̨] 'tu hijo'	['aʔi̯] 'tu boca'
		['iça̰ɨ] 'mi leche'	['iça̰ʔi̯] 'mi hueso'

En cuanto a las vocales nasales, son relativamente raras en el chiquitano migueleño, volviendo difícil la tarea de encontrar pares mínimos o análogos que las involucren. En (48) se ilustra con un número reducido de ejemplos el contraste entre vocales orales y nasales.

(48)

[pa'ɪ̯**i**ɕ**]** 'tabaco'	**[**pa'ɪ̯**ĩ**ɕ**]** 'cura, padre'
[a'ɪ̯**i**ɕ**]** 'su boca'	**[**xa'ɪ̯**ĩ**ɕ**]** 'puchi'
['pa**ɨ̯**ɾo**]** 'mama'	**[**'pa**ɨ̯**x**]** 'mes'
[ta'ɪ̯**u**x**]** 'barro, lodo'	**[**pʲ'ɪ̯**ũ**x**]** 'su vagina'
[motojo'ɪ̯**ɛ**s**]** 'motoyoé (♀)'	**[**ɕo'ɪ̯**ɛ̃**s**]** 'campo, pampa'
['iɕ**a**ʔ**]** 'a comer yo'	**[**i'ɕ**ã**ʔ**ą̃]** 'mi puchi'
[ɛ'ts**o̯**ʔ**o̯ǫ]** 'mi diente'	**[**ɛ'ts**õ̯**ʔ**õ̯ǫ̃]** 'a morir yo'
[p**o̯**'ɪ̯**o̯**x**]** 'gallo, macho de pato'	**[**tak**õ̯**'ɪ̯**õ̯**x**]** 'tatú (♀)'

En (49) se ilustran algunos contrastes entre las propias vocales nasales.

(49)

['**ã**ʔ**ą̃]** 'tu puchi'	**[**'**ɛ̃**ʔ**ɛ̃ǫ̃]** 'tu mano'	**[**'**õ̯**ʔ**õ̯ǫ̃]** 'a vomitar vos'	
['**õ̯**ŋka**ǫ̃]** 'vomitaste'	**[**'**ũ**ŋka**]** 'quién (♀)'	**[**'**ɨ̃**ŋkaʔ**]** 'ahí'	**[**'**ĩ**n̪ɕat̪**ɨ̯̃]** 'me voy'

REALIZACIÓN FONÉTICA

Las vocales del chiquitano migueleño presentan relativamente poca alofonía. Los símbolos del AFI **[**i ĩ ɨ ɨ̃ u ũ ɛ ɛ̃ o õ a ã**]** representan la pronunciación prototípica de las respectivas calidades vocálicas de forma bastante exacta (sin tomar en cuenta el fenómeno de ensordecimiento, que se discutirá en la subsección siguiente, y los alófonos no silábicos, que se presentarán en la subsección 'Silabificación'), con las siguientes salvedades:

(i) las vocales **/**o õ**/** suelen pronunciarse como medias **[**o̯ õ̯**]** en las sílabas tónicas y como medias altas **[**o õ**]** en las sílabas átonas (**[**a'ɾ**o̯**x**]** 'arroz', **[o**'ɲɛs**]** 'jone'), aunque la diferencia entre los alófonos es mínima (no se la ha cuantificado instrumentalmente);
(ii) en el subdialecto de San Juan, pero no en el de San Miguel, la vocal **/**ɨ**/** suele realizarse como redondeada **[**ʉ**]** si la sílaba siguiente contiene una **/**u**/** (o asimilarse totalmente si no interviene ninguna consonante), como en **/**takɨ́ɾutso**/ [**ta'kʉ́ɾutso**]** 'se acabó', **/**kɨtúɾiki**/ [**kʉ'tuɾi̯ki**]** 'rojo', **/**kɨ́tu**/ [**'kʉ́tu̯**]** 'cavando', **/**βɛtsɨ́βuɾo**/ [**βɛ'tsʉ̟u̯ɾo̯ ~ βɛ'tsuːɾo̯**]** 'huyó';
(iii) en el ambiente **_{**m,n,ɲ,β,j,ɯ**}**V# cualquier vocal tónica se alarga: **/**tsaʔíβi**/ [**tsa'ɪ̯**i**ːβ̞j̞**]** 'mi vestido, mi ropa', **/**ɛtsuxtánɛ**/ [**ɛtsux'ta**ː**nɛ̨**]** 'mi justán', **/**tsóβi**/ [**'ts**o̯**ːβ̞j̞**]** 'mediante mío', **/**ɨ́ɯo**/ [**'ɨ́ːɯo̯**]** 'afuera, abriendo', **/**íɲo**/ [**'**i**ːɲo̯**]** 'para mí (♀)'.

Además, la nasalidad en las vocales nasales se puede manifestar en la superficie de diversas maneras, dependiendo del ambiente. La realización que juzgo ser más básica, **[**Ṽ**]**, ocurre en tres ambientes: precediendo una **/**ʔ**/**, precediendo una **/**x**/** o siguiendo una **/**ʔ**/** (50). En esos casos, la nasalidad suele ser bastante débil (no se ha podido medirla con nasómetro).

(50)	a.	/ʈʲokĩʔokóta/	[ʈʲokĩʲʔo'kọtaˌ]	'lo está desnudando'
		/tsomɨ̃ʔɨ̃/	[tso'mɨ̃ʔɨ̃ˌ]	'nosotros (excl.)'
		/ɛ̃ʔɛ̃sɨ/	[ɛ̃'ʔẽs]	'su mano'
		/ɕakãʔãx/	[ɕakã'ʔãx]	'su hígado'
		/õʔõpakɨ/	[õ'ʔõpakɨˌ]	'tu hombro'
		/ɕõʔõkóʔi/	[ɕõʔõ'kọʔiˌ]	'yo escucho (♀)'
	b.	/tamõxíɕi/	[tamõ'xiɕ]	'chuubi, falcón (♀)'
	c.	/aʔĩɕa/	[a'ʔĩɕaˌ]	'tu tocayo'
		/ɲoniɕaʔĩɕi/	[ɲoniɕa'ʔĩɕ]	'sucupiro'
		/paʔĩɕi/	[pa'ʔĩɕ]	'cura'
		/xaʔĩɕi/	[xa'ʔĩɕ]	'puchi'
		/ɲaʔɨ̃maʔa/	[ɲa'ʔɨ̃maʔ]	'niño'
		/astanaʔũka/	[astana'ʔũkaˌ]	'vos ves bien'
		/piʔṹxɨ/	[piʲ'ʔũx]	'su vagina'
		/ɕoʔɛ̃sɨ/	[ɕo'ʔẽs]	'campo, pampa'
		/õʔõsɨkɨ́xɨ/	[õʔõsɨˌ'kɨx]	'su aro'
		/itʃókiʔã/	[i'tʃọkiʲʔãˌ]	'mi ombligo'

En todos los demás ambientes las vocales nasales adquieren en su fase final una constricción en la cavidad oral (en términos segmentales, una consonante nasal de transición). El punto de la constricción es homorgánico con la consonante siguiente si ésta es una oclusiva o una africada (51a). Si la consonante siguiente es una nasal o una fricativa (o si no hay una consonante), la consonante nasal de transición será velar (51b)[19]. Es importante notar que la nasalidad de las vocales se vuelve extremadamente débil delante de las consonantes de transición [m n] (no se representará en las transcripciones fonéticas), pero muy audible delante de [ɲ, ŋ]. Ello indica que el gesto del rebajamiento del velo del paladar no se sincroniza solamente con la fase inicial de la vocal, sino que puede sincronizarse con el gesto de cierre de la articulación de la consonante siguiente.

(51)	a.	/kãpoxɨ/	['kampox]	'espacio'
		/tʃṍpaxɨ/	['tʃọ̹mpax]	'chompa'
		/tãtóxɨ/	[tan'tọ̹x]	'güembé'
		/ɛ̃tuβo/	['ɛntuβ̞o]	'cuántos'
		/aβ̞aɾiɛ̃tɛ/	[aβ̞a'ɾi̯ɛntɛˌ]	'aguardiente'
		/ɕoṍtoʔo/	['ɕọ̹ːntoʔ]	'luego'
		/sṹtsaβo/	['sun̩tsaβ̞o]	'es hediondo'
		/β̞ɛ̃taxɨ/	['β̞ɛntax]	'venta, tienda'
		/matãtʃómɛno/	[mataɲʲ'tʃomɛn̩]	'está ordeñando'
		/ĩɕatɨ/	['ĩɲ̟ɕatɨˌ]	'me voy'
		/tomĩɕo/	[to'mĩɲ̟ɕọˌ]	'domingo'

[19] Las vocales nasales no ocurren precediendo /ɲ/. En este ambiente, las vocales nasales subyacentes parecen desnasalizarse regularmente: |kõõ-jo| /kóoɲo/ 'se muere', |pokunũ-Vɲa| /pokunuuɲá/ 'contento'.

	/ő̞ka/	['ő̞ŋkạ]	'vomitaste'
	/apokunű̞ka/	[apoku'nű̞ŋkạ]	'estás contento'
	/ɛtső̞ka/	[ɛ'tső̞ŋkạ]	'me muero'
	/mõkóxɨ/	[mõŋ'kọ̞x]	'Mojos'
	/tãkusíɕi/	[tãŋku'siɕ]	'seboí (♀)'
	/ű̞ka naʔa/	['ű̞ŋkana˛ạ]	'quién es (♀)'
	/ɨ́kaʔa/	['ɨ́ŋkaʔ]	'ahí'
b.	/pã/	['pãŋ]	'pan'
	/sãkuã/	[sãŋ'kụ̞ãŋ]	'San Juan'
	/tãmaʔ/	['tãŋmaʔ]	'pájaro'
	/kãmaʔá/	[kãŋma'ʔ̣a]	'ahora'
	/ő̞no/	['ő̞ŋnọ̞]	'vomitó'
	/akãsáka/	[akãŋ'sakạ]	'estás descansando; buenas tardes'
	/ɾɪɛ̞̃soxɨ/	['ɾɪ̞ɛ̞̃ŋsox]	'lienzo'
	/mapɛ̞̃saɾa/	[ma'pɛ̞̃ŋsaɾạ]	'piensa'

En cuanto a las secuencias vocálicas tautosilábicas (ver 'Silabificación') cuyo último elemento es una vocal nasal, llama la atención el hecho de que las secuencias **/aɛ̃, oɛ̃, ɛ̃a/** jamás adquieren una constricción bucal final, realizándose simplemente como **[aɛ̞̃, o̞ɛ̃, ɛ̞̃a]** delante de cualquier consonante (52a). En cambio, las secuencias tautosilábicas cuyo segundo elemento es una vocal nasal alta (**/aĩ aɨ̃ aũ oĩ/**) adquieren una constricción bucal final delante de las consonantes (incluyendo **/x/** pero excepto **/ʔ/**, 52b).

(52)

a.	/ɕakiɕaɛ̞̃ka/	[ɕaki'ɕaɛ̞̃ŋkạ]	'estoy cosiendo (♀)'
	/maɛ̞̃tonímiʔo/	[maɛ̞̃to'nimiʲʔo̞]	'se lavó las manos'
	/maɛ̞̃tapáxiʔo/	[maɛ̞̃ta'paxiʲʔo̞]	'lastimó la mano'
	/ɲaɛ̞̃támaʔa/	[ɲaɛ̞̃'tamaʔ]	'solito (♂)'
	/poŋoɛ̞̃tóxɨ/	[poŋo̞ɛ̞̃'to̞x]	'cinturón'
	/ɛ̞̃ána/	['ɛ̞̃a:na]	'entre (líquido)'
b.	/máĩkiʔo/	['maĩ̞ŋkiʲʔo̞]	'se lavó las manos'
	/aĩɕáʔi/	[aĩ̞ŋ'ɕaʔi̞]	'itraelo!'
	/ɲapaĩ̞káxɨ/	[ɲapaĩ̞ŋ'kax]	'su mentira'
	/maũxókono/	[maũ̞ŋ'xo̞konọ̞]	'está enfermo'
	/t̪ɨmoĩ̞t̪ʲaʔáxɨ/	[t̪ɨmoĩ̞ŋ̞t̪ʲa'ʔ̣ax]	'mitad'

Teniendo en cuenta que lo que analizo como vocales nasales se realiza como secuencias del tipo "vocal + consonante nasal" con gran frecuencia, uno podría preguntarse si éstas no se deberían analizar como secuencias de una vocal (oral) y una consonante nasal en coda (no especificada para el punto de articulación), permitiendo eliminar las vocales nasales del inventario. Sin embargo, tal análisis no se justifica para el chiquitano migueleño por las siguientes razones:

(i) sería imposible atribuir la nasalidad vocálica a una supuesta coda subyacente en ejemplos como **/ɛ̃ána/ [ˈɛ̰a:na]** 'entre (líquido)', en que una vocal nasal es seguida por otra vocal;
(ii) a diferencia de lo que ocurre en lenguas como el portugués o el francés, en chiquitano las vocales nasales jamás alternan con secuencias de vocales orales y consonantes nasales en el ataque de la sílaba siguiente;
(iii) el chiquitano migueleño presenta alternancias morfofonológicas entre vocales orales y nasales desencadenadas por segmentos nasales a distancia (por ejemplo, los prefijos **|tsoij-|** 1EXCL e **|i_2-|** HT poseen los alomorfos **/tsoĩ-/** e **/-ĩ-/** que ocurren cuando la raíz contiene una consonante nasal: **/tsoĩtʃɨmóka/** 'estamos sentados (EXCL.)', **/aĩɕáʔi/** 'itraelo!'); sería más natural atribuirlo a un proceso de propagación del rasgo [+nasal] que a una supuesta inserción de una coda nasal subyacente;
(iv) en algunas pocas palabras, las consonantes nasales pueden ocupar la posición de coda como resultado de una elisión (morfofonológica) de una vocal: **/masuunkóono/ [masu:nˈkọ:nˌ]** 'está barriendo', **/masuunkotóxɨ/ [masu:nkoˈtọx]** 'escoba'; si se supusiera que las nasales en coda se elidieran al nasalizar el núcleo, habría que representar dichos lexemas como **/masuunVkóono/**, **/masuunVkotóxɨ/**, pero la supuesta vocal jamás se pronuncia, ni siquiera en el habla lenta (aunque probablemente sí es parte de la representación morfofonológica de la raíz 'barrer').

Por ende, se concluye que el chiquitano migueleño posee doce vocales y no seis.

ENSORDECIMIENTO Y ELISIÓN

Todas las vocales átonas en el chiquitano migueleño se pueden ensordecer —y normalmente se ensordecen— ante pausa y en algunos casos en la posición final de una palabra fonológica en el interior de las frases (posiblemente delimitando los márgenes de las palabras prosódicas; no se han investigado detalladamente las condiciones del ensordecimiento en el interior de las frases)[20]. Doy algunos ejemplos en (53a). Si la palabra fonológica termina en una secuencia de vocales átonas, el ensordecimiento jamás ocurre; la secuencia de vocales idénticas típicamente se realiza como una vocal corta sonora (53b).

(53)	a.	**/iɕáka/**	**[iˈɕak̥a̰]**	'comí'
		/ɛ̃ʔɛ̃/	**[ˈɛ̃ʔɛ̰̃]**	'tu mano'
		/amásu/	**[aˈmasṵ]**	'tu oreja'
		/maɛmatakúɾutso/	**[maɛ̰mataˈkuɾutso̰]**	'está esperando'
		/itʃóki^{ij}ʔã/	**[iˈtʃọkiʲʔã̰]**	'mi ombligo'
		/kíjɨβo/	**[ˈkijɨβ̞o̰]**	'nació'
		/aɾiβ̞iɾónɛ/	**[aɾiβ̞iˈɾọ:nɛ̰]**	'almidón'
	b.	**/ítʃɨ̈/**	**[ˈitʃɨ] (*[ˈitʃɨ̈])**	'mi cuello'
		/ápoo/	**[ˈapo] (*[ˈapọ])**	'tu casa'
		/útsaɨ/	**[ˈutsaɨ] (*[ˈutsaɨ̈])**	'nuestro.INCL hijo'

[20] En algunos estilos del habla (supongo que sobre todo cuando el hablante desea comunicar la idea del cansancio), el ensordecimiento de una vocal alta puede ser acompañado por una considerable constricción oral. En este caso, las vocales **/i ɨ u/** se realizan como **[ç x ʍ]**, como en el siguiente trecho de una narrativa: */… ɕaɾɨkíka=ɾɛʔɛ́ | áuki kãmaʔá noxoonɛ́ nanaiɲá ɾɛtsɨtípɨ* **[ɾɛtsɨˈtɨpx:]** *| oxoonɛ́ naʔ=itʃáʔanɨ …/* '…me acosté y de ahí en ese momento dolió todo **mi cuerpo**, dolió mi cabeza …'.

En algunos casos se notó un ensordecimiento total o parcial de la consonante que precede a la vocal ensordecida. Los casos más claros de este fenómeno en el corpus grabado se refieren a la /ɾ/ (por ejemplo, /βaɾɨkɨɾo/ [baˈɾɨkɨɻǫ] 'está acostado, echado'), pero en el habla espontánea se han observado algunas ocurrencias del mismo fenómeno en las aproximantes /β̞ j ɯ/. Si la consonante que precede a la vocal átona final es una de las nasales /m n ɲ/, la vocal típicamente no se ensordece, sino que se elide completamente, sobre todo si es una de /a o ɨ/ (pero no /ɛ/; para /i u/ no hay ejemplos ni contraejemplos claros). En este caso la consonante nasal suele pronunciarse como ligeramente alargada, hecho que interpreto como una transferencia de la mora de la vocal elidida a la consonante; transcribo tales nasales como silábicas (54).

(54)			
	/(h)ɨ̂mo/	[ˈ(h)ɨm̩ ~ ɨmo]	'a ella (♀/♂), a él (♀)'
	/atáʔanɨ/	[aˈtaa̯n̩ ~ aˈtaa̯nɨ]	'tu cabeza'
	/íɲo/	[ˈiːɲǫ ~ ˈiːn̩]	'a mí (♀)'
	/maniṯ́áana/	[man̩ˈṯ́aːn̩ ~ maniˈṯ́aːna]	'habló'

A veces el ensordecimiento afecta las vocales en el interior de la palabra, particularmente si éstas se encuentran cercadas por segmentos sordos (por ejemplo, /ɕotúxiki/ [ɕoˈtuxɻkijǫ] 'mi saliva (♀)'). En varios casos, en ese mismo ambiente ninguna vocal está presente a pesar de que la composición morfológica de una palabra (o sus cognados en otras variedades del chiquitano) muestra que diacrónicamente una vocal debió estar presente ahí en algún momento (55). En este análisis, se propone que las vocales están presentes en la representación subyacente (morfofonológica) de los respectivos ítems pero no en la fonológica, ya que su elisión en estos casos parece ser categórica e imprevisible. El origen del fenómeno, sin duda, es relacionado al ensordecimiento vocálico: de lo contrario se esperaría que se atestiguara antecediendo segmentos sonoros, lo que no ocurre.

(55)				
	|o-kɨtapaki-xɨ|	/oktapakíɕi/	[oktapaˈkiɕ]	'anta.♂'
		(*cf.* /kɨtapakíɕi/	[kɨtapaˈkiɕ]	'anta.♀')
	|o-sutoɲɛ-xɨ|	/ostoɲésɨ/	[ostoˈɲɛs]	'estrella (♀/♂ en S. Juan, ♀ en S. Miguel)'
		(*cf.* /sutoɲésɨ/	[sutoˈɲɛs]	'estrella.♀')
	|a-a-ɾɨkɨ=ɾɛʔɛ|	/áʂkɨ=ɾɛʔé/	[ˈaʂkɨɾɛˌʔɛ]	'hasta luego (♀)' (lit. 'acostate pues')
		(*cf.* /aɾɨkíka/	[aɾɨˈkɨka̯]	'estás acostado')
	|i_2-aɾa-ta=ɨo|	/jáʂta=ɨɯo/	[ˌjaʂtaˈʔɨːɯǫ]	'lo botó'
		(*cf.* /ajáɾa=ɨɯo/	[aˌjaɾaˈʔɨːɯǫ]	'a botarlo (vos u otro)'

Un fenómeno de elisión que sí se atribuye al nivel posléxico afecta las secuencias finales átonas de dos tipos: /-xɨ, -sɨ, -ɕi/ (56a) y /-VʔV/ (56b). Las secuencias del primer tipo ocurren como alomorfos del sufijo |-xɨ| × (sustantivo singular, no diminutivo, sin un poseedor referencial) o como partes no segmentables de raíces (como en |-kɨpoosɨ| 'esposa'). Las secuencias afectadas del segundo tipo involucran vocales átonas idénticas separadas por una oclusiva glotal; en este caso la vocal final se suele elidir completamente. Si las vocales no son idénticas o si el acento recae en una de ellas, la elisión no ocurre: /ɨpoʔi/ [ˈɨpoʔɻ] 'adentro', /áuki náʔa/ [ˌaa̯kiˈnaʔa̯] 'de aquí'.

(56)				
a.	/xɨɾɨpɨtíxɨ/	[xɨɾɨpɨ'tɨx]	'trapo'
	/tóoxɨ/	['to̞:x]	'dos'
	/ɛtsɨpóosɨ/	[ɛtsɨ̰'po̞:s]	'mi esposa'
	/sitʃésɨ/	[si'tʃɛs]	'su hija'
	/axtsaʔíɕi/	[axtsa'ʔ̰iɕ]	'jasayé'
	/ɨɾɨɾíɕi/	[ɨɾɨ'ɾiɕ]	'su tari'
b.	/táisiʔi/	['taɨ̰siʔ]	'también'
	/kapémaʔa/	[ka'pɛmaʔ]	'cafecito'
	/íɕaʔa/	['iɕaʔ]	'a comer yo'
	/taβáɛtsoʔo/	[ta'β̰aɛ̰tsoʔ]	'es grande'

El hecho de que las palabras como aquellas en (56) contienen una vocal final subyacente se hace evidente en el habla fluida (57a), cuando hay sufijación (57b) y en las preguntas de contenido, que presentan un fenómeno de desplazamiento acentual hacia la derecha (57c).

(57) a.

[aɾuβa'ʔ̰iɕ**i**	ɲana'ʔ̰ux]	aislado: [aɾuβa'ʔ̰iɕ]
/Ø-aɾuβ̰aʔí-ɕ**i**	ɲanaʔú-xɨ/	
3SG-anchura-X	chaco-X	
'Es grande el chaco.'		
[koɾoβ̰o'ɾiɕ**i**	=ɾɛ,ʔ̰ɛ]	aislado: [koɾoβ̰o'ɾiɕ]
/ko ɾ-oβ̰-oɾí-ɕ**i**	=ɾɛʔé/	
muy L-3PL-olor-X	=pues.♀	
'Son hediondos pues.'		

b.

[ɕɛsɛ'sɨmaʔ]	compare: [ɕɛ'sɛs]
/ɕɛsɛ-sɨ-maʔa/	'su cuchillo (de ella)'
3SG.cuchillo-X-3PL.♂	
'sus cuchillos (de ellos, ♂)'	
[tãŋma'ʔ**a**ka]	compare: ['tãŋmaʔ]
/tã-maʔ**á**-kaa/	'pajarito'
pájaro-DIM-PL	
'pajaritos (♀)'	

c.

['iɾakana,a̰		'β̰atso	tsa̰	tamoko'xɨ]	aislado: [tamo'kọx]
/í ɾ-áka	naʔá	β̰-a-tso	tsaʔa	tamokó-xɨ=´/	
qué L-ser.3SG	lo_que	3SG-comer-F.3	este	perro-X=?	
'¿Qué comió el perro?'					

Finalmente, menciono algunas aparentes excepciones de las regularidades propuestas arriba.

i. La vocal final del sufijo de plural nominal **[-ka]** parece ser inmune al ensordecimiento (**['to̞:x 'paɲ̰ŋka]** 'dos meses', **[tamo'kọka]** 'perros'), a diferencia del sufijo de F.SAP **/-ka/ [ka̰ ~ -ka]** (**['õ̰ŋka̰]** 'vomitaste', **[itʃo'kọka̰]** 'estoy bailando'). Se puede explicar este fenómeno representando fonológicamente el sufijo de plural nominal como **/-kaa/**.

ii. El ítem **[aɨˈɯo̤xɨ]** 'recién, ahorita' se realiza siempre con una vocal final, sin la esperada elisión (compárese **/tamokóxɨ/ [tamoˈko̤x]** 'perro'), lo que se captura representando este ítem como **/aɨɯóxɨɨ/**.

iii. Algunas palabras presentan un contorno rítmico inesperado, con una de las sílabas postónicas portando un acento secundario que parece bloquear el ensordecimiento de la vocal final. Como se trata de un número muy reducido de temas, no se propondrá aquí un análisis unificado para estos casos; es posible que el fenómeno tenga alguna relación con la presencia de una vocal alta en la sílaba postónica. Los temas bajo discusión incluyen: **/kɨtúɾiki/ [kʉˈtuɾiˌki]** 'rojo', **/maíɕtɨɾu/ [maˈiɕtɨˌɾu]** 'profesor (♀)', **/β̞ísɨɾo/ [ˈβ̞isːɨˌɾo]** 'es recto', **/sű̀tsaβ̞o/ [ˈsunˌtsaβ̞o]** 'es hediondo' y sus formas flexionadas.

SILABIFICACIÓN[21]

Las secuencias de dos vocales pueden ser tautosilábicas o heterosilábicas. La silabificación es casi siempre predecible, con poquísimas excepciones (**['sai̯ɕ] 'seis', ['pa͡ĩ̯x]** 'mes'; *cf.* **[β̞a.ˈiɕ]** 'curichi', **[a.ˈɨx]** 'su hijo') que pueden ser atribuidas a un patrón acentual excepcional. Obsérvese que el acento en chiquitano no es previsible y cada morfema posee su propio patrón acentual subyacente.

Las secuencias de vocales idénticas son tautosilábicas, esto es, se realizan como vocales largas: **/toóxɨ/ [ˈto̤ːx]** 'dos', **/β̞aáxɨ/ [ˈβ̞aːx]** 'rocío'. Las analizo como secuencias de segmentos y no como unidades monosegmentales porque no se hallaron evidencias que apuntaran a lo contrario, mientras que el análisis bisegmental permite explicar la realización de formas morfológicamente complejas como **|a-a-ka| /aáka/ [ˈaːˌkɑ̨]** 'comiste' sin recurrir a reglas adicionales.

Las secuencias de vocales distintas en que la segunda vocal es más alta que la primera suelen ser tautosilábicas, con el pico de sonoridad recayendo en la primera vocal: **/ai aĩ aɨ aĩ̯ au aũ aɛ aɛ̃ oi oĩ oɨ ou ɨu/ [ai̯ aĩ̯ aɨ̯ aĩ̯̯ au̯ aũ̯ aɛ̯ aɛ̯̃ oi̯ oĩ̯ oɨ̯ ou̯ ɨu̯]**, como se muestra en (58)[22]. Una excepción importante son las secuencias finales de temas nominales, que se suelen silabificar como heterosilábicas (59).

(58)	**/apataβ̞áiɕa/**	**[a.pa.ta.ˈβ̞ai̯.ɕɑ̨]**	'ustedes matan'
	/máĩ̯kiʔo/	**[ˈmaĩ̯ŋ.kiʲ.ʔo̤]**	'pidió'
	/maɨnoniᵗ̪áana/	**[mai̯.no.ni.ˈᵗ̪aːˌn̪]**	'enseñó'
	/mapáĩ̯ʔa/	**[ma.ˈpa͡ĩ̯.ʔɑ̨]**	'mintió'
	/auki/	**[au̯.ki]**	'de (ablativo)'
	/maũ̯xókono/	**[maũ̯ŋ.ˈxo̤.ko.no̤]**	'está enfermo'
	/maɛmatakúɾutso/	**[maɛ̯.ma.ta.ˈku.ɾu.tso̤]**	'está esperando'
	/aɛ̃támaʔa/	**[aɛ̯̃.ˈta.maʔ]**	'solito (vos u otro)'
	/oiᵗ̪ɨmíxɨ/	**[oi̯.ᵗ̪ɨ.ˈmɨx]**	'tigre (♂)'
	/ᵗ̪ɨmóĩ̯ᵗ̪aʔa/	**[ᵗ̪ɨ.ˈmoĩ̯ⁿ̪.ᵗ̪aʔ]**	'en el medio de'
	/oɨɯóxɨ/	**[oi̯.ˈɯo̤x]**	'urina (♂)'
	/taijóuko/	**[tai̯.ˈjo̤u̯.ko̤]**	'está volcando'

[21] En esta sección indico la silabificación en las transcripciones fonéticas, mediante un punto.

[22] Un(a) evaluador(a) anónimo/a indaga si las secuencias vocálicas tautosilábicas no podrían ser analizadas como diptongos. Aquí se prefirió un análisis que involucra secuencias de fonemas —y no diptongos— porque no se han observado restricciones de coocurrencia de segmentos vocálicos en el chiquitano migueleño y porque en algunos casos los elementos que constituyen las secuencias vocálicas pertenecen a morfemas distintos (por ejemplo, **/oɨɯóxɨ/** 'urina (♂)' contiene el prefijo **/o-/**, que marca el género no humano animado en el habla masculina, y la raíz **/ɨɯo-/** 'urina'). Véase Sánchez Miret (1998) para una discusión de los problemas asociados al uso del término 'diptongo'.

(59)	/βaí-ɕi/	[β̬a.'iɕ]	'curichi'
	/é-ts-ai̯/	['ɛ.tsa.i̯]	'mi hijo'
	/tamaɾ̃-maʔa/	[ta.ma.'ɾ̃ŋ.maʔ]	'chichita'
	/pakaú-kaa/	[pa.ka.'u.ka]	'plátanos'
	/ɕoú-xi̯/	[ɕo.'ux]	'culebra, víbora (♀)'
	/pɛí-ɕi/	[pɛ.'iɕ]	'peji (♀)'

Las secuencias de dos vocales distintas en que la segunda es más baja que la primera son tautosilábicas, pero con el pico de sonoridad recayendo en la segunda vocal: **/oɛ oa uɛ iɛ/ [o̯ɛ o̯a u̯ɛ i̯ɛ]** (60).

(60)	/soési̯/	['so̯ɛs]	'palo, árbol'
	/pakoétsoʔo/	[pa.'ko̯ɛ.tsoʔ]	'es ancho'
	/tʃipakoáijopi̯/	[tʃi.pa.'ko̯ai̯.jo.pi̯]	'no es ancho'
	/kuéxtaxi̯/	['ku̯ɛx.tax]	'es difícil, cuesta'
	/xuéɾtɛ/	['xu̯ɛɾ.tɛ̯]	'es fuerte (sol, ají)'
	/kuéβiɕi/	['ku̯ɛ.β̬iɕ]	'jueves'
	/tiɛésɨ/	['ti̯ɛ:s]	'diez'
	/tʃapié/	[tʃa.'pi̯ɛ]	'gracias'
	/β̬ié̯ɾniɕi/	['β̬i̯ɛɾ.niɕ]	'viernes'

La silabificación de la secuencia **/i̯u/**, la única que involucra vocales de la misma altura, parece depender de la posición del acento subyacente. Si se acentúa la primera mora, la realización parece ser **[i̯u̯] ([ʉ̯u̯]** en San Juan), como en **|kosi̯u-ɾo| /kosi̯uɾo/ ['ko.si̯u̯.ɾo̯]** 'puede, tiene fuerza', **|si̯u-ɾo| /si̯uɾo/ ['si̯u̯.ɾo̯]** 'está tronando' (el sufijo **|-ɾo|** F.3 exige que el acento recaiga en la antepenúltima mora). En cambio, si es la segunda mora que se acentúa, la secuencia **/i̯u/** parece permanecer heterosilábica: **|i$^{x}_{j}$-kosi̯u-ka| /ɛtsosi̯úka/ [ɛ.tso.si̯.'u.ka̯]** 'puedo, tengo fuerza', **|i̯u-xi̯| /i̯úxi̯/ [i̯.'ux]** 'monte'.

EPÉNTESIS DE [jo]

El último proceso, posléxico y opcional, afecta las palabras que terminan en **/i/**, sin importar si ésta es tónica o átona, y consiste en una inserción de la secuencia **[jo ~ jo̯ ~ ço̯]** en el margen derecho de la palabra fonológica. Algunos ejemplos (tanto extraídos de diálogos espontáneos como elicitados) se dan en (61).

(61)	[iɕĩ̯ʃaka	ɲaĩ̯ŋ'ki**jo̯**]	[ˌka̯atatu'ɾuβ̬i̯ço̯]	
	/i-ɕiɲá-ka	ɲ-a-ĩ̯kí/	/…káʔa	a-tatuɾúβ̬i/
	1SG.♂-querer-F.SAP	1SG.♂-ACT-preguntar	…para_que	2/3SG.NF.ACT-enjuagar
	'Quiero preguntar (♂).'		'[El cepillo] para enjuagarse.'	
	[ˌβ̬a̯'ʔi:**ço̯** ~ ˌβ̬a̯'ʔi:]	[ɕo'tuxi̯**ki**i̯jo̯]	[ko'ɾii̯ɾɛˌɛ̯	β̬atu'β̬axi**ço̯**]
	/β̬áʔa ∅-íi/	/ɕ-otúxi̯**ki**/	/koɾíʔi=ɾɛʔé	β̬-a-tuβ̬áxi/
	estos.♀ 1SG.♀-canilla	1SG.♀-saliva	HORT=pues.♀	1INCL-ACT-moler
	'Mis canillas (♀).'	'Mi saliva.'	'Vamos a moler (♀).'	

[...'ta	'taɾko	tʃoxĩ̃ja'pɨʔɨ̨taj**jo**	ɾu'tsakɨʔ...]
/...tá	táɾuko	tʃ-oxiɲa-píʔɨ=tái	ɾ-u-ts-á-k-ɨʔɨ.../
FOC	muy	NEG-bueno-NEG=nomás	L-1INCL-TH-estar-F.SAP-PSTV

'[Cuando estamos solas,] es muy mal nomás que estemos [así, cuando nos enfermamos].'

Ningún fenómeno semejante se ha atestiguado en las demás variedades del chiquitano y tampoco se sabe cuál motivación podría subyacerlo.

CONCLUSIONES

En este artículo se presentó una primera descripción de la fonología segmental del chiquitano migueleño. Con ello, se pretende contribuir a la documentación de esta variedad lingüística severamente amenazada. Los fenómenos que podrían presentar interés tipológico incluyen la palatalización progresiva, la realización variable de las vocales nasales, el ensordecimiento y la elisión de vocales en determinados ambientes.

La palatalización total de las consonantes labiales (|p β̞ m| → /ç j ɲ/), en particular, no ha sido previamente atestiguada en las lenguas de la región chaqueña y en zonas adyacentes (*cf*. González, 2014) ni en los demás dialectos del chiquitano, en los que las consonantes labiales pueden sufrir palatalización secundaria —por ejemplo, /p m/ → [pʲ mʲ] en el **bésɨro**, ver Sans (2010, p. 103)—, pero no total. Efectivamente, se trata de un patrón muy raro translingüísticamente: en una muestra de 117 lenguas analizada por Bateman (2007), apenas dos presentan el patrón de la palatalización total —en oposición a la secundaria— de los segmentos labiales: el dialecto del rumano hablado en la Moldavia rumana (romance, familia indoeuropea) y el setsuana (bantú, familia Atlántico-Congo). En ambos casos, las evidencias comparativas, morfofonológicas y filológicas convergen en señalar que la palatalización total de los segmentos labiales en esas variedades es esencialmente epifenomenal, ya que los respectivos cambios fonéticos involucraron etapas adicionales, tales como la fortición de una semivocal palatal y la elisión o la absorción del segmento labial original (por ejemplo, ***b* > *bj* > *bɟ* > *bg*^{j} > *g*^{j}**; ver Bateman, 2007, p. 89). La autora hipotetiza que las secuencias de cambios fonéticos de este tipo (es decir, las que involucran secuencias bisegmentales) son el único mecanismo diacrónico capaz de engatillar la palatalización total de una consonante labial. En este sentido, el chiquitano migueleño podría resultar problemático para la hipótesis de Bateman (2007), ya que esta variedad no presenta ninguna evidencia de que la palatalización |p β̞ m| → /ç j ɲ/ haya pasado por la etapa *[pç βj mɲ].

Por razones de espacio, no se han podido abordar temas como la estructura silábica, la fonética y la fonología del acento y los procesos morfofonológicos activos en el chiquitano migueleño (con la excepción de la palatalización). Estos temas se discuten parcialmente en un otro trabajo (Nikulin, 2020b), basado en el mismo corpus.

Se espera que las generalizaciones expuestas aquí permitan mejorar la propuesta ortográfica de Nikulin (2019a) para el chiquitano migueleño, que sufre de ciertas inconsistencias, y que contribuyan para la comprensión de la diversidad lingüística de la Chiquitanía.

GLOSARIO

En este glosario se reproducen los términos regionales (del castellano camba) que ocurren en las glosas de este artículo y se proporcionan definiciones. Para los zoónimos y fitónimos, se dan sus equivalentes en portugués y en el castellano venezolano (dos otras variedades ampliamente conocidas por los estudiosos de la Amazonía).

Camba	Definición		Camba	Definición	
Apero	Parte de la silla de montar que tiene los dos arzones		Jone	Pedazo de ladrillo, adobe	
Chaco	Conuco		Paúro	Pozo de agua	
Chompa	Suéter		Puchi	Heces	
Curichi	Barrizal, lugar anegado		Tacú	Mortero	
Jachi	Residuo de chicha		Tapeque	Provisión de víveres para un viaje	
Jasayé	Tipo de cesto tradicional		Tari	Tipo de recipiente tradicional	
Animales					
Camba	**Venezolano**	**Portugués**	**Camba**	**Venezolano**	**Portugués**
Capiguara	Chigüire	Capivara	Peto	Abeja silvestre	Caba
Ca(s)caré	Especie de piarro	Gralha-do-pantanal	Seboí	Tordo	Chupim
Chuubi	Gavilán	Gavião	Sepe	Comején	Cupim
Cujuchi	Especie de roedor	Tuco-tuco	Sucha	Zamuro	Urubu
Corechi	Especie de cachicamo	Tatu-bola	Tapití	Conejo de monte	Tapiti
Macono	Halcón macagua	Acauã	Tarechi	Loro hablador	Maitaca-verde
Masi	Ardilla	Serelepe	Tatú	Cachicamo	Tatu
Peji	Especie de cachicamo	Tatu-peba	Tibibi	Tigüi-tigüe	Perna-amarela
Peni/jaúsi	Mato	Calango/teiú	Turu	Caracol	Caracol
Peta	Morrocoy	Jabuti	Urina	Venado	Veado
Plantas					
Almendra	Nuez parecida a la sarrapia	Cumaru	Isotoúbo	Paraparo	Saboeiro
Azucaró	Jobo	Taperebá	Motoyoé	Mamoncillo	Especie de fruta
Bibosi	Matapalo	Gameleira	Paja sujo	Esp. de hierba	Capim-sapé
Caracoré	Cardón, cirio	Mandacaru	Paquió	Algarrobo	Jatobá
Curupaú	Yopo	Angico	Soriocó	Bucare	Mulungu
Garabatá	Maya	Caraguatá	Sucupiro	Alcornoque	Sucupira-preto
Gualele	Cambur	Espécie de banana	Urucú	Onoto	Urucum
Güembé	Especie de bejuco	Cipó-imbé			

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Doña Ignacia (***Násiya***) Yopié Tomichá, a Doña Antonia (***Ato'ĩxh***) Socoré Masaí, a Don Victoriano Julián Laverán Ramos (*in memoriam*), a Doña Micaela Ribera Montero y a Don Miguel Putaré Tapanaché (*in memoriam*) por haberme enseñado su idioma, así como al cacique Elmar Socoré Casupá y a Rubén Pitigá Socoré por el respaldo logístico en San Juan de Lomerío. Expreso mi gratitud a dos evaluadores/as anónimos/as, a Andrés Pablo Salanova y al Editor Asociado de este *Boletim*, Hein van der Voort, por sus comentarios y sugerencias. Mi conocimiento del

chiquitano se benefició enormemente de las conversaciones con Brittany Hause y Luca Ciucci, a quienes les doy mis gracias. Además, agradezco la colaboración y compañía de Rafael Andrade, Bruno L'Astorina y Mauricio Meza durante el trabajo de campo en 2017–2018. Finalmente, expreso mi gratitud a Severino Parzinger por haberme proporcionado datos preliminares sobre los hablantes del chiquitano migueleño fuera de San Juan de Lomerío, que posteriormente he podido constatar, aunque parcialmente, *in loco*. La responsabilidad por cualquier error recae únicamente en mí.

ABREVIACIONES

♀ = habla femenina
♂ = habla masculina
1/2/3 = primera/segunda/tercera persona
ACT = activo
ATTR = atributivo
CLIM = climático
COP = cópula
DAT = dativo
DIM = diminutivo
DIR = direccional
DUBIT = dubitativo
EXCL = exclusivo
F = finito
FOC = foco
H = prefijo *h-*
HORT = hortativo
HT = hipertransitivo
INCL = inclusivo
INSTR = instrumental
KIN = parentesco
L = consonante de ligación
M = masculino
NF = no finito
NMLZ = nominalizador
P = argumento acusativo
PL = plural
PSTV = posverbo
SAP = participante del acto de locución
SG = singular
STAT = estativo
SUB = subordinador
TH = consonante temática *ts-*
TRANSL = translativo
V = vocal
X = singular, no diminutivo, sin poseedor referencial.

REFERENCIAS

Adelaar, W. F. H. (2008). Relações externas do Macro-Jê: o caso do Chiquitano. In S. V. T. A. P. L. Telles & A. S. Paula (Orgs.), *Topicalizando Macro-Jê* (pp. 9-28). Recife: Nectar.

Álvarez, J. (2016). *Esbozo de una gramática de la lengua kari'ña.* Recuperado de https://www.academia.edu/28516773/Esbozo_de_una_gram%C3%A1tica_de_la_lengua_kari%C3%B1a

Bas Aguilera, B. (sin fecha). *Vocabulario de Benjamín Bas*. San Miguel de Velasco. Manuscrito.

Bateman, N. (2007). *A crosslinguistic investigation of palatalization* (Tesis de doctorado). University of California San Diego, San Diego.

Brandão, A. P. B. (2014). *A reference grammar of Paresi-Haliti (Arawak)* (Tesis de doctorado). University of Texas at Austin, Austin.

Cáceres, N. (2011). *Grammaire fonctionnelle-typologique du ye'kwana, langue caribe du Venezuela* (Tesis de doctorado). Université Lumière Lyon 2, Lyon.

Ciucci, L., & Macoñó Tomichá, J. (2018). *Diccionario básico del chiquitano del Municipio de San Ignacio de Velasco.* Santa Cruz de la Sierra: Industria Maderera San Luis S. R. L.

Gafos, A. I. (2002). A Grammar of Gestural Coordination. *Natural Language & Linguistic Theory, 20*, 269–337. doi: https://doi.org/10.1023/A:1014942312445

Girard, R. (2012). Documentación de la cantidad vocálica en chiquitano: algunas observaciones preliminares. In H. A. González & B. Gualdieri (Eds.), *Lenguas indígenas de América del Sur I. Fonología y léxico* (pp. 25-38). Mendoza: Editorial FFyL-UNCuyo y SAL.

Girard, R. (2014, mayo). *Agreement without similarity: the case of Chiquitano nasal (consonant) harmony*. University of California-Berkeley, Berkeley. Recuperado de http://linguistics.berkeley.edu/~inkelas/PosterAbstracts/Girard.pdf

González, H. A. (2014). Procesos fonológicos como rasgos areales: el caso de la palatalización en las lenguas chaqueñas. *LIAMES, 14*(1), 11–39. doi: https://doi.org/10.20396/liames.v0i14.1519

Krüsi, M., & Krüsi, D. (1978). Phonology of Chiquitano. In *Work papers of the Summer Institute of Linguistics Riberalta, Bolivia 1972–1976* (pp. 53–93). Riberalta: Summer Institute of Linguistics.

Ladefoged, P., & Maddieson, I. (1996). *The sounds of the world's languages.* Oxford: Blackwell.

Nikulin, A. (2019a). ¡Manityaka au r-ózura! Diccionario básico del chiquitano migueleño: *el habla de San Miguel de Velasco y de San Juan de Lomerío.* Recuperado de https://www.academia.edu/38284134/_Manityaka_au_r_%C3%B3zura_Diccionario_b%C3%A1sico_del_chiquitano_miguele%C3%B1o_El_habla_de_San_Miguel_de_Velasco_y_de_San_Juan_de_Lomer%C3%ADo

Nikulin, A. (2019b). First person singular markers in Migueleño Chiquitano. In D. K. E. Reisinger & R. Yu-Hsiang Lo (Eds.), *Proceedings of the Workshop on the Structure and Constituency of Languages of the Americas 23* (pp. 62–76). Vancouver: UBCWPL.

Nikulin, A. (2019c). Indexical gender and grammatical gender in Chiquitano. *Typology of Morphosyntactic Parameters, 2*(1), 86–99.

Nikulin, A. (2020a). *Proto-Macro-Jê: um estudo reconstrutivo* (Tesis de doctorado). Universidade de Brasília, Brasilia, DF.

Nikulin, A. (2020b). Elementos de la morfofonología del chiquitano migueleño. *LIAMES, 20*, 1-21. doi: https://doi.org/10.20396/liames.v20i0.8660822

Parapaino Castro, P. (2008). *Isiukiché nikorokó **Bésɨro**: guía de escritura del idioma **Bésɨro**.* Santa Cruz de la Sierra: Unión de Artesanos de la Tierra-UNIARTE.

Parzinger, S. (2017). Los sermones chiquitanos: catequesis ancestral en una sociedad globalizada. *Verbum SVD, 58*(1), 62–77.

Parzinger, S., & Cabildo Indígena de San Miguel de Velasco (Eds.). (2016). *Osuputakai rurasti Tupáj: Manual de Sermones Chiquitanos de San Miguel de Velasco y sus comunidades* (Misión y Diálogo, No. 15). Cochabamba: Editorial Verbo Divino.

Sánchez Miret, F. (1998). Some reflections on the notion of diphthong. In *Papers and Studies in Contrastive Linguistics* (No. 34, pp. 27–51). Poznan, Poland: School of English, Adam Mickiewicz University.

Sans, P. (2010). *Éléments de sociolinguistique et de phonologie du **bésɨro** (chiquitano): langue en danger des basses terres de Bolivie* (Tesis de maestría). Université Lumière Lyon 2, Lyon.

Sans, P. (2011). Is nasality an autosegmental feature in ***Bésɨro*** (a.k.a. Chiquitano)? In A. S. A. C. Cabral, A. D. Rodrigues, J. D. Lopes & M. R. S. Julião (Orgs.), *Línguas e culturas Tupí* (Vol. 2, pp. 237–248). Campinas: Curt Nimuendajú.

Sans, P. (2013). *Elementos de la gramática del **Bésɨro**: sociolingüística-fonología-morfología-Textos*. Recuperado de https://www.academia.edu/4534429/Elementos_de_la_gram%C3%A1tica_del_B%C3%A9s%C9%A8ro._Socioling%C3%BC%C3%ADstica_-_Fonolog%C3%ADa_-_Morfolog%C3%ADa_-_Textos

Santana, Á. C. (2005). *Transnacionalidade lingüística: a língua Chiquitano no Brasil* (Tesis de maestría). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO.

Santana, Á. C. (2012). *Línguas cruzadas, histórias que se mesclam: ações de documentação, valorização e fortalecimento da língua Chiquitano no Brasil* (Tesis de doctorado). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO.

Zonneveld, W. (1978). *A formal theory of exceptions in phonology.* Lisse: Peter de Ridder Press. doi: https://doi.org/10.1515/9783110859911

Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 16, n. 2, e20200041, 2021

Os topônimos com a posposição tupi *-pe* no território brasileiro

Place names with the Tupi postposition *-pe* in Brazil

Eduardo de Almeida Navarro

Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: Um aspecto da toponímia brasileira de origem tupi nunca foi devidamente analisado, a saber, a existência de nomes que incluem a posposição tupi ***-pe***, que significa 'em', 'para' (por exemplo, Sergipe, Iguape, Itaípe, Jacuípe etc.). Às vezes, tal posposição tupi realiza-se em português em ***-be***: Capibaribe, Peruíbe, Camaragibe etc. Antônio Lemos Barbosa (1937), importante acadêmico do século XX, foi quem primeiro chamou a atenção para a existência de tais topônimos, buscando explicá-los. Ele atribuiu o surgimento desse fato linguístico aos colonos, e não aos índios tupis da costa dos primeiros séculos do Brasil. Nosso objetivo aqui foi o de verificar a veracidade dessa explicação apresentada por Barbosa. Por meio de análise de textos quinhentistas e seiscentistas e de comparação com outras línguas indígenas, pôde-se comprovar que o fenômeno em questão tem origem no próprio tupi antigo e que aqueles nomes de lugares são alguns dos mais antigos do território brasileiro.

Palavras-chave: Toponímia. Tupi. Brasil colonial.

Abstract: One aspect of Brazilian place names derived from Tupi has not yet been properly analyzed: those including the Tupi postposition ***-pe***, meaning 'in' or 'to' (for example, in Sergipe, Iguape, Itaípe, Jacuípe, etc.). This Tupi postposition occasionally appears in the Portuguese as ***-be***, in names such as Capibaribe, Peruíbe, and Camaragibe. Antônio Lemos Barbosa (1937), an important twentieth-century scholar, was the first to draw attention to the existence of these place names in an attempt to explain them. Barbosa attributed this linguistic formation to the colonizers rather than the Tupi indians living on the coast during the early centuries of Brazilian occupation, and this article verifies his suggestion. Analysis of texts from the sixteenth and seventeenth centuries and comparisons with other indigenous languages confirms an origin in Old Tupi, and that these place names are some of the oldest found in Brazil.

Keywords: Place names. Tupi. Colonial Brazil.

Navarro, E. A. (2021). Os topônimos com a posposição tupi ***-pe*** no território brasileiro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *16*(2), e20200041. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0041

Autor para correspondência: Eduardo de Almeida Navarro. Universidade de São Paulo. Letras Clássicas e Vernáculas. Av. Prof. Luciano Gualberto, 403 – Cidade Universitária. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-900 (edalnava@yahoo.com.br).

Recebido em 28/04/2020
Aprovado em 18/11/2020
Responsabilidade editorial: Ana Vilacy Galucio

CC BY

INTRODUÇÃO

Poucas décadas após o Descobrimento, sabia-se que, ao longo da costa brasileira, havia diversas nações indígenas de mesma língua: tupis, tupinambás, caetés, potiguaras, tupiniquins, temiminós, tupinaés, tabajaras etc. (Rodrigues, 1986). A língua desses povos passou a ser aprendida pelos portugueses já em 1500, quando a armada de Cabral, ao partir para a Índia, deixou na Bahia degredados para viverem com os tupiniquins com os quais os portugueses haviam-se avistado nos dias em que ali estiveram.

Diferentemente da colonização de povoamento da Nova Inglaterra, na costa nordeste dos Estados Unidos de hoje, o Brasil conheceu uma colonização de exploração. Foi Caio Prado Júnior, baseado nas ideias do economista francês Leroy-Beaulieu, quem primeiro utilizou tal classificação para analisar a formação histórico-econômica do Brasil (Monasterio, 2015). Para cá, imigravam principalmente homens desejosos de oportunidades de enriquecimento rápido. Não era comum imigrarem famílias inteiras, como aconteceu naquele país de colonização inglesa. O reduzido número de mulheres brancas que ao Brasil chegavam levou à intensa mestiçagem desde os primeiros tempos da nova colônia. No Brasil, também aportava gente de reputação ruim, muitos degredados, aos quais se juntavam traficantes franceses de pau-brasil, corsários etc. Muitos deixavam filhos na terra, mamelucos que falariam mais a língua indígena de suas mães do que a língua europeia de seus pais (Ribeiro, 1999).

Diferentemente da colonização da América espanhola, a colonização do Brasil no século XVI foi eminentemente litorânea. A língua da costa, falada ao longo de milhares de quilômetros, precisou ser aprendida pelos europeus e pelos africanos imigrados à força a partir da década de trinta do século XVI. Falava-se na costa o tupi antigo, língua que tinha parentesco com a língua do Paraguai, o guarani antigo (Rodrigues, 1986), onde os espanhóis se estabeleceram nos anos trinta do século XVI. Tal língua da costa também era falada ao longo do rio Tietê (ou Anhembi), por mais de quinhentos quilômetros pelo interior adentro (Prezia, 2000). Mais tarde também se soube que os falantes dessa língua entravam pela foz do grande rio chamado 'Pará' pelos índios. Tal era o nome indígena daquele que seria conhecido como 'rio das Amazonas' ou, simplesmente, 'Rio Amazonas' (Bessa Freire, 2004). Para designar tal língua, ". . . o nome Tupi se torna usual somente no século XIX" (Rodrigues, 1986, p. 100).

Anchieta (1954, p. 613) deixou evidente o que significava tal designativo num diálogo entre dois personagens de seu auto teatral "Na Aldeia de Guaraparim" (vv. 183-189):

- Paranagoaçu raçapa,	- Atravessando o grande mar,
ibitiribo guibebebo,	voando pela serra,
aço tupi moangaipapa	vou para fazer os tupis pecarem.
. . . .	
- Bae apiaba paipó?	- Que índios são esses?
- Tupinaquija que igoara	- Os tupiniquins, habitantes daqui.

Vê-se, aqui, que o termo 'tupi' era genérico, um hiperônimo: "Isto é, Anchieta está a reconhecer aí que tupiniquim é um termo compreendido no termo tupi . . . . Ao fazer seu personagem perguntar 'que índios são esses', Anchieta deixa evidente que tupi designava mais de um grupo indígena" (Navarro, 2020a, p. 44).

Mas, o termo 'tupi' tinha também, segundo o próprio Anchieta, um sentido específico: "*. . .* Os Tupis de São Vicente, que são além dos Tamoios do Rio de Janeiro, nunca pronunciam a última consoante no verbo afirmativo" (Anchieta, 1595, fol. 1).

Assim, analisando-se textos coloniais quinhentistas, não se justifica contrapor-se, como fez Rodrigues (1986), o designativo 'tupi' a 'tupinambá'. Rodrigues (1986) referia-se a 'tupi' somente como sendo a língua (ou variante dialetal) de São Vicente, mas o termo, conforme Anchieta deixou claro, abrangia também os falantes do que Rodrigues chamava de língua 'tupinambá'. Tupi era termo genérico e específico, como é o termo 'americano', que designa tanto o natural dos Estados Unidos da América quanto o natural de qualquer parte do continente americano. O tupi antigo foi, assim, em razão de sua grande extensão geográfica, valorizado pelos europeus como um instrumento eficaz e indispensável de comunicação com os aborígines e com seus descendentes mamelucos. Sem se conhecer tal língua, tornava-se difícil viver na nova terra. Isso porque ela era mais falada do que o português no século XVI. Os nomes das plantas e dos animais do Brasil, dos alimentos da terra, dos utensílios domésticos, dos instrumentos de trabalho, grande parte deles provinha da língua dos índios. O português do Brasil recebeu, assim, forte influência daquela língua da costa em seu léxico.

Havia também centenas de nações indígenas de outras línguas no interior do Brasil. Algumas delas só foram conhecidas no século XX. No litoral ou perto dele, houve outras nações indígenas que foram mencionadas, já no século XVI, nos relatos de viajantes, cronistas, missionários e índios tupis: os guarulhos, os goitacazes, os guaianás etc. (Prezia, 2000). Tais índios desapareceram ainda no período colonial e de suas línguas nada se sabe. Os poucos nomes dessa origem na toponímia brasileira têm etimologias desconhecidas. Com efeito, as línguas desses povos desapareceram sem deixar gramáticas ou vocabulários que tivessem chegado até nós (Rodrigues, 1986).

Colonizado por um povo de língua neolatina, mas cuja pátria fora invadida por povos de línguas da família germânica e por mouros, de línguas árabe e berbere, o Brasil tinha também uma grande população de aborígines, além de ter recebido milhões de escravos africanos ao longo de mais de três séculos de sua história. Isso tudo faria a toponímia brasileira compor-se de nomes de diferentes origens. Em primeiro lugar, estão os topônimos de origem portuguesa (sendo estes de procedência latina, germânica ou árabe). Em segundo lugar, estão os topônimos com origem no tupi antigo e nas línguas dele derivadas, a saber, a língua geral amazônica, a língua geral meridional (ou 'paulista') e o nheengatu, nome este que passou a ser usado a partir de meados do século XIX, designando a "terceira etapa na trajetória do tupi" (Edelweiss, 1969, p. 189), uma outra fase no seu desenvolvimento histórico, em que já era nítido seu distanciamento da Língua Geral Amazônica dos séculos XVII e XVIII. Estas línguas têm uma presença histórica marcante na formação da civilização brasileira. Delas provêm mais de noventa por cento dos nomes geográficos brasileiros de origem indígena. As outras línguas indígenas do Brasil têm menor participação no sistema toponímico do país. O mesmo se diga das línguas africanas, dos escravos imigrados à força desde o século XVI.

Contudo, apesar de muito forte a presença de tais nomes de origem indígena na toponímia brasileira, pouco se sabe, exatamente, sobre seu número de ocorrências e sobre as suas formação e estrutura.

Além disso, no século XX, houve a criação artificial de muitos topônimos para nomear as novas povoações que surgiam nas frentes pioneiras; muitas mudanças de nomes de distritos, ao assumirem eles o estatuto de municípios; muitas substituições de nomes portugueses por nomes indígenas. Só a pesquisa histórica pode revelar quais topônimos são formados espontaneamente no processo de nomeação do território brasileiro e quais o foram artificialmente (Navarro, 2020b).

Há topônimos de origem tupi no Brasil que terminam em ***-pe*** e ***-be*** (como Iguape, Peruíbe, Jacuípe etc.) e que compõem um padrão morfológico específico no sistema toponímico brasileiro. "Denominações antigas, . . . se distinguem efetivamente dos demais termos tupis, que, regra geral, ou são oxítonos (Tietê, Pará, Itanhaém, Moji), ou paroxítonos terminados em a (Ipiranga, Jabaquara)" (Barbosa, 1937, p. 57). É sobre tais nomes que nos detivemos nesta pesquisa.

PADRÕES MORFOLÓGICOS DOS TOPÔNIMOS COM ORIGEM NO TUPI ANTIGO E NAS LÍNGUAS GERAIS: OS TOPÔNIMOS COM *-pe* E *-be*

Os nomes geográficos com origem no tupi antigo e nas línguas gerais que se desenvolveram a partir dele apresentam padrões morfológicos que se incluem nas categorias apresentadas a seguir[1]:

- Substantivo simples: por exemplo, 'Paissandu' (nome de logradouro de São Paulo) – do tupi antigo ***pisandó***, nome de certas variedades de palmeiras, que também recebem o nome de ***pissandu***.

- Substantivo + substantivo, em relação genitiva: por exemplo, 'Carioca' (nome de rio e de antiga aldeia do Rio de Janeiro) – do tupi antigo ***kariîó*** + ***ok*** + marca argumental ***-a***: 'casa de carijós';

- Substantivo + substantivo ***tyb***[2] com a marca argumental ***-a***, em relação genitiva: por exemplo, 'Araçatiba' (nome de localidade do Rio de Janeiro) – do tupi antigo ***arasá*** + ***tyb*** + marca argumental ***-a***: 'ajuntamento, ocorrência de araçás' (nome de plantas mirtáceas).

- Substantivo + adjetivo qualificativo: por exemplo, 'Santana do Ipanema' (nome de município de Alagoas) – do tupi antigo ***'y + panem*** + marca argumental ***-a***: 'rio imprestável', rio aziago';

- Substantivo + adjetivo ***pûer***, ***ûer*** ('velho', 'extinto', 'que foi')[3] + marca argumental ***-a***: por exemplo, 'Ibirapuera' (bairro de São Paulo) – do tupi antigo ***ybyrá*** + ***pûer*** + marca argumental ***-a***: 'árvores velhas', 'árvores que foram';

- Substantivo + adjetivo ***etá*** ('muitos'): por exemplo, 'Paquetá' (nome de ilha do Rio de Janeiro) – do tupi antigo ***pak-etá***: 'muitas pacas'.

- Substantivo + sufixo aumentativo ***-usu*** ou ***-ûasu*** (***-gûasu***[4]) ou sufixo diminutivo ***-'ĩ***: por exemplo, 'Itaim' (nome de bairro de São Paulo) – do tupi antigo ***itá-'ĩ***: 'pedrinhas'; 'Igaraçu' (município de Pernambuco) – do tupi antigo ***ygar-usu***: 'navio' (literalmente, 'canoão').

---

[1] Para as etimologias apresentadas, utilizamos o dicionário de Navarro (2019).

[2] Poder-se-ia supor que o morfema ***tyb*** fosse um sufixo, em tupi antigo. Assim, com efeito, é considerado o morfema ***-ty*** em guarani paraguaio (correspondente ao sufixo ***–al*** do português em 'milharal', 'canavial' etc.). O que não permite, contudo, tal interpretação é o fato de ser bem documentado nos textos coloniais o emprego de ***tyb*** como predicativo, o que não condiz com a natureza de um sufixo: ***"N'i tybi a'epe îase'o, mba'easy n'i tybi, n'i tybi ambyasy, 'useîa bé n'i tybi. . ."*** – 'Não há ali choro, não há doença, não há fome, sede também não há' (Araújo, 1618, fol. 167).

[3] Rodrigues (1953, p. 79), em "Morfologia do verbo tupi", considera ***pûer*** um sufixo. Já em seu trabalho inédito "Estrutura do Tupinambá" (Rodrigues, n. d.), afirmou que ***pûer*** é um substantivo. Com efeito, tal palavra pode ser usada predicativamente, o que não sucede com verdadeiros sufixos, por exemplo: "***I pûer tekoaíba*** – 'Passou (literalmente, 'ela [é] passada, ela [é] acabada') a aflição'" (Anchieta, 1595, fol. 33v).

[4] Poder-se-ia supor que ***-gûasu*** fosse um adjetivo, como ***katu*** ou ***mirĩ***. É o que poderia sugerir sua ocorrência em nomes como 'Iguaçu' ou 'Itaguaçu'. O que invalida, contudo, tal suposição é a impossibilidade de seu uso predicativo. Não se poderia jamais dizer '***Xe gûasu'*** – 'Eu sou grande'.

- Substantivo + verbo + sufixo nominalizador ***-sab (-ab)*** + marca argumental ***-a***: por exemplo, 'Paranapiacaba' (localidade do estado de São Paulo) – do tupi antigo ***paranã*** + ***epîak*** + sufixo ***-ab*** + marca argumental ***-a***: 'lugar de visão do mar'.

- Substantivo + substantivo (+ adjetivo) + posposição ***-pe*** ('em', 'para'): por exemplo, 'Sergipe' (nome de estado do Nordeste brasileiro) – do tupi antigo ***seri*** + ***îy*** + ***-pe***: 'no rio dos siris'. O alomorfe ***îy***, 'rio', somente se encontra na toponímia nordestina.

Às vezes, a posposição tupi ***-pe*** realiza-se, em português, em ***-be***: por exemplo, 'Capibaribe' (nome de rio de Pernambuco) – do tupi antigo ***kapibar*** + ***'y*** + ***-pe***: 'no rio das capivaras'.

RELAÇÃO DOS TOPÔNIMOS EM *-pe* E *-be* NO SISTEMA TOPONÍMICO BRASILEIRO E ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DELES

No Quadro 1, apresentamos os topônimos brasileiros terminados em ***-pe*** e ***-be*** que constam do "Índice de nomes geográficos", do IBGE (2011), na escala 1:1.000.000 (base cartográfica contínua do Brasil ao milionésimo). Excluímos alguns nomes que têm mais de uma ocorrência ou os que não têm origem tupi. Quando não indicada uma categoria geográfica (rio, morro etc.), trata-se, aí, de um adensamento populacional (vila, cidade etc.).

De uma carta na escala 1:1000.000 ficam, infelizmente, excluídos nomes da microtoponímia, como os de riachos, córregos, morros etc., que só podem ser arrolados por meio de uma pesquisa em milhares de mapas na escala 1:50.000, com o aumento dos detalhes que esta permite obter.

Quadro 1. Topônimos brasileiros que incluem a posposição ***-pe***, de origem tupi, no índice de nomes geográficos do IBGE na escala 1:1.000.000. Fonte: IBGE (2011).

(Continua)

Acupe (Bahia)
Amuamudipe (Pará)
Araripe (Ceará, Rio Grande do Sul, Pernambuco)
Aratuípe (Bahia)
Arembépe (Bahia)
Beberibe (Ceará)
Camaragibe (Pernambuco)
Camaraípe, Rio (Pará)
Camarajibe, Rio (Alagoas)
Caraípe (Bahia)
Catuípe (Rio Grande do Sul)
Coruripe (Alagoas)
Cotegipe (Bahia); Cotejipe (Amazonas, Minas Gerais), Cotejipe, riacho (Bahia), Cotegipe, Rio (Paraná)
Iguape (São Paulo, Bahia); Iguape, Baía do (Bahia); Iguape, Ribeirão (Paraná)
Inhambupe (Bahia); Inhambupe, Rio (Bahia)
Itaípe, Nova (Bahia)
Itajuípe (Bahia)
Itapagipe (Minas Gerais); Itapajipe, baía de (Bahia)
Jacuípe (Alagoas, Acre, Bahia); Jacuípe, rio (Alagoas, Bahia)
Jacuípe, Conceição do (Bahia)
Jaguaribe (Ceará, Minas Gerais); Jaguaribe, Rio (Ceará)
Jaguaripe (Bahia); Jaguaripe, Rio (Bahia)
Jararibe (Pernambuco)
Joaripe (Espírito Santo)

Quadro 1. (Conclusão)

Macuripe, Seringal (Amazonas)
Mamanguape (Paraíba); Mamanguape, Rio (Paraíba)
Maragogipe (Bahia); Maragojipe, Porto (Bahia)
Maranguape (Ceará, Acre)
Mararanguape (Rio Grande do Norte)
Mataripe (Bahia)
Meaípe (Espírito Santo)
Mucuripe (Amazonas); Mucuripe, Farol (Ceará); Mucuripe, Ponta do (Ceará)
Mussurepe (Rio de Janeiro)
Mutuípe (Bahia)
Nova Itaípe (Bahia)
Paratibe (Pernambuco)
Paripe (Bahia)
Peruíbe (São Paulo); Peruíbe, Ilha do (São Paulo)
Peruípe do Norte, Rio (Bahia); Peruípe do Sul, Rio (Bahia); Peruípe, Rio (Bahia)
Sauípe de Dentro (Bahia); Sauípe, Rio (Bahia)
Sergipe, Rio (Sergipe)
Tapiraípe (Bahia)
Tauape (Bahia)

A maior parte dos nomes geográficos terminados em ***-pe*** e ***-be***, mostrados no Quadro 1, são hidrotopônimos, isto é, nomes de lugares que nomeiam cursos d'água, enseadas marítimas, lagos etc. (Dick, 1990). Quase a totalidade deles é composta de nomes que incluem o étimo ***'y*** ou seu alomorfe ***îy***, 'água', 'rio', do tupi antigo, que se realizam em português em Í, Ú ou GI / JI (por exemplo, 'Sauípe', 'Inhambupe', 'Sergipe').

Mesmo nas exceções, isto é, nos nomes sem o étimo ***'y***, como 'Mamanguape' e 'Maranguape', o lexema ***gûá*** (originado do tupi antigo ***kûá***, 'enseada') indica tratar-se originalmente de hidrotopônimos.

Além disso, a pesquisa geográfica dos lugares cujos nomes aparecem no Quadro 1 revela-nos que a grande maioria daquelas localidades correspondem a áreas situadas no litoral ou próximas da costa.

Há que se observar que, no sistema toponímico brasileiro, a maior parte dos hidrotopônimos de origem tupi não inclui tal posposição ***-pe***. Com efeito, em muitos documentos cartográficos coloniais aparecem hidrotopônimos tupis sem tal morfema.

Verifica-se, finalmente, que vários nomes em ***-pe*** ou ***-be*** apresentam homologias. Há, com efeito, no Brasil, topônimos cujo único traço distintivo que os distingue de outros semelhantes é a presença ou a ausência daquela posposição tupi, por exemplo:

Parati, Rio de Janeiro	Paratibe, Pernambuco
Maragogi, Alagoas	Maragogipe, Bahia

ORIGEM DOS TOPÔNIMOS EM *-pe* E *-be*: DUAS HIPÓTESES DE LEMOS BARBOSA

Antônio Lemos Barbosa, professor na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) nas décadas de quarenta, cinquenta e sessenta do século passado, foi quem primeiro chamou a atenção para a existência dos nomes geográficos que incluem a posposição ***-pe***, do tupi antigo, no sistema toponímico brasileiro, atribuindo o surgimento de tais nomes aos colonos, e não aos índios tupis da costa dos primeiros séculos do Brasil. Segundo ele,

> Pelo seu próprio sentido, correspondente a 'em', 'a', 'para', a preposição [sic] ***-pe*** acompanha frequentemente os topônimos. O que contribuiu para que fosse tomada como parte deles pelos colonos. Eis por que inúmeros nomes geográficos brasileiros a trazem incorporada: Acarape, Araçuaípe, Aratuípe, Cauípe, Cotegipe, Guararape, Iguaguaçupe, Iguape, Inhambupe, Itaípe, Itapagipe, Jacuípe, Jaguaripe, Mamanguape, Manguape, Mapendipe, Maracaípe, Maragogipe, Maranguape, Meguaípe, Meruípe, Mucuripe, Sergipe, Suaçupe etc., além dos casos em que houve abrandamento do ***p***: Beberibe, Camaragibe, Capiberibe, Jaguaribe, Peruíbe, Piragibe, Pirangibe etc. (Barbosa, 1956, pp. 440-441).

Certos nomes que Barbosa (1956) mencionou como exemplos nesta citação, tais como Acarape, Araçuaípe, Cauípe, Guararape, Iguaguaçupe, Manguape, Mapendipe, Maracaípe, Meguaípe, Meruípe, Suaçupe, não se encontram no Quadro 1 porque ele só inclui topônimos na escala 1:1000.000 e os nomes referidos por Barbosa aparecem apenas em cartas de escala maior.

No passo anteriormente citado, Barbosa (1956) quis dizer que a posposição ***-pe***, por seu sentido locativo, é usada circunstancialmente (isto é, num adjunto adverbial) e acompanha, muitas vezes, nomes de lugares. Por exemplo: ***A'ytab Pirá Îy-pe***. – 'Nado no rio dos peixes.'; ***Erepindaîtyk 'Y Kûá-pe***. – 'Pescas na enseada do rio.' (exemplos nossos).

Assim, segundo o que se depreende das palavras de Barbosa (1956), colonos com pouco conhecimento da língua dos índios, ao ouvirem sentenças como as exemplificadas, teriam considerado as circunstâncias ***Pirá Îy-pe*** ('no rio dos peixes') e ***'Y Kûá-pe*** ('na enseada do rio') como lexias que incluem em si a posposição ***-pe***, como se esta fosse parte integrante daquelas. Assim, Barbosa (1956) sugere que formas como 'Piragibe' ou 'Iguape' seriam de origem não nativa.

Ele afirma, ademais, o seguinte:

> . . . Não parece que, em legítimo tupi, se concretizassem nomes de lugar a ponto de usá-los como sujeito e objeto de oração. Frases como 'Reritiba é formosa', 'Gosto de Reritiba' não são de feitio nativo. Os nomes de lugares aparecem também, mais como adjuntivos: 'Estou em Reritiba', 'Vou para Piratininga', 'Venho de Jaguari' etc. (Barbosa, 1956, p. 440).

Barbosa supunha, assim, que os topônimos tupis não fossem usados argumentativamente, mas somente acompanhados de posposições, em função adverbial, e que tal fato linguístico teria contribuído para confundir quem não era indígena.

Com efeito, o fenômeno de emprego de topônimos com origem numa língua segundo a compreensão de falantes de outra língua é bem conhecido. Um exemplo disso encontramo-lo no nome 'Istambul', na Turquia. O antigo topônimo 'Constantinopla' (de *Constantinou-pólis*, em grego, 'a cidade de Constantino'), atribuído no século IV, foi, durante a Idade Média e com a tomada daquela cidade pelos turcos em 1453, substituído por 'Istambul', do grego demótico coloquial *sten Pólin* – 'para a cidade' ou 'na cidade'. De acordo com Stachowski e Woodhouse (2015, p. 240), "O nome deve ter tomado forma em interações entre falantes e não falantes de grego". O fenômeno é quase igual ao que Barbosa (1956) supôs ter ocorrido em tupi antigo, exceto pelo fato de que *eis*, em grego, é uma preposição e ***-pe***, em tupi antigo, é uma posposição.

Outro nome originado de uma incorreta interpretação do emprego de um topônimo por povo falante de outra língua é Iskandaryia, nome de algumas localidades situadas no mundo árabe, das quais a mais famosa e importante é a cidade de Alexandria, no Egito. Em árabe, *al* é artigo e, ao serem dominadas pelos mouros no século VII, as letras *Al* de *Alexandria* foram interpretadas pelos falantes de árabe como sendo as do artigo que acompanharia um suposto nome 'Iskandaryia' (de Iskander, Alexandre, em árabe) (van Heel, 2016).

Assim, Barbosa sugeriu que teria ocorrido na toponímia brasileira um fato semelhante ao que ora exemplificamos com aqueles topônimos da Turquia e do Egito.

AS HIPÓTESES DE BARBOSA À LUZ DOS TEXTOS TUPIS COLONIAIS

Para pormos à prova a primeira hipótese de Barbosa (1956, p. 440), segundo a qual a posposição ***-pe*** nos topônimos foi tomada "como parte deles pelos colonos", os quais teriam sido os criadores daquela categoria de nomes de lugares, buscamos informações em textos de autores que tiveram contato efêmero com os índios falantes de tupi antigo. Isso porque, em muitos casos, um longo contato entre europeus e índios levou, efetivamente, a transformações estruturais naquela língua indígena. Uma delas, por exemplo, se deu com relação à sintaxe tupi, que apresentava a tendência de antepor o objeto ao verbo no modo indicativo: "***Aîpó maíra... ybytuûasu oîmoú.*** – 'Aquele homem branco fez vir a ventania'" (Staden, 1557, p. 91); "***Nde akanga îuká aîpotá korine.*** – 'Tua cabeça quererei quebrar hoje.'" (Staden, 1557, p. 156). O padrão sujeito-objeto-verbo (SOV) passou a ser predominantemente sujeito-verbo-objeto (SVO), característico do português. Isso pode ser observado já na primeira metade do século XVII. Vemos, com efeito, na "Arte da língua brasílica", do jesuíta Luís Figueira, de 1621, muitos exemplos que mostram que a sintaxe do tupi antigo estava influenciada pelo português: "***Pedro oiucá iaguara.*** – 'Pedro matou a onça.'"; "***Pedro oçauçub Tupana.*** – 'Pedro ama a Deus.'" (Figueira, 1621, fol. 83). Nas cartas dos índios Camarões, preservadas nos arquivos holandeses, vemos que a sintaxe de tipo SVO é predominante com verbos no modo indicativo, embora ainda haja mostras de uma sintaxe de tipo SOV. Na carta de Diogo da Costa, de 21 de outubro de 1645, lemos: "***Aimondó ã xe soldados ebapó.*** – 'Eis que enviei meus soldados para aí.'" e "***Emokûeî bé mokõî kunhã aîmondó.*** – 'Para aí também duas mulheres enviei.'" (Navarro, 2016, p. 447). Assim, o grau de contato dos índios com os viajantes ou cronistas europeus foi, aqui, o critério usado para se escolherem os textos que utilizamos para aferir a veracidade ou não da primeira hipótese de Barbosa. Desse modo, os escritos que se nos afiguram mais apropriados para tal são as obras do alemão Hans Staden e dos missionários franceses da França Equinocial. Isso porque foi muito pouco o tempo que eles passaram entre os índios tupis, não podendo ser chamados propriamente de 'colonos', nem tendo podido, assim, ser perfeitos falantes da língua dos índios. Desta forma, poderemos nos afastar de um tupi colonial com influências europeias e aproximarmo-nos mais da língua falada antes do contato para pormos à prova aquela hipótese de Barbosa.

A obra do alemão Hans Staden, publicada em 1557, foi, segundo Navarro (2014, p. 30),

> . . . a primeira obra quinhentista publicada sobre os índios tupis da costa e onde se apresentam informações sobre sua língua e sua cultura, ... a *Warhaftige Historia*. . . . Tendo naufragado nas costas do sul do Brasil, em 1549, [Staden] logo se reuniu aos portugueses em São Vicente, aliados dos índios tupiniquins, com os quais passou a viver e a trabalhar, ajudando-os na defesa contra os índios inimigos, no forte da ilha de Santo Amaro. Tendo sido aprisionado pelos índios tupinambás, viveu meses entre estes, correndo grande risco de vida, até ser resgatado por franceses do navio *Cathérine de Vetteville*, que o conduziu de volta à Europa. O livro de Hans Staden logrou dezenas de edições em várias línguas. Além de obra imprescindível para a Etnologia, porta muitos termos e frases em tupi antigo.

Com relação a topônimos, ele mencionou alguns que incluíam a posposição ***-pe***, como se vê a seguir:

> . . . ein Insel welche Sancte Sebastian von den Portugalesern genant wirt aber die Wilden heissen sie Meyenbipe [. . . uma ilha que é chamada pelos portugueses São Sebastião e pelos selvagens Meyenbipe] (Staden, 1557, cap. 42)[5].

> . . . wolten sie eynen gefangenen essen in eynem dorff Tickquarippe genant . . . [Queriam eles comer um prisioneiro em uma aldeia chamada Tickquarippe] (Staden, 1557, cap. 36)[6].

[5] Tradução e grifos nossos.
[6] Tradução e grifos nossos

Apesar da sua ortografia antiga e influenciada pela fonologia da língua alemã, os topônimos mencionados por Staden nestas citações exibem nitidamente a posposição ***-pe***: Meyenbipe e Tickquarippe. Ele afirma que eram os próprios selvagens que chamavam a Ilha de São Sebastião com aquele nome Meyenbipe. Com relação à aldeia de Tickquarippe (***Takûarype***, cuja etimologia é 'no rio das taquaras'), fica completamente descartada a hipótese de uma nomeação paralela pelos portugueses, pois se tratava de aldeia tupinambá em campo inimigo, não frequentado por colonos portugueses.

Outro texto de que nos servimos para pôr à prova a referida hipótese de Barbosa é da lavra do francês Claude D'Abbeville, frade capuchinho que participou da invasão francesa ao Maranhão em 1612. Segundo Navarro (2014, pp. 37-38):

> Logo após sua chegada, os franceses fundam São Luís, em homenagem ao futuro rei Luís XIII, mas já em 1615 são expulsos do Maranhão. Voltando em 1613 à França, Frei D'Abbeville publica sua obra "Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan", o grande registro do malogrado empreendimento colonial francês em terras do norte do Brasil. Sua obra relata os fatos que sucederam naqueles poucos anos de invasão do Maranhão, fazendo, outrossim, descrição da natureza da região e dos índios que habitavam aquelas partes do Brasil no início do século XVII. Apresenta, assim, centenas de nomes tupis de animais e plantas, dos artefatos dos tupinambás, de suas práticas culturais, de seus alimentos etc.

No que tange à toponímia, chamou-nos a atenção o seguinte passo de sua obra, em que ele menciona dois nomes de aldeias que portam a posposição tupi ***-pe***:

> LES PRINCIPAUX VILLAGES DE TAPOUYTAPERE
> . . .
> Le quatrieſme est Meureutieupê, ceſt à dire, larbre de Palme . . .
> Le septiesme sappelle Aroueupe, cest à dire la place des Crapaux (D'Abbeville, 1614, cap. XXXIII).
>
> [AS PRINCIPAIS ALDEIAS DE TAPUITAPERA
> . . .
> A quarta é Meureutieupê[7], quer dizer, a palmeira . . .
> A sétima se chama Aroueupe[8], quer dizer, o lugar dos sapos][9].

O contato de D'Abbeville com os tupinambás do Maranhão fora efêmero, de menos de dois anos, e é muito improvável que ele tenha recriado os topônimos que citou (Meureutieupê e Aroueupe), acrescentando-lhes a posposição ***-pe***, do tupi antigo, que neles aparece.

Para a segunda hipótese de Barbosa, isto é, a de que os topônimos tupis não eram usados em função argumentativa, mas tão só circunstancial, sugerindo que tal fato teria influenciado o emprego de topônimos com a posposição tupi ***-pe*** pelos colonos, também não encontramos respaldo nos textos quinhentistas. Para colocar tal hipótese à prova, utilizamos o "Auto de São Lourenço", de autoria de José de Anchieta, escrito na década de oitenta do século XVI (Anchieta, 1999). Lemos nessa obra o seguinte (Anchieta, 1999, pp. 147-151):

> ***Îa'u-pá Mosupyroka,***
> ***Îekeí, Gûatapytyba,***
> ***Nheterôîa, Paraíba,***
> ***Gûaîaîó, Kariîó-oka,***
> ***Pakukaîa, Arasatyba***

[7] Meureutieupê (***Meriti'ype***) – etimologia: 'no rio dos miritis', variação de palmeira (*Mauritia flexuosa*).
[8] Aroueupe (***Aru'ype***) – etimologia: 'no rio dos arus', variação de sapo da família dos pipídeos.
[9] Tradução e grifos nossos.

> [Comi toda a Moçupiroca,
> Jequeí, Guatapitiba,
> Niterói, Paraíba,
> Guajajó, Carioca,
> Pacucaia, Araçatiba][10].

Em outro texto literário anchietano, o topônimo ***Miaí*** é usado como sujeito da oração: "***I porang, erimbae, Mia'y, xe retãmbûera.*** – 'Era bela, outrora, Miaí, minha antiga terra.'"[11] (Anchieta, 2004, p. 152).

Como se vê nos exemplos anteriores, os nomes de lugares eram também usados argumentativamente, isto é, como objetos ou sujeitos da oração, e não só acompanhados de posposições, em função circunstancial, como supunha Barbosa.

AS HIPÓTESES DE BARBOSA EM FACE DE FENÔMENO OBSERVÁVEL EM OUTRAS LÍNGUAS AMERÍNDIAS

Os estudos sobre toponímia indígena no Brasil são quase absolutamente voltados para os nomes geográficos de origem tupi. Tais estudos cresceram grandemente depois que o engenheiro baiano Teodoro Sampaio (1997) publicou "O tupi na geografia nacional", inaugurando um ramo da linguística indígena brasileira conhecido como Tupinologia. Tal obra também influenciaria muito o surgimento de toponímia artificial de origem tupi na primeira metade do século XX.

Com os poucos estudos que há sobre a toponímia com origem em outras línguas indígenas brasileiras, torna-se quase impossível uma análise comparativa do fenômeno linguístico que buscamos explicar, a saber, a origem dos topônimos com a posposição ***-pe***.

Porém, se tais estudos sobre toponímia não tupi são incipientes e poucos no Brasil, eles são bem desenvolvidos em outros países da América. A existência de topônimos com posposições ou com afixos de caso locativo também se verifica em outras línguas ameríndias, como veremos a seguir.

Por exemplo, na língua Matlatzinca, do México, o prefixo ***be-*** é usado em topônimos da mesma forma como acontece com a posposição ***-pe***, em tupi, e com o mesmo significado: "***Be-hási-un-tó,*** no serro sobre a pedra[12]" (Mentz, 2017, p. 24).

Outra língua ameríndia em que se verifica o mesmo fenômeno é o Potawatomi, de Indiana, Estados Unidos:

> A historically attested Potawatomi name for the Yellow River was recorded by the early nineteenth-century American leader John Tripton in the form *Wizahokuhmik*. This spelling represents the Potawatomi ***wezawgəməg***, at the yellow water. ***Wezaw*** is yellow, brown, ***gəm*** is water and ***-əg*** is the locative suffix meaning at or on (McCafferty, 2008, p. 64).
>
> [Um nome historicamente atestado em Potawatomi para o Rio Amarelo foi registrado pelo líder americano do início do século dezenove, John Tripton, na forma *Wizahokuhmik.* Essa pronúncia representa ***wezawgəməg***, do Potawatomi, na água amarela. ***Wezaw*** é amarelo, marrom, ***gəm*** é água e ***-əg*** é o sufixo locativo que significa em ou sobre][13].

Outras importantes informações sobre a estrutura dos topônimos de origem indígena da América do Norte são-nos fornecidas por um autor do século XIX:

[10] Tradução nossa.
[11] Tradução nossa.
[12] Tradução nossa.
[13] Tradução nossa.

> Mr. Trumbull has for a long time given patient investigation and critical study to indian onomatology, and here presents us with an exposition of the structural laws governing the geographical names used by the North American indians . . .
> According to his view and it is undoubtedly the correct one, "nearly all these names may be referred to one of these three classes":
> I. Those formed by the union of two elements, which we may call adjectival or substantival, with or without a locative suffix or post-position meaning, as: at, in, by etc.
> II. Those which have a single element, the substantival or ground word with its locative suffix.
> III. Those formed from verbs, as participial or verbal nouns, denoting a place where the action of the verb is performed (Trumbull, 1870, p. 341).

> [O Sr. Trumbull por muito tempo fez uma investigação paciente e um estudo crítico da onomástica indígena e aqui ele nos apresenta uma exposição das leis estruturais que governam os nomes geográficos usados pelos índios norte-americanos . . .
> De acordo com sua opinião, e que é indubitavelmente correta, quase todos esses nomes podem ser enquadrados numa destas três classes:
> I. Aqueles formados pela união de dois elementos, que nós podemos chamar adjetivais ou substantivais, com ou sem um sufixo locativo ou uma posposição que signifique, por exemplo, em, junto de etc.
> II. Aqueles que têm um único elemento, o substantival ou nome de lugar, com seu sufixo locativo.
> III. Aqueles formados de verbos, como nomes participiais ou deverbais, que denotam um lugar em que a ação do verbo é realizada][14].

No caso do náuatle, do México, o mesmo fenômeno se observa:

> En tanto que en no pocas lenguas encontramos que son nombres sustantivos en su estado absoluto los que de ordinario se emplean como topónimos, en náhuatl la gran mayoría de los nombres de lugar se estructuran por medio de sufijos dotados de una denotación locativa (León-Portilla, 1982, p. 37).

> [Enquanto em não poucas línguas vemos que são nomes substantivos em seu estado absoluto os que, de ordinário, se empregam como topônimos, em náuatle a grande maioria dos nomes de lugar se estrutura por meio de sufixos dotados de uma denotação locativa][15].

Ao estabelecer uma classificação dos topônimos de origem náuatle, ele apresentou a seguinte categoria:

> 1.2. Los locativos que son nombres comunes, formados por medio de una raíz nominal y un sufijo (del conjunto de aquellos que tienen carácter locativizante), como, por ejemplo, ***tepē-c***, en el monte, ***petla-pan***, en la estera, ***āca-tzālan***, entre las cañas (León-Portilla, 1982, p. 39).

> [Os locativos que são nomes comuns, formados por meio de uma raiz nominal e um sufixo (do conjunto daqueles que têm caráter locativo), como, por exemplo, ***tepē-c***, no monte, ***petla-pan***, na esteira, ***āca-tzālan***, entre as canas][16].

Também na língua huarpe da Argentina, tais topônimos com posposição locativa eram comuns. Tal língua foi falada por um grupo indígena extinto que, no século XVI, vivia na região de Cuyo, situada no oeste daquele país, onde atualmente estão as cidades argentinas de Mendoza e San Juan. Os huarpes estiveram submetidos aos incas até a chegada dos espanhóis. Sua língua foi gramaticalizada pelo jesuíta Luís de Valdivia (1608) (Michieli, 1990). Corominas (1971) arrolou alguns topônimos huarpes com a terminação ***-ta***, que ele afirma ser a mais geral e característica dos nomes de lugares em Cuyo: 'Huentata', 'Canota', 'Mosmota', 'Tocota', 'Espata', 'Puyuta', 'Cacheta', 'Picheuta', 'Chameuta', 'Ansilta', 'Sopanta', 'Neuacanta', 'Pancanta', 'Chalanta'. Essa terminação ***-ta*** é, com efeito, a posposição 'em', 'para' naquela língua.

[14] Tradução nossa.
[15] Tradução nossa.
[16] Tradução nossa.

Nas línguas indígenas do Brasil contemporâneo também há indícios de ocorrência de posposição locativa com topônimos. Podemos observar isso no Kamayurá do alto Xingu, língua da família Tupi-Guarani. Segundo Bastos (1995, p. 236), ". . . o ribeirão Tuatuari, que aponta especificamente o território Yawalapití, é dito em Kamayurá ***Tiwatiwarip***". Com efeito, em ***Tiwatiwarip***, ***ip*** é a posposição que corresponde, em Kamayurá, a ***-pe***, do tupi antigo, e tal topônimo tem, assim, estrutura semelhante àqueles que aqui analisamos.

Com relação a tais grupos indígenas falantes de línguas da família Tupi-Guarani, pouquíssimas referências são feitas à toponímia de seus territórios. Diferentemente dos índios da costa do século XVI no Brasil, tais comunidades indígenas são compostas por pequeno número de indivíduos. Se uma língua indígena sobrepujava em muito na costa do Brasil os falantes de português no século XVI, impondo suas denominações de lugares aos não índios, no século XX a situação inverteu-se completamente e são os topônimos de origem não indígena os que se impõem. No caso dos hidrotopônimos (sobre os quais a posposição locativa do tupi antigo mais incide), os nomes indígenas originais em línguas vivas são grandemente substituídos por nomes portugueses. Na bacia do rio Madeira, tal fato foi bem analisado:

> A tendência geral consistiu em substituir o nome original por antropônimos: nomes de santos (San Martín, San Julián, São Miguel, São Domingos etc.) ou nomes de pessoas ilustres (Roosevelt, Pimenta Bueno etc.). Como exemplos de mudanças, aquelas efetuadas por Rondon: rio Caio Espíndola (empregado de Rondon), rio Manoel Corrêa (certo vereador), rio Eugênia (a noiva de certo capitão morto pelos índios), Pimenta Bueno (certo governador), Vilhena (certo engenheiro), Roosevelt (certo presidente) etc. O rio São Domingos (perto de Costa Marques) foi quase mudado em rio Cartucho, em homenagem a Cartucho, cãozinho de estimação do marechal Rondon . . .
> A etimologia popular pode tornar quase impossível a interpretação dos topônimos. Como exemplo disso, temos o igarapé Pacova, que se tornou com o tempo igarapé Bananeira (abaixo da cidade de Guajará-Mirim), por mera etimologia popular entre a palavra ***pacovas*** ou ***pacanoa***, grupo indígena da família pano que vive ali, e a palavra ***pacova*** "banana" na Língua Geral da Amazônia (Ramirez, 2010, pp. 39-40).

No caso do topônimo kamayurá ***Tiwatiwarip***, anteriormente mencionado, ele sobreviveu por ser um nome da microtoponímia, de um ribeirão que não percorre um vasto território, mas somente a reserva daqueles índios. Uma pesquisa sobre essa microtoponímia revelaria, certamente, fatos interessantes. Ela, contudo, é dificultada pelo fato de o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) não divulgar as cartas geográficas em escala 1:50.000 de reservas indígenas, certamente por razões estratégicas, isto é, para não facilitar a ação de grileiros, madeireiros, garimpeiros, as principais ameaças que os índios brasileiros enfrentam costumeiramente.

CONCLUSÕES

Nossa pesquisa permitiu-nos chegar às seguintes conclusões:

1. Os nomes de lugares com a posposição ***-pe*** do tupi antigo, na carta do Brasil na escala 1:1000.000, são, quase todos eles hidrotopônimos. A forte correlação entre o uso da posposição ***-pe*** e a hidrotoponímia não pode aqui ser explicada. Fazem-se necessários mais estudos, inclusive com línguas indígenas do tronco Tupi ainda faladas no Brasil, para se tentar esclarecer esse fenômeno;
2. Os topônimos que não incluem as formas ***-pe*** ou ***-be*** (como 'Capivari', 'Mucuri', 'Jaguari' etc., cujos homólogos posposicionados são 'Capibaribe', 'Mucuripe', 'Jaguaribe', respectivamente) devem sua existência à sua origem nas línguas gerais coloniais ou ao fato de existir mais de uma possibilidade de nomeação no próprio tupi antigo, sem a posposição ***-pe***. Nomes que não incluem aquela posposição, como 'Potengi', 'Tamanduateí', 'Anhembi', 'Piraí', 'Acaraú', estão registrados em textos dos séculos XVI e XVII e também foram, certamente, atribuídos pelos antigos índios tupis da costa;

3. Os topônimos em ***-pe*** ou ***-be*** encontrados na Amazônia devem sua existência à presença de índios tupinambás às margens do rio Amazonas em seu baixo curso, nos tempos coloniais, ou à transplantação artificial. Observa-se, efetivamente, que nomes dessa natureza existentes no Acre ('Jacuípe' e 'Maranguape') têm ocorrências em outros estados, como Bahia e Ceará, respectivamente. Já a ocorrência dessa categoria de topônimos no sudoeste do Paraná (rio 'Cotegipe') e noroeste do Rio Grande do Sul ('Catuípe', originalmente 'Catupe'[17]), em região onde se falou o guarani antigo no passado, sugere que o fenômeno aqui analisado também se verificava naquela língua clássica da América do Sul. Só um estudo mais aprofundado dessa questão poderá levar a conclusões seguras. Finalmente, a ocorrência de topônimo terminado em ***-pe*** no interior de Minas Gerais ('Itapagipe') deve-se à criação artificial, ocorrida no ano de 1943 (IBGE, n. d.);

4. A existência de topônimos posposicionados não pode ser atribuída à errônea compreensão de tais nomes de lugar pelos colonos brasileiros, como sugeriu Barbosa (1956, pp. 440-441). Índios falantes de tupi antigo do passado, com contato superficial com europeus, também nomeavam os lugares usando a posposição locativa ***-pe***, conforme mostraram os exemplos havidos em Staden (1557) e D'Abbeville (1614), que passaram pouco tempo entre os indígenas. Os topônimos com a posposição ***-pe*** que eles mencionaram não eram de uso de colonos. Tal era, seguramente, um fato linguístico do próprio tupi antigo. Além disso, tal fenômeno é também encontrado em outras línguas ameríndias, conforme se mostrou anteriormente, com diversos exemplos;

5. O fato de tais topônimos aparecerem, em sua grande maioria, no litoral, onde se falou o tupi antigo no século XVI, mostra que o fenômeno linguístico aqui analisado era característico daquela língua indígena e não continuou a ocorrer nas línguas gerais dele originadas, já influenciadas por falantes europeus ou mestiços. Com efeito, o surgimento de tais línguas gerais foi consequência da interiorização da colonização brasileira e aquela categoria de topônimos com ***-pe*** está quase ausente das regiões interioranas;

6. Assim, finalmente, chega-se a uma conclusão completamente oposta à de Barbosa (1956, pp. 440-441), a saber, que foram justamente os colonos que deixaram de criar topônimos com a posposição ***-pe***, à medida que a colonização brasileira se interiorizava e as línguas gerais coloniais avançavam rumo a tais regiões afastadas da costa;

7. Desse modo, pode-se afirmar que os topônimos com a posposição ***-pe*** estão entre os mais antigos nomes de origem tupi no território brasileiro, tendo sido criados pelos próprios índios e não por falantes não nativos de tupi antigo;

8. Assim, os topônimos em ***-pe*** e ***-be*** definem, com certeza, a zona do tupi antigo, caracterizando seu antigo domínio geográfico em face das línguas gerais que não conheceram o fenômeno aqui analisado. Segundo Corominas (1971, p. 107), "em todos os países há terminações típicas de uma zona, que caracterizam, por assim dizer, sua paisagem toponímica";

9. Finalmente, tais topônimos também podem ser indicadores para uma periodização de criação toponomástica em línguas indígenas no Brasil. Sua existência indica nomeação pré-histórica ou ocorrida no século XVI e também nas primeiras décadas do século XVII, antes do surgimento das línguas gerais coloniais, nas quais, como já afirmamos, o fenômeno em questão não mais foi produtivo.

[17] Segundo o IBGE (n. d.), ". . . os índios missioneiros denominavam essa região de ***Catupe*** . . .".

REFERÊNCIAS

Anchieta, J. (1595). Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil. Antônio de Mariz.

Anchieta, J. (1954). *Poesias*. Comissão do Quarto Centenário da Cidade de São Paulo.

Anchieta, J. (1999). *Teatro*. Editora Martins Fontes.

Anchieta, J. (2004). *Poemas*. Editora Martins Fontes.

Araújo, A. (1618). *Catecismo na Lingoa Brasílica*. Pedro Crasbeeck.

Barbosa, A. L. (1937). O locativo tupi na toponímia brasileira. *Revista do Arquivo Municipal*, *38*, 57-60.

Barbosa, A. L. (1956). *Curso de tupi antigo*. Livraria São José.

Bastos, R. J. M. (1995). Indagação sobre os Kamayurá, o Alto-Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xinguara. *Anuário Antropológico*, (94), 227-269.

Bessa Freire, J. R. (2004). *Rio Babel – A história das línguas na Amazônia*. Editora da EDUERJ.

Corominas, J. (1971). Toponomástica Cuyana. Tópica Hespérica, *1*, 120-156.

D'Abbeville, C. (1614). *Histoire de la Mission des Peres Capucins en L'ªisle de Maragnan et terres circonuoisines: ou est traicte des singularitez admirables & des Meurs merueilleuses des Indiens habitants de ce pais auec les missiues et aduis qui ont este enuoyez de nouueau*. Iª Imprimerie de François Huby.

Dick, M. V. (1990). *A motivação toponímica e a realidade brasileira*. Arquivo do Estado.

Edelweiss, F. G. (1969). *Estudos tupis e tupi-guaranis – confrontos e revisões*. Brasiliana Editora.

Figueira, L. (1621). *Arte da Língua Brasílica*. Manoel da Silva Impressor.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2011). *Índice de nomes geográficos, escala 1:1000.000*. Rio de Janeiro. https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv56282.pdf

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (n. d.). *Brasil/Rio Grande do Sul/Catuípe*. https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/catuipe/historico

León-Portilla, M. (1982). Los nombres de lugar en Nahuatl - Su morfología, sintaxis y representación glífica. Estudios de *C*ultura Náhuatl, (15), 37-72.

McCafferty, M. (2008). *Native american place-names of Indiana*. University of Illinois Press.

Mentz, B. (2017). Topónimos y cronología: notas sobre una puerta distinta al estudio del passado. *Historia Mexicana*, *67*(1), 7-60. https://doi.org/10.24201/hm.v67i1.3440

Michieli, C. T. (1990). *Millcayac e Allentiac: los dialectos del idioma huarpe* (Publicaciones n. 17). Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan.

Monasterio, L., & Ehrl, P. (2015). *Colônias de povoamento versus colônias de exploração: de Heeren a Acemoglu* (Texto para Discussão, 2119). Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=26055

Navarro, E. A. (2014). As primeiras traduções do Brasil: as fontes quinhentistas e seiscentistas para o conhecimento dos índios brasileiros e da língua tupi. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, *98*, 23-46.

Navarro, E. A. (2016). *Método moderno de tupi antigo – a língua do Brasil dos primeiros séculos*. Editora Global.

Navarro, E. A. (2019). *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. Editora Global.

Navarro, E. A. (2020a). A Tupinologia e seus críticos. In A. W. S. Vasconcelos & T. N. S. Vasconcelos (Org.), *Linguística, Letras e Artes e novas perspectivas dos saberes científicos* (pp. 37-50). Editora Atena. http://doi.org/10.22533/at.ed.469202505

Navarro, E. A. (2020b). Artificial indigenous place names in Brazil: a classification of Tupi origin names created in the 19th and 20th centuries. *Revista Letras Raras*, *9*(2), 252-267. http://dx.doi.org/10.35572/rlr.v9i2.1700

Prezia, B. A. (2000). *Os indígenas do Planalto Paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. Humanitas/FFLCH-USP.

Ramirez, H. (2010). Etnônimos e topônimos no Madeira (séculos XVI-XX): um sem-número de equívocos. Revista Brasileira de Linguística Antropológica, *2*(2), 179-224. https://doi.org/10.26512/rbla.v2i2.16223

Ribeiro, D. (1999). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras.

Rodrigues, A. D. (1953). Morfologia do verbo tupi. *Revista Letras*, *1*, 121-152. http://dx.doi.org/10.5380/rel.v1i0.20083

Rodrigues, A. D. (1986). *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. Edições Loyola.

Rodrigues, A. D. (n. d.). *Estrutura do Tupinambá.*

Sampaio, T. (1997). *O tupi na geografia nacional* (5th ed.). Editora Nacional.

Stachowski, M., & Woodhouse, R. (2015). The etymology of Istanbul: making optimal use of the evidence. *Studia Etymologica Cracoviensia*, *20*, 221-245. https://doi.org/10.4467/20843836SE.15.015.2801

Staden, H. (1557). Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden Nacketen Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen. Marpurg.

Trumbull, J. (1870). *The composition of Indian geographical names, illustrated from the algonkin languages*. Press of Case, Lockwood & Brainard.

Valdivia, L. (1608). *Arte, gramatica, vocabulario, catecismo y confessionario en lengua Chilena y en las dos lenguas Allentiac y Milcocayac, que son las más generales de la provincia de Cuyo en en Reino de Chile y que hablan los Indios Guarpes y otros*. Francisco del Canto.

Van Heel, K. D. (2016). *The illustrated encyclopedia of world history*. Taylor & Francis Group. https://doi.org/10.4324/9781315699592

Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 16, n. 2, e20200055, 2021

Entre necessidades e contingências: políticas indígenas nos sertões de Goiás (1781-1832)

Between needs and contingencies: indigenous politics in the hinterlands of Goiás (1781–1832)

Marcel Mano

Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, Minas Gerais, Brasil

Resumo: Este artigo quer intervir na discussão sobre as políticas e estratégias indígenas dos contatos a partir de um contexto concreto: o dos aldeamentos de grupos 'Cayapó', em Goiás, entre 1781 e 1832. Com base na análise de parte de uma documentação histórica para o período, é proposto que a aparente conversão esconde processos nos quais atuaram não apenas mudanças, mas continuidades e criações. Se o choque do contato era historicamente inevitável, a política dos indígenas durante o período dos aldeamentos mostrou como esses grupos agiram entre as necessidades das circunstâncias e as contingências das escolhas. Por isso, no diálogo entre a Antropologia e a História, o artigo pretende mostrar como essa história indígena desenhou diferentes rotas e linhas de ação.

Palavras-chave: História indígena. Antropologia e História. Aldeamentos. Grupos Jê 'Cayapó' meridionais.

Abstract: This essay addresses the discussion on indigenous politics and contact strategies from a concrete context: settlements of Kayapo groups in Goiás between 1781 and 1832. Historical documentation from the period suggests that apparent conversion hides processes involving not only changes, but also continuities and creations. While the shock of contact was historically inevitable, indigenous politics during the settlement period showed how these groups acted, between the needs of the circumstances and the contingencies of their choices. As such, in the dialogue between anthropology and history, this article demonstrates how this indigenous history traced different routes and lines of action.

Keywords: Indigenous history. Anthropology and history. Settlements. Southern Kayapo Jê groups.

Mano, M. (2021). Entre necessidades e contingências: políticas indígenas nos sertões de Goiás (1781-1832). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *16*(2), e20200055. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0055
Autor para correspondência: Marcel Mano. Universidade Federal de Uberlândia. Instituto de Ciências Sociais. Bloco 1 H. Rua João Naves de Ávila, 2121 – Santa Mônica. Uberlandia, MG, Brasil. CEP 38408-100 (marcelmano@ufu.br).
Recebido em 12/05/2020
Aprovado em 19/10/2020
Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique

CC BY

INTRODUÇÃO

Desde pelo menos o século XVIII, as regiões dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo foram ocupadas por diferentes grupos indígenas da família linguística Jê, documentalmente conhecidos pelo termo genérico 'Cayapó'. Apesar dessa presença, até pouco tempo a história desses grupos foi interpretada como movimento que os levou da guerra à paz, da resistência à assimilação e, às vezes, até mesmo à extinção (Nimuendajú, 1982, p. 219). Ancorada numa velha abordagem evolutiva e linear, ela sugeriu uma história indígena pré-determinada, cujo destino inexorável seria a extinção ou completa assimilação dos índios pela sociedade envolvente. Nessa versão, a história dos índios, e a dos 'Cayapó' em particular, traçou uma rota de causalidades e mudanças que transformou o guerreiro cruel no índio indefeso.

Tentativas mais atuais, alinhadas a uma perspectiva cuja base é o foco no protagonismo e na ação política consciente dos indígenas (Monteiro, 2001; Almeida, 2010), sugerem que uma possível história desses grupos esteja situada entre necessidades e contingências. Afinal, o contato era inevitável (e o foi com diferentes outros), mas as estratégias indígenas dependeram dos contextos, dos sujeitos, dos interesses e dos signos envolvidos. Por isso, foram cambiantes, mutantes, constituídas por redes não estruturadas, ramificações e trajetos que resultaram, às vezes, em rotas e destinos inesperados. Já se conhecem muito bem, do século XVIII, as intermináveis guerras com os não índios (Ataídes, 1998). Menos estudadas são, no entanto, para o mesmo período, as informações acerca das relações de beligerância com outros grupos indígenas (Noronha, 1751); e, mais recentes, os conhecimentos das relações com os índios aldeados (Mori, 2015), as alianças com os negros fugidos da escravidão e com homens livres pobres (Mano, 2015), as mudanças de estratégias ao longo do tempo (Mano, 2011), a existência de remanescentes no contexto urbano (Ferreira Filho, 2015) e evidências de que grupos dos Jê – 'Cayapó' meridionais – sejam os atuais Panará ou Kreen-Akroré, localizados na região do rio Peixoto de Azevedo, sul do Pará (Giraldin, 1997; Heelas, 1979).

Em conjunto, os dados que atualmente se tem sobre a história desses grupos mostram as múltiplas vivências dos índios na sociedade colonial. Num mesmo período histórico, suas ações e escolhas no tratamento das diferentes alteridades não foram semelhantes. Em diferentes períodos históricos, não ratificaram ações tomadas no passado. Sincrônica e diacronicamente mutável, o câmbio e a simultaneidade de diferentes relações com as alteridades resultaram também em diferentes rotas históricas, cujas realizações apontam para a existência de debates e cismas sobre a melhor forma de atuação nas relações de contato. Num cenário de intensos conflitos, disputas, negociações e interesses conflitantes que caracterizaram os contatos em contextos coloniais, a história e a cultura, como as identidades e alteridades, não poderiam ser únicas ou estáticas. E de fato não foram para esses grupos dos Jê, que, no século XVIII, assolavam os caminhos das minas de Goiás. Uma possível história desses contatos parece sugerir, no lugar de uma estrutura centrada com pontos fixos, etapas, ciclos ou fases, uma história inspirada na dispersão, na transitoriedade e na fluidez.

Esse argumento, inserido num esforço mais amplo de redesenhar a história desses grupos, está na base deste artigo. Seu foco são os processos de negociação do aldeamento[1] de grupos de índios 'Cayapó', em Goiás[2], entre o último quarto do século XVIII e o primeiro do XIX. Assentados em Maria I entre 1781 e 1813, depois transferidos para São José de Mossâmedes, onde permaneceram até 1832, no período de cinquenta anos em que estiveram nos aldeamentos esses grupos revelaram as versatilidades tanto de seus modos de relações com as alteridades, quanto de suas realizações históricas. Ao focá-las, este artigo espera demonstrar que

[1] Ao longo deste texto, o termo aldeamento(s) será usado em referência às aldeias construídas pela administração colonial para abrigar índios (os aldeados); e o termo aldeia(s), em referências às ocupações indígenas tradicionais.

[2] A capitania de Goiás compreendia os atuais estados de Goiás e Tocantins, Triângulo Mineiro (até 1816) e leste de Mato Grosso.

o aldeamento desses grupos não significou uma história traçada linearmente ou em etapas sucessivas, pois que os aldeamentos coloniais, e em especial os aldeamentos do Diretório dos Índios na Capitania de Goiás, foram espaços constantes de negociação e choque entre a política indigenista e a política dos indígenas, cujos encontros, percursos e intersecções desenharam, então, rotas fluidas e linhas dispersas.

CONTATO, GUERRA E PAZ

Quando, em 1723, Antônio Pires de Campos usou pela primeira vez o termo 'Cayapó' para se referir a grupos indígenas localizados no atual sul de Goiás, uma constante iria dominar as descrições desses grupos: a guerra. Escreveu esse sertanista: ". . . e seu maior exercício é serem corsários de outros gentios de várias nações e prezarem-se muito entre eles a quem mais gente há de matar" (Campos, 1976 [1723], p. 182). Embora pareça não ter ocorrido nenhum incidente de beligerância entre esses indígenas e as tropas lideradas por Pires de Campo, não tardaria para que as notícias dos contatos viessem recheadas dos ataques, roubos e mortes que continuamente grupos desses indígenas estavam fazendo.

> Os repetidos insultos, contínuas mortes, estragos e roubo que o Gentio bárbaro da nação Cayapó, e os mais que infestam o caminho de povoado até as minas de Goiás . . . . matando e roubando aos viajantes que vão, e vem, e aos roceiros insultando-os em suas próprias casas, queimando os sítios, e os paióis em que tem recolhido os seus frutos, matando também os seus escravos, cavalos, porcos, e mais criações havendo-se com tão bárbara crueldade, que nem as crianças perdoam, nem dão quartel a pessoa alguma . . . (L. Mascarenhas, 1896a, p. 185).

> São tão frequentes as mortes, insultos q' traidoramente a cada paço está fazendo o Gentio Cayapó nas vizinhanças desta Villa [Vila Boa de Goiás], e com tal tirania executam as suas pessoas . . . . q' depois q' cometem . . . . põem logo em fuga espalhando-se pelos campos ou mato . . . . fazendo sempre caminho para as suas aldeias (Oficiais, 1757, fl. 1).

Em outros documentos do mesmo período, lê-se: ". . . hostilidade do Gentio Cayapó nas quais executou algumas mortes, incêndios, destroços de plantas, ... que costuma de sua barbaridade" (L. Mascarenhas, 1742, fl. 1). Ou ainda:

> O bárbaro gentio Cayapó assaltou com sua costumada ferocidade algumas roças desta Capitania matando parte dos pretos q. [que] as cultivavam, e dois brancos que nelas assistiam, e levando os despojos as reduzirão a cinzas foi tão grande o terror . . . (Mello, 1764 citado em Mano, 2011, p. 199).

Uma cronologia das notícias dos ataques impetrados contra os não indígenas durante o século XVIII revelou uma estrutura característica dessas guerras, definida como 'guerras de saque sem cativos'. Nelas, os guerreiros indígenas matavam a todos, ". . . queimavam as propriedades imóveis e levavam os espólios da guerra: bens materiais móveis" (Mano, 2011, p. 199), descritos nos documentos com os termos de "roubando os viajantes" (L. Mascarenhas, 1896a, p. 185) e "levando os despojos" (Mello, 1764). Ao que tudo indica, essa política indígena parece ter atualizado os mitos de origem e as façanhas de heróis culturais e demiurgos, baseadas, elas também, na morte e no roubo do mundo exterior[3].

Mas a atualização histórica de estruturas culturais (Sahlins, 1990, 2008) não se deu apenas do lado indígena. Porque, se as 'guerras de saque sem cativos' parecem ser uma dimensão clara do modo relacional e simbólico de grupos desses indígenas agirem sobre algumas de suas alteridades, para os não indígenas, a história desses contatos foi plasmada com base em alegorias da colonização que atualizaram o mito católico e a missão de um Império – também elas, mitos de origem. Por isso, nos sertões das minas de Goiás, como alhures, a política indigenista reeditou as guerras justas e ofensivas, cujos elementos norteadores foram justamente a representação dos

[3] Para mais detalhes, ver Mano (2011, 2012).

indígenas como selvagens (não cristãos e não civilizados); a missão de cristianizar e civilizar; o destino do Império e da Igreja; e a obediência e a sujeição.

Não tardou, então, para que os grupos indígenas nomeados por 'Cayapó' fossem descritos como os que "tudo levam de traição e rapina" (Campos, 1976 [1723], p. 182); como o "mais traidor de todos" (Camello, 1976, p. 115); como "nação que não tem domicílio certo, nem plantas ou lavouras"; como os que "guerreiam com traição . . . . e se sustenta[m] de imundices do mato" (Barros, 1976, p. 148); como selvagens pelados, porque "os trajes desses bárbaros é viverem nus, tanto homens como mulheres" (Campos, 1976 [1723], p. 182); como inimigos cruéis e impiedosos, porque "havendo-se com tão bárbara crueldade, que nem as crianças perdoam" (L. Mascarenhas, 1896a, p. 185).

Declarados inimigos selvagens e cruéis, o próprio termo 'Cayapó' só pode ser entendido no contexto das estruturas simbólicas e das condições pragmáticas em que se deram os contatos. Termo Tupi, cuja tradução corresponde a algo "como macaco" (Turner, 1992, p. 311), 'Cayapó' é claramente uma exonímia que passou a ser aplicada indistintamente a grupos (Akroá, Xavante, Araxá, Xakriabá, Panará) que a moderna etnografia identificaria como grupos dos Jê centrais e/ou setentrionais. No século XVIII, porém, o termo 'Cayapó', invariavelmente associado ao termo 'gentio' – 'o gentio Cayapó' –, era uma construção da etnicidade do mundo colonial e devia se referir não a uma etnia, mas à ". . . categoria de índios independentes, aqueles que não se encontravam ainda sob o domínio da Coroa portuguesa, portanto não catequizados ou civilizados" (Mano, 2015, p. 516). E foi justamente contra eles que se atualizou, na política indigenista de Goiás, no século XVIII, a guerra justa como modo operante do império ultramarino português.

Em regimento expedido em 1742 para a conquista dos 'Cayapó', as autoridades instruíram, em caso de não rendição, para

> . . . passar a espada sem distinção ou diferença de sexo, só não executarão a dita pena de morte nos meninos e meninas de dez anos para baixo, porque estes os conduzirão . . . . para deles se tirar o quinto de Sua Majestade e os mais se repartirem por quem tocar (L. Mascarenhas, 1896b, p. 168).

Mesmo após o Diretório ter abolido as guerras justas, os governadores ainda recomendavam ao rei ". . . que se lhe fizesse guerra ofensiva quando não se sujeitasse a abraçar a Religião Católica, e a ser sujeito a Sua Majestade" (Mello, 1764, p. 88). Assim, ao representar os 'Cayapó' como povos não cristãos, não civilizados e selvagens, a guerra justa se pautou na representação da missão e do destino do império em promover a 'correção', a 'sujeição' e a 'cristianização' do gentio. Acontece, porém, que mais de meio século de guerras e lutas encarniçadas não foi suficiente, e as autoridades continuaram sempre a duvidar da completa sujeição desses grupos. Quando, em 1764, o governador de Goiás relatou os sucessos do ataque de uma companhia de pedestres contra um assentamento desses índios, ele ainda hesitou: "Não sei se com este castigo terão emenda os seus insultos" (Mello, 1764, p. 87).

De fato, o fracasso da política indigenista na capitania de Goiás esteve associado ao malogro de dois de seus princípios norteadores: o da autoridade e o da obediência. No primeiro caso, porque em muitas ocasiões a autoridade teve de ser negociada entre a Coroa e os poderes locais, e entre esses e os indígenas; e, no segundo caso, porque, mesmo quando aliciados, os indígenas permaneciam insubordinados. Como já mostraram vários autores (Karasch, 1992; Giraldin, 2000), foram, em parte, a resistência indígena e os desvios da administração os responsáveis pelo fracasso dessa política indigenista. Tendo de adaptar-se a um contexto de intensos conflitos, disputas e interesses antagônicos, que envolviam diferentes agentes históricos, a 'prática da estrutura'

confrontou-se com a 'estrutura da prática'[4] (Sahlins, 1990, 2008), e o resultado foi uma política indigenista negociada, resultado do jogo histórico de forças, interesses e motivações dos diferentes agentes envolvidos (Coelho & Santos, 2013; Perrone-Moisés, 1992; Sampaio, 2011).

Desde meados do século XVIII, no auge das guerras justas e ofensivas, o ouvidor geral de Goiás alertava:

> . . . Creia, Vossa Excelência, que Goiás é muito diferente do que lá se imagina, lá [em Portugal] cuidam que há governo, que há comércio, que há distritos separados e as coisas estão metidas em ordem; porém cá [em Goiás] nada disto serve (Sotomaior, 1757, fl. 1)

E, ainda no século XIX, um viajante que passava pelos aldeamentos fundados no período do Diretório lamentava: ". . . É grande, porém, a distância entre Lisboa e Goiás, e essas medidas bem-intencionadas não surtiram nenhum resultado" (Saint-Hilaire, 1975 [1819], p. 62).

A verdade é que os conflitos entre o poder metropolitano e os poderes periféricos sempre fizeram com que as pressões exercidas por clérigos, colonos e autoridades locais fossem atendidas em prol do bom andamento das possessões no ultramar. Foi por ceder às pressões dos poderes locais que essa política permitiu, mesmo depois do Diretório, a continuidade da guerra e da exploração. Como antes, na prática a intenção nunca foi proteger os indígenas, mas alargar as fronteiras e ampliar o uso de sua mão de obra. Foi assim que, embora abolida, a escravidão indígena perpetuou-se na figura do "administrador de índios", "pessoas que voluntariamente do mato as atraíram" (Carvalho, 1774, p. 101). Por isso que Monteiro (1994, p. 137) considerou o administrador de índios ". . . um artifício no qual [os colonos] se apropriaram do direito de exercer pleno controle sobre a pessoa e propriedade dos mesmos sem que isso fosse caracterizado juridicamente como escravidão"; fato ilustrativo de como o uso da mão de obra indígena foi o principal ponto de negociação entre colônia e metrópole na aplicação do Diretório (Almeida, 2010, p. 110; Coelho & Santos, 2013, p. 117).

Mas, além das negociações decorrentes dos conflitos entre o poder metropolitano e os poderes locais, essa política teve também de negociar continuamente sua existência e sua autoridade com os interesses, os signos e as ações políticas que motivavam os grupos indígenas. Em um fenômeno particular: nos aldeamentos do Diretório, em que grupos de indígenas 'Cayapó' decidem se assentar a partir de 1781, é possível visualizar como a política indigenista se chocou com a política dos indígenas. Foi nesses aldeamentos que os processos ininterruptos de negociação e protagonismo indígena obstruíram a realização da roda da história que os levaria da resistência à aculturação, da guerra à paz. Ao contrário, os episódios que se sucederam nos cinquenta anos em que estiveram aldeados revelam diferentes interesses, signos, ações e trajetos.

OS ALDEAMENTOS 'CAYAPÓ'

Durante o período do Diretório dos Índios (1757-1798), a política indigenista levou os governadores da capitania de Goiás a fundarem aldeias para "cristianizar e civilizar . . . 'índios pacíficos' que concordassem em acabar com as lutas e assentarem-se em missões como vassalos da Coroa e sob a proteção do governador de Goiás" (Karasch, 2017, p. 27). Dentre os aldeamentos fundados no período, dois receberam grupos 'Cayapó': o de Maria I e o de São José. Maria I, "distante dessa capital [Vila Boa] para a parte sul 14 léguas, na margem do rio chamado dos Índios [rio da Fartura]" (L. Menezes, 1781, p. 142), foi fundado em 1780 exclusivamente para receber grupos indígenas 'Cayapó' e

[4] Por 'prática da estrutura', Sahlins (1990, 2008) define um processo nas relações de contatos por meio do qual o evento é interpretado de acordo com as categorias culturais pré-existentes, numa espécie de ordenação cultural da história. E por 'estrutura da prática', um processo no qual, nessas mesmas relações, intervêm projetos e interesses – muitas vezes conflitantes – dos agentes e das categorias envolvidas, e tal intervenção pode representar não mais a reprodução da estrutura, mas a sua transformação, numa espécie agora de ordenamento histórico da cultura.

ficou ativo entre 1781 e 1813. O de São José, fundado em 1755 e remodelado em 1775, quando foi rebatizado com o nome de São José de Mossâmedes, "fica a cinco léguas de Vila Boa" (Pohl, 1951 [1817], p. 358), sobre uma "colina dominada pela Serra Dourada, légua ao norte do Ribeirão da Fartura, braço direito do rio Pilões que também é do rio Claro" (Silva, 1973 [1861], p. 528). Com a desativação do aldeamento de Maria I, em 1813, os 'Cayapó' foram transferidos para São José de Mossâmedes, onde permaneceram até 1832.

Embora o aldeamento dos primeiros grupos desses índios tenha ocorrido durante o Diretório, o período em que estiveram aldeados – de 1781 a 1832 – cobriu dois momentos históricos e políticos distintos: do Diretório à ausência de uma política indigenista geral; e da Colônia ao Império. Tal como mostra uma vasta historiografia (Almeida, 2010; Coelho & Santos, 2013; Monteiro, 2001; Perrone-Moisés, 1992), após a revogação do Diretório, coexistiram práticas e experiências diversas entre os índios aldeados, a depender da região, das circunstâncias, dos agentes, dos interesses e dos signos envolvidos. Apesar dessa diversidade, os dados acerca dos aldeamentos 'Cayapó' indicam algumas tendências gerais, entre elas: as tentativas de continuidade do processo assimilacionista, por meio de novos descimentos; o paulatino abandono e a extinção dos aldeamentos, como ocorreu com os dois em que estiveram os 'Cayapó'; e o interesse dos colonos voltado não apenas para a mão de obra, mas também para as terras indígenas, já que o esgotamento das minas auríferas em Goiás, a partir de 1780, levou nas três primeiras décadas do século XIX a uma crescente e bem-sucedida economia pecuária. É neste cenário de continuidade e de mudanças que se deram, então, as experiências do aldeamento dos 'Cayapó'.

Foi no governo de Luís da Cunha Menezes (1778-1783) que o primeiro grupo desses índios negociou seu aldeamento. De acordo com as informações documentais, a bandeira que em 1780 realizou a aproximação era formada por indígenas dos grupos Akroá e Bororo já aldeados, os primeiros em São José e os segundos em Rio das Pedras, no Triângulo Mineiro. Até aí nenhuma novidade, exceto o fato de essa bandeira ter sido a primeira a usar índios/índias 'cayapós' prisioneiros das bandeiras de guerra para servirem de 'línguas', isto é, índios aldeados usados como intérpretes dos contatos. Na carta em que o governador deu conhecimento essa bandeira, ele escreveu:

> Com os mesmos úteis fins, e as utilidades das civilizações destas silvestres Nações, e a grande necessidade que esta Capitania tem de serem povoados os seus vastíssimos sertões e o redutável obstáculo a este importantíssimo objeto lhe opõe a nação Cayapó me fez . . . . formar uma Bandeira de 50 armas de fogo, composta esta de 26 Índios Bororo da Aldeia de rio das Pedras, 12 Acroás da de S. José de Mossâmedes e 12 Pedestres comandada por um Pedestre chamado José Luiz Pereira . . . . com ordens de que na abalroada que fizerem as Aldeias do dito Gentio Cayapó cercando-as para lhes poderem falar (pelos línguas ou intérpretes que levou para o mesmo fim, e da mesma Nação, que eu mandei civilizar e instruir de uns prisioneiros, que vieram na última bandeira que lhe tinha mandado fazer guerra antecedentemente à minha chegada a esta Capitania) de amizade não lhe fazer mal algum . . . (L. Menezes, 1780, p. 135).

As instruções dadas pelo governador aos comandantes dessa bandeira – um "mulato José Luiz Pereira" e o "bororo Ignácio Pires na Via Boa" (Karasch, 1981, p. 104) – eram para convidar os 'Cayapó' a juntarem-se ". . . com os mais que cá tenho da mesma Nação, e as mesmas línguas na Aldeia de São José para depois de verem o modo com que os faço tratar, e os mais que lá se acham Aldeados" (L. Menezes, 1780, pp. 134-135). Está claro, portanto, que alguns/algumas índios/índias 'cayapós' tomados/as prisioneiros/as nas guerras ofensivas estavam aldeados/as na aldeia de São José. Esta, incialmente criada para o aldeamento dos Akroá, recebeu também nesse período indígenas dos grupos Javaé e Karajá (Karasch, 2017, p. 27). Esses homens e essas mulheres 'cayapó', em intenso processo de contato com índios aldeados e não indígenas, tornaram-se intérpretes do contato e parecem

ter exercido papel fundamental nas negociações. O sucesso dessa estratégia para a política indigenista do Diretório em Goiás foi, desde o início, bastante visível, não só pelos resultados dessa bandeira, mas pelo permanente uso de línguas ou interpretes 'cayapós' nas bandeiras que, entre 1781-1830, procuraram atrair esses indígenas.

Em ofício datado de 20 de julho de 1781 (L. Menezes,1781, pp. 139-143), reproduzido por viajantes (Saint-Hilaire, 1975 [1819], p. 63; Pohl, 1951 [1817], pp. 316-317), o governador da capitania de Goiás informou sobre o sucesso da bandeira enviada em 1780 e da proposta de criação de uma aldeia para abrigar esses índios. De acordo com esse documento, em 21 de setembro de 1780,

> . . . entrou em Vila Boa a Bandeira sem ter perdido, nem um só soldado acompanhando um velho da mesma nação, que voluntariamente veio, fazendo as vezes de cacique e 6 mais homens de guerra com suas famílias que perfaziam no total 36 pessoas (L. Menezes, 1781, p. 139).

Esse velho 'Cayapó', chamado Romexi, fora enviado diplomático do chefe Angrai-oxá (Karasch, 1981, p. 104). Depois de quase um mês em visitas à Vila Boa e ao aldeamento de São José, em 16 de outubro de 1780, a comitiva saiu da cidade levando presentes e, sete meses depois (29 de maio de 1781), voltou com duzentos e trinta e sete 'cayapós' de ambos os sexos e de diferentes idades, contando nesse número dois caciques, aos quais se somariam mais seis crianças que nasceram nos dias subsequentes à chegada dos índios em Vila Boa (L. Menezes, 1781, p. 141). Para instalar esses indígenas, o governador de Goiás os mandou, então, ". . . aldear no sítio que eles mesmos escolherão distante dessa capital da parte sul 14 léguas na margem do rio chamado dos Índios . . ." (L. Menezes, 1781, p. 141), aldeamento este então batizado de Maria I.

A julgar por essas informações, a movimentação em massa de homens, mulheres (algumas das quais gestantes), jovens, velhos e crianças de várias idades indica o deslocamento de aldeias inteiras e, para uma velha história indígena, isso parecia inicialmente confirmar a suspeita de que a história desses grupos lhes conduzia à assimilação. Dois outros episódios poderiam, ainda, confirmar essa visão. O primeiro foi a facilidade com que uma série de aldeias indígenas 'Cayapó' da região do Camapuã e do alto Araguaia decidiu se somar aos índios aldeados em Maria I. Relataram-se situações nas quais, às vezes, apenas dois soldados pedestres e um 'língua' ou intérprete 'cayapó' eram suficientes para descer aldeias inteiras (L. Menezes, 1781). De acordo com essas mesmas fontes, em dezembro de 1782, o aldeamento contava com ". . . 555 índios da referida nação Cayapó", dos quais 328 eram batizados (T. Menezes, 1784a, p. 153). O sucesso alcançado em tão pouco tempo pode ainda ser medido na atração que Maria I exerceu sobre grupos 'Cayapó' de outras regiões, como a do atual Triângulo Mineiro. Em 1783, chegaram a Maria I dez guerreiros 'cayapós' que, depois de verem como viviam os índios aldeados,

> . . . se resolveram a irem buscar as suas gentes, fazendo a promessa de que dentro de sete luas ou meses haviam ali chegar de volta, por ser a sua Aldeia situada nas margens do Rio Grande, mais na Capitania de São Paulo do que nesta de Goiás (T. Menezes, 1784a, p. 153).

Em face desses fatos, em 1784, o governador da capitania de Goiás, Tristão da Cunha Menezes, sucessor de Luís da Cunha Menezes, escreveu que

> . . . 4 aldeias de índios da nação Cayapó que se acham aldeados em Maria I, eram dos que habitavam as Campanhas do varadouro de Camapuã . . . . Os que presentemente chegarão a dita Aldeia Maria são os que habitavam as margens do rio Grande . . . (T. Menezes, 1784a, p. 155).

O segundo episódio que supostamente poderia confirmar o destino da integração dos 'Cayapó' aldeados foi a existência de índios que viveram toda a sua vida em situação colonial e acabaram, em parte, servindo aos propósitos da administração. Dentre eles, dois merecem destaque: Damiana e Manuel, netos do

maioral Angrai-oxá, batizados ainda crianças pelo governador Luís da Cunha Menezes (Karasch, 1981, p. 106; Saint-Hilaire, 1975 [1819], pp. 70-72; Silva, 1973 [1861], pp. 525-527), e daí em diante conhecidos na documentação como Damiana da Cunha e Manuel da Cunha. Damiana foi importante intérprete do contato, tendo sido responsável por pelo menos quatro entradas aos sertões, com novos descimentos de grupos 'Cayapó' e de índios fugidos dos aldeamentos. O seu irmão, Manuel, foi, pelo menos desde 1828, diretor da aldeia de São José de Mossâmedes; e o seu fim (preso pelas autoridades coloniais) ilustra o caráter ambíguo dessas personagens e aponta problemas para aquela suposta assimilação e 'pacificação'.

OS ALDEAMENTOS E A POLÍTICA DOS INDÍGENAS

O que impressiona nos relatos acerca dos aldeamentos desses grupos é a aparente voluntariedade e/ou facilidade com que se deixaram seduzir e atrair. Essa mudança abrupta de estratégia foi até agora considerada com base em três motivos: a insustentabilidade logística e humana dos 'Cayapó' perpetuar as guerras; uma seca prolongada que ocasionou fome; e uma epidemia de varíola (Karasch, 1981, p. 105, 2017, p. 29; Giraldin, 1997, p. 94, 2000, p. 167). É certo que as guerras prolongadas de extermínio e escravização movidas pela política indigenista levaram esses grupos a uma inevitável fuga de suas aldeias, à depopulação, à abrupta desarticulação social, política e econômica, e isso tudo teve consequências drásticas para o seu regime de produção e reprodução social. Somada à fome e às doenças, essas três forças seriam imponderáveis suficientemente para esses grupos indígenas pedirem arrego. A partir dessa constatação, a história narrada foi a de que ". . . Os conflitos permaneceram até que se iniciasse um processo de convivência pacífica, através dos aldeamentos, fato que somente ocorreu após 1780, quando o primeiro grupo foi convencido a aceitar viver aldeado" (Giraldin, 2000, p. 164).

Há, porém, nesse raciocínio, o vício que leva da guerra à paz, da resistência à aculturação. Por mais tenebrosas que sejam essas três causas ou motivos para o aldeamento, há de se considerar dois fatos. Primero, as origens de todas as causas são externas, independentes dos Cayapó; e, segundo, a aparente voluntariedade parecia conter em si a rebeldia. Ainda no século XVIII, o sargento regente da aldeia de Maria I relatava "as desconfianças e falsidades dos índios" (T. Menezes, 1784a, p. 154). Na mesma época, o governador de Goiás, Tristão da Cunha Menezes, também reclamava que "a sombra da paz" em que viviam os 'Cayapós' poderia ". . . ser bem depressa perturbada pela natural inconstância dos índios" (T. Menezes, 1784c, p. 169). E um viajante do século XIX, ao descrever os índios "Coiapos" da aldeia de São José, escreveu: ". . . De resto, esses índios são como todos os outros, volúveis e totalmente imprevidentes" (Saint-Hilaire, 1975 [1819], p. 69). Assim, ao invés de uma subserviente pacificação, talvez valha aqui a mesma conclusão de Viveiros de Castro (1992, p. 38) para os Tupinambás: a de que estes índios "faziam tudo quanto lhe diziam padres e profetas, exceto o que não queriam".

É nesse jogo entre aceitar e não aceitar, entre dar e exigir, entre voluntariedade e inconstância, entre submissão e insubordinação, entre devoção e teimosia que devemos encontrar a ação política consciente dos indígenas, em específico a dos 'Cayapó' no aldeamento. Ela era reconhecida, inclusive, pelas próprias autoridades coloniais na ". . . malícia e os mais claros conhecimentos que tem esta Nação de Gentio . . ." (T. Menezes, 1784b, p. 137). Por meio deles, eles manipularam circunstâncias (mesmo as mais adversas), sujeitos, interesses e signos. Isso implica pensar que se a 'guerra indígena de saque sem cativos' era o modo relacional e simbólico desses indígenas incorporarem a alteridade não indígena, o aldeamento revelou como a 'prática da estrutura' teve de se confrontar com a

'estrutura da prática'. Mas, ao contrário da fadada assimilação, o choque inexorável entre estrutura e evento, cultura e história, revelou, também aqui, "a transformação como modo de reprodução" (Sahlins, 1990, p. 174). Talvez isso explique, em parte, como o sucesso alcançado em tão pouco tempo pelo aldeamento de Maria I contrastou com a sua efemeridade. Em 1781, ele foi inaugurado com os primeiros Cayapó liderados pelo chefe Angrai-oxá. Três anos depois, o aldeamento era um ". . . estabelecimento de mais de 600 homens de guerra da dita nação Cayapó" (T. Menezes, 1784a, p. 154). Mas, apesar dos vultuosos gastos e das renovadas esperanças da política indigenista, bastaram três décadas para o aldeamento de Maria I ser desativado e os últimos índios serem transferidos para São José de Mossâmedes.

A falência dos aldeamentos do Diretório em Goiás esteve tanto relacionada à inépcia da administração colonial, como, e mais preponderantemente, à ação política indígena. Vistos mais de perto, alguns dados comprovam que aceitar o aldeamento não significou a rendição; pelo contrário, significou continuar a guerra por outros meios. Ao aceitarem o aldeamento, grupos 'Cayapó' passaram de um combate violento a um combate negociado, por meio do qual continuaram a exercer uma ação política movida por seus próprios signos e interesses. Passar das guerras às barganhas não foi, porém, ação exclusiva desses grupos, mas mudança estratégica bastante comum empregada por povos indígenas de diferentes regiões, como os Guarani das missões do Sul do Brasil (Garcia, 2007). Em todas elas, e no caso 'Cayapó' em particular, a história se fez num misto de continuidade e mudança, porque, apesar da aparente pacificação, esses indígenas continuaram a manipular as imagens de guerreiros bravos; a conduta de aferir bens e riquezas dos não índios; de negociar e exigir serviços, dinheiro, bens e comodidades; de se posicionar politicamente na administração do aldeamento; de exercer práticas culturais indígenas etc.; e, mesmo continuamente atendidos, de estarem prontos para abandonar tudo e voltar às suas correrias e aos combates violentos.

BENS MATERIAIS E OCUPAÇÃO ESPACIAL

Desde os primeiros momentos, foram nítidos os sinais desse combate negociado. Alguns episódios mostraram como, ao dialogarem com a política indigenista, esses indígenas foram capazes de se apropriar de algumas de suas práticas, invertendo-as a seu favor. A começar pela chantagem econômica, como forma de atração, persuasão e controle, praticada pelos agentes coloniais. Foram sucessivos os documentos do período (Carvalho, 1774, pp. 99, 100-101, 102; Vasconcellos, 1775, p. 112; Fonseca, 1775, p. 116; L. Menezes, 1781, p. 140) que dimensionaram os constantes presentes e as comodidades que o governo da capitania usou no aldeamento dos índios, em geral, e dos 'Cayapó', em particular. Eles receberam em grande quantidade ferramentas, roupas e produtos manufaturados, descritos como "benefícios", "presentes", "bagatelas e drogas", além de ". . . promessas . . . . e vantajosas proposições, se quisessem aldear-se" (Vasconcellos, 1775, p. 112). Entre as vantagens estava a de receberem provisões alimentares às custas da Real Fazenda. Acontece, porém, que o apetite dos 'Cayapó' se mostrou insaciável, e continuamente pediram mais. Sinais claros de apropriação e inversão da chantagem econômica como práticas da política indigenista podem ser reconhecidos numa "Resolução da Junta para o estabelecimento de uma fazenda de gado no lugar de Salinas para subsistência dos Índios da nação Cayapó situados na Aldeia de Maria".

> Em Junta de dezoito de janeiro de mil setecentos oitenta e seis, propôs o Ilustríssimo e Excelentíssimo Presidente haver justo receio de se rebelar o gentio Cayapó, situado na Aldeia de Maria, por dissenções, que entre si tinham com as outras Nações, Javaé, Carajá e Xacriabá, aldeadas na de S. José, além de outras causas domésticas, sendo a principal a da falta de vaca, que experimentavam, para a sua sustentação, por haverem consumido os fornecimentos desta criação feitos pela Real Fazenda, passando a matar os gados dos moradores vizinhos, de que resultavam continuadas queixas (Resolução de 18 de janeiro de 1786, fl. 64v).

Os 'Cayapó' de Maria I tinham não apenas consumido todo o gado a eles destinado, mas atacado rebanhos dos não índios, ameaçado se rebelar e cultivado inimizades com outros grupos indígenas aldeados em São José de Mossâmedes. Ora, se os combates violentos (as tais 'guerras de saque sem cativos') eram mostras de bravura e oportunidades de pilhagem dos bens móveis dos não índios, com o 'fim' das hostilidades, os resultados do combate permaneceram os mesmos. Continuaram a ser guerreiros bravos, prontos a virarem-se tanto contra os inimigos como contra os aliados; e continuaram a receber, agora de maneira voluntária, comercial ou por exigência, objetos e bens que antes só conseguiriam mediante guerras, mortes, pilhagens e roubos. Esse estado de relações se coaduna, inclusive, com dados etnológicos recentes acerca de grupos Kayapó Mebêngôkre: ". . . Guerra ou paz, o interesse dos Mebêngôkre não era tanto o kube [branco] em si, mas aquilo em que ele se objetivava e que dele se pretendia apropriar: seus objetos, sua cultura material, sua expressividade técnica e estética" (Gordon, 2006, p. 143). A história dos aldeamentos 'Cayapó' no século XVIII oferece, assim, oportunidades para aprofundar temporalmente a compreensão da ação política indígena como misto de continuidade e mudança, e como resultado estratégico da apropriação e inversão de elementos materiais e simbólicos dos não índios.

O mesmo parece ter ocorrido com a escolha do local onde foi fundado o aldeamento de Maria I. De acordo com algumas autoras (Boaventura, 2012, p. 202; Nascimento, 2019, p. 179), o fato de o aldeamento ter sido edificado próximo a uma rede hidrográfica foi a suspeita de que se tratava aí de um plano proposital e racional do governador. Para elas, sua localização facilitaria a ocupação do território por meio da comunicação fluvial entre núcleos urbanos. Acontece, porém, que, de acordo com os documentos, o local foi escolhido pelos próprios índios. Na carta na qual o governador Luís da Cunha Menezes deu ciência sobre o primeiro aldeamento desses índios, ele escreveu:

> . . . os mandei aldear no sítio que eles mesmos escolherão . . . . na margem do rio chamado dos Índios abundantíssimo de peixe . . .
> Eu não deixei de estimar que eles escolhessem semelhante sítio para a sua Aldeia, por ficar este nas seguintes circunstâncias não pouco atendíveis como são de poder esta Capitania alargar-se (mais para aquela parte, em novos e úteis estabelecimentos de lavras e roças aproveitando de umas campanhas conhecidas pelas mais abundantes e sadias que esta mesma Nação impossibilitava a sua cultura . . . (L. Menezes, 1781, pp. 141-142).

O relato entusiasmado do governador revela que, se houve frutos colhidos pela política indigenista na escolha do local de edificação de Maria I, eles foram secundários, isto é, não derivaram de uma escolha racional e projetiva da administração colonial. Ao invés disso, as pistas indicam o contrário. Foram os 'Cayapó' que escolheram o local, próximo a um rio conhecido pelas autoridades coloniais como 'dos Índios', e a partir do qual se abria uma campanha fértil que os mesmos índios impossibilitavam de ser ocupada. Tratava-se, portanto, de um território eminentemente indígena e, por isso, o mais provável é que o local escolhido para o aldeamento, a 14 léguas ao sul de Vila Boa, ficasse nos limites do território original desses grupos, o que leva a crer que não só o rio, mas o local todo era 'dos Índios', agora tomado, ocupado e demarcado por eles por meio da negociação. Outros elementos ainda fortalecem essa hipótese.

Quando alguns naturalistas (Pohl, 1951 [1817]; Saint-Hilaire, 1975 [1819]) passaram pelos aldeamentos de Maria I e São José de Mossâmedes, no final da segunda década do século XIX, eles relataram não apenas a decadência e descreveram suas ruínas, mas informaram que os índios habitavam fora dos aldeamentos. Ao visitar São José de Mossâmedes, Saint-Hilaire (1975 [1819], p. 66) teve de viajar uma légua para encontrar as casas dos índios:

> Depois de termos andado uma légua, sempre atravessando matas de árvores baixa e pouco vigorosas, chegamos a uma pequena elevação que defronta a Serra Dourada e na qual se viam árvores enfezadas. É nesse local que os Coiopós construíram suas casas. . .

A mesma informação foi fornecida por Pohl (1951 [1817], p. 360): ". . . Os índios, porém, preferem habitar cabanas construídas por eles próprios . . . . Construíram-nas do lado ocidental da aldeia e também nas plantações denominadas roças, a uma légua de distância . . .". Embora ambos naturalistas tenham relatado os aldeamentos já em abandono, fontes do período inicial dos aldeamentos também chamaram a atenção para este fato. Em carta de 16 de janeiro de 1784, o governador de Goiás relatou a chegada de um grupo de índios 'Cayapó' à aldeia de Maria I, ". . . ficando espalhados uma parte dos homens de guerra pelos matos que cercam a referida Aldeia . . ." (T. Menezes, 1784a, p. 153). Parece evidente que, durante os aldeamentos do Diretório, as ocupações espaciais e territoriais dos 'Cayapó' foram bastante instáveis e flexíveis. E isso, provavelmente, era proposital, fazia parte da sua política de negociação. Por meio dela, os índios conseguiram construir uma rede de caminhos que levavam ao trânsito constante entre o aldeamento e as aldeias 'Cayapó' situadas mais para o interior, o que aumenta a suspeita do local de edificação de Maria I ser estratégico para os índios na ocupação de um território reivindicado. De acordo com o diário de exploração dos rios Claros e Pilões, da qual participaram dois índios 'cayapós' (Lourenço e Manuel) da aldeia de Maria I que serviam de 'línguas', no dia 1 de outubro de 1803 a comitiva encontrou

> . . . uma grande rancharia de Cayapós e o Índio Lourenço da mesma nação . . . . disse que tinha muito conhecimento daquele lugar, que por ele passavam seus parentes, isto é os de sua nação mansos e bravos, quando procuravam as aldeias uns dos outros, e disse mais que a Aldeia de Maria ficava dali rumo ao Norte . . . (J. C. Oliveira, 1804, p. 214).

Doze dias depois, em 13 de outubro de 1803, quando perdida, cansada, sem mantimentos e à procura do aldeamento, a comitiva seguiu ". . . rumo do Nordeste, que iam dando os índios a fim de encontrarem a sua estrada, que vai da Aldeia Maria para as suas terras . . ." (J. C. Oliveira, 1804, p. 219). Ao encontrá-la, a comitiva fez pouso ". . . perto de uma rancharia dos Índios . . ." (J. C. Oliveira, 1804, p. 219). Portanto, existiam, de fato, estradas e pousos que ligavam o aldeamento às aldeias e existia, também de fato, um tráfego constante entre os índios aldeados e os não aldeados; e foi por isso que ". . . os índios aldeados tratando com os bárbaros da sua nação conservam a sua língua, e os seus ritos supersticiosos e seus costumes; facilmente desertam e se rebelam . . ." (F. A. Mascarenhas, 1806, p. 279).

O plano 'Cayapó' de ocupação elástica de seu território deu a eles várias vantagens estratégicas. Por meio dela, construíram entre aldeados e não aldeados uma rede de comunicação e tráfego de bens, serviços e pessoas; tiveram rotas de fuga, abrigo e refúgio nos momentos de deserção; mantiveram ampla e livre mobilidade entre a vida na aldeia e as benesses e ofertas dos aldeamentos; e exerceram a liberdade de, mesmo aldeados, manterem muitos aspectos de seu modo de vida tradicional. Perplexo, um daqueles viajante do século XIX escreveu:

> Apesar de serem todos batizados, estes índios não têm a menor ideia da religião cristã. Nenhum deles sabe rezar o Padre-nosso e, entretanto, alguns estão há mais de vinte anos na aldeia, como é o caso de uma filha de cacique . . . (Pohl, 1951 [1817], p. 361).

Assim, e como ora mencionado, pode-se facilmente supor que o fracasso da política indigenista do Diretório em Goiás não foi apenas resultado da inépcia, da corrupção e dos desvios da administração colonial; mas foi também, preponderantemente, resultado da ação política indígena. Não se deve, porém, ver essa ação com base numa suposta oposição entre aparência e essência. A conversão 'Cayapó' não foi um simulacro, ela foi a sincera

continuidade de uma abertura para o outro, mas uma abertura dirigida pelos índios e ao modo indígena. Foi por isso que, mesmo aldeados em Maria I e depois em São José de Mossâmedes, eles mudaram para continuar. De acordo com as fontes, nem o plano espacial do aldeamento parece ter seguido o traçado colonial. Embora houvesse casa para o governador, edifício para alojamento das tropas, igreja, engenho de açúcar e aguardente, Maria I possuía "sala de dança, coberta, para os índios" e as ". . . cabanas dos índios, pobremente construídas da madeira e fibras de palmeiras, formavam um círculo em torno do paiol, sendo enfileiradas uma ao lado da outra . . ." (Pohl, 1951 [1817], p. 368). Não bastou habitarem em sua maioria fora do aldeamento, dentro dele o arranjo espacial foi feito à maneira Jê: aldeias circulares dispostas em torno de uma praça central ou uma casa comunal, das quais o paiol de Maria I fazia as vezes.

PERTENCIMENTO E DIFERENÇA

A presença da "sala de dança, coberta, para os índios" (Pohl, 1951 [1817], p. 368) é mais uma constatação do misto entre mudança e continuidade vivido durante o período de aldeamento. Embora as tais danças tenham sido pouco descritas no século XVIII ou, quando muito, descritas com base em 'alegorias da colonização', elas parecem ter sido bastante frequentes. Cartas dos governadores de Goiás durante o período do Diretório dos Índios as mencionaram tanto entre os aldeados em Maria I, como em São José de Mossâmedes (Silva, 1973 [1861], p. 533; Dias, 2017, p. 272). Mas, por razões óbvias, foram os naturalistas do XIX (Saint-Hilaire, 1975 [1819]; Pohl, 1951 [1817]) que deixaram as melhores descrições das danças e dos rituais dos índios aldeados. Saint-Hilaire (1975 [1819], p. 66), em passagem pelo aldeamento de Maria I, assistiu a três danças dos homens, duas das quais ele nominou como dança do urubu e da onça. Além disso, ele relatou a celebração dos casamentos ". . . com um grande banquete e com danças, durante as quais a recém-casada segura uma corda amarrada à cabeça do marido . . ." (Saint-Hilaire, 1975 [1819], p. 71), e mencionou, ainda, a corrida de tora.

> Defronte de quase todas as casas dos Kayapó vi grandes pedaços de troncos de árvores de 2 a 3 pés de comprimento, escavados nas duas pontas e terminando com uma borda grossa, de 2 a 3 polegadas de altura. Esses pedaços de paus, chamados touros [toras], são usados para o jogo favorito dos índios. Um deles segura o touro [tora] pelas pontas, coloca-o sobre os ombros e parte em desabalada carreira. Um segundo índio corre atrás do primeiro e, quando consegue alcançá-lo, coloca-o por sua vez sobre os ombros, sem interromper a corrida, até ser alcançado por um terceiro, e assim sucessivamente. O jogo termina quando eles chegam a um alvo pré-determinado. É principalmente na época de Páscoa que os índios se entregam aos seus divertimentos (Saint-Hilaire, 1975 [1819], p. 71).

Outro naturalista oitocentista que, em viagem à província de Goiás, visitou os aldeamentos 'Cayapó' também foi detalhista nas suas descrições:

> . . . Conservam ainda algumas formas de seu antigo modo de vida, por exemplo, certas danças, que, em determinadas épocas, praticam à noite, à luz de chamejantes fogueiras. Para esse fim se reúnem num local de uns nove metros de diâmetro, pintam-se com urucu (*Bixa brasiliensis*, de cor vermelha) e com jenipapo (*Genipa americana*, cujo suco tinge de preto) em riscas longitudinais desordenadas, ornam-se com joelheiras feitas de garras de animais atadas por meio de cordéis, que produzem forte ruído a cada movimento do pé, e entoam um canto peculiar, dissonante, uivado, com o eco de compridas cabaças recurvadas ou instrumentos de sopro de madeira, com embocadura de chifre de boi, fabricados por eles próprios . . . (Pohl, 1951 [1817], pp. 361-362).

Há nessas observações vários indícios para os que querem entender o aldeamento como um combate negociado. Entre eles, sinais claros de diferenciação dos 'Cayapó' em relação às outras categoriais e sujeitos sociais em trânsito nos aldeamentos. A dança era acompanhada por pintura corporal, adereços, cantos e instrumentos

rituais indígenas e, às vezes, a ela aderiram soldados, como ". . . José Antônio do destacamento da Aldeia de São José [que] ficava nu e pintava o corpo como os índios . . ." (Ataídes, 2001, p. 95). Inusitado, esse fato demonstra como as alianças entre índios e não índios passou também pela adaptação dos sertanistas aos hábitos indígenas (Monteiro, 1994, p. 36). Mas, do ponto de vista indígena, danças, cantos, parafernália cerimonial e pintura corporal formaram traços culturais distintivos em relação aos seus outros. E a eles se somaram, ainda, os nomes pessoais e a autodesignação dos 'Cayapó' aldeados. Com relação ao primeiro caso, Saint-Hilaire (1975 [1819], p. 71) enfatizou que, ao nascer uma criança, "eles não se contentam com o nome de batismo português. Um dos anciãos da tribo dá um outro ao recém-nascido . . .". Com relação à autodesignação, Saint-Hilaire (1975 [1819], p. 66), confirmado por outra fonte do XIX (1861) (Silva, 1973 [1861], p. 536), mencionou que esses índios, chamados de "Coiapós ou Caipós", usam ". . . a palavra panairá a fim de se distinguirem, como raça, dos negros e dos brancos . . .". O raciocínio parece claro, mas ao contrário do ilustre viajante que intuiu tratar-se de palavra usada posteriormente ao contato com os não índios, parece que o uso do termo 'Panariá' foi estratégia de diferenciação enraizada em uma continuidade cultural (afinal, antes do contato eles tinham de se diferenciar dos outros índios) que apontou, ainda, para uma rota de fuga na história desses grupos. Com base em dados linguísticos e culturais, já existe hoje um consenso de que parte de grupos 'Cayapó' meridionais do XVIII seja composta pelos atuais 'Panará' ou 'Kreen-Akarôre', contatados na década de 1970 na região norte de Mato Grosso, nas margens do rio Peixoto de Azevedo (Giraldin, 1997, p. 121; Heelas, 1979; Turner, 1992, pp. 312-313).

Além desses indícios de diferenciação e pertença, outros sinais das danças e dos rituais como performance de um combate negociado revelador da continuidade podem, ainda, ser observados em outra descrição de um daqueles naturalistas:

> Ao tempo de nossa quaresma eles celebram uma festa inteiramente especial. Chama-se quebra-cabeças. O chefe que, imitando os costumes portugueses, eles denominam coronel, coloca-se no meio do círculo com uma clava de uns setenta centímetros de comprimento, que se alarga para o fim e termina em ponta. Começa uma dança de passos preguiçosos em volta do círculo. Durante esta dança, um índio joga o mencionado tronco contra outro, salta em direção ao chefe, ajoelha-se diante dele, e recebe na testa um golpe com a maça, que deve ser bastante violento para que o sangue escorra. As mulheres, dançando e cantando, ou antes, uivando, limpam o sangue do ferido . . . (Pohl, 1951 [1817], p. 362).

Não podia deixar de ser! Na "festa inteiramente especial", os índios encenaram o golpe de borduna na testa, "o quebra cabeça" (Pohl, 1951 [1817], p. 362). Ora, desde o primeiro registro do termo 'Cayapó', a borduna, porrete ou bilro foi arma continuamente mencionada entre eles e descrita como

> . . . garrotes, que são de páu de quatro ou cinco palmos com uma grande cabeça bem-feita, e tirada, com os quais fazem um tiro em grande distância, e tão certo que nunca erram a cabeça; é a arma de que mais se fiam, e se prezam muito dela (Campos, 1976 [1723], p. 182).

Nos períodos de guerra e combate violento, a borduna foi tão difundida nos ataques dos 'Cayapó' que alguns autores (Neme, 1969, pp. 114-117; Monteiro, 1994, p. 63) já levantaram a hipótese de, no século XVII, eles serem conhecidos como Bilreiros ou Ibirajara, "senhores do tacape", segundo Schaden (1954, p. 397). Portanto, parece claro pensar na 'dança quebra cabeça' como performance do combate violento e manejo proposital da imagem de índios bravos, fortes e guerreiros. Devia funcionar como um lembrete aos não índios da força, coragem e valentia[5] desses índios 'inconstantes' (T. Menezes, 1784a, p. 154; T. Menezes,

[5] Pohl (1951 [1817], p. 266) também mencionou práticas de escarificações entre os 'Cayapó' aldeados.

1784c, p. 169; Saint-Hilaire, 1975 [1819], p. 69), a qualquer momento prontos para sair do combate negociado e voltar ao violento; fato que parece não ter ficado apenas nas insinuações e ameaças.

Em realidade, as insurgências dos índios aldeados aconteceram tanto dentro como fora dos aldeamentos. Isso indica que a separação entre combate violento e combate negociado nunca foi absoluta, mas sim firmada numa linha muito tênue e porosa, facilmente transposta. Ao constantemente atravessá-la, os índios demonstraram como esses dois combates, ao invés de opostos, foram intercambiáveis. Mesmo quando estavam sendo atendidos com suprimento de gado às custas da Fazenda Real, como mencionado, atacaram o rebanho dos não índios, ameaçaram se rebelar e cultivaram inimizades com outros índios aldeados. De todas as formas, os índios impunham medo nos administradores e nos padres dos aldeamentos. Desde o período inicial, levantes e rebeliões dos 'Cayapó' aldeados foram preocupações constantes dos administradores coloniais. Menos de três anos desde a fundação de Maria I, o governador de Goiás, em ofício de 16 de janeiro de 1784, deliberava

> . . . elevar a Companhia de Pedestres ao estado completo de 178 praças de soldados para poder por uma guarnição de 80 soldados naquela Aldeia que fizesse ao dito índio mais sujeição e ainda aos trabalhos de suas plantações e construção da dita Aldeia Maria . . . (T. Menezes, 1784a, pp. 154-155).

Isso significa mais do que ameaças, levantes e rebeliões, mas também o fato de que eles não se sujeitaram às regras do trabalho nos aldeamentos, pois não trabalhavam nas plantações e nem nas edificações. Por isso, e apesar das renovadas esperanças da política indigenista na sujeição dos 'Cayapó', mesmo aldeados, eles continuaram insubordinados. Ao se referir à administração do aldeamento de São José de Mossâmedes, no século XIX, Pohl (1951 [1817], p. 361) deu pistas claras do constante estado de guerra:

> . . . O administrador era um vulgar cavalariano, grosseiro, ignorante e cruel; e temia tanto os índios que não saía de casa sem desembainhar o sabre. Durante o serviço religioso, aos domingos e dias santos, os soldados, de espingardas carregadas, tinham de ficar de guarda, porque uma vez um padre fora assassinado, no altar, pelos índios.

Portanto, guerrear e negociar foram estratégias coexistentes entre os 'Cayapó' durante o período em que estiveram aldeados. E se nenhuma surtisse o efeito desejado, havia sempre as possibilidades de fugas. Elas foram constantes e os motivos, diversos, mas sempre facilitadas pela ocupação elástica do território e pela existência de rotas e pousos que levavam do aldeamento às aldeias. Por elas, deviam trafegar bens e pessoas que abasteceram e fortaleceram as fronteiras do território tradicional, pois, quando em fuga, levavam consigo ferramentas e armas que lhes haviam sido oferecidas, entre as quais as espingardas. De acordo com Pohl (1951 [1817], p. 153), a administração do aldeamento ". . . distribuiu espingardas com vários desses índios; eles recebem-nas com muito prazer, conservam-nas limpas e servem-se delas com muita habilidade". Desde antes, e mesmo depois de os 'Cayapó' negociarem seu aldeamento, outros grupos indígenas aldeados durante o sistema do Diretório, tais como Akroá, Xakriabá, Karajá, Xavante e Javaé, tiveram o hábito de fugir levando consigo essas espingardas que haviam aprendido a manejar (Karasch, 1992, pp. 402-403, 2017, p. 27; Silva, 1973 [1861], p. 529). Os 'Cayapó' não foram exceção.

> Os Cayapós . . . . sujeitando-se momentaneamente à civilização, aprendiam o manejo das armas de fogo e depois abandonavam o lar doméstico, corriam de novo a entranhar-se nas florestas [agora] sem temor dos homens que outrora tinham por deuses, e manejando também como eles os terríveis trovões. Assim continuavam a ser o terror dos habitantes pacíficos, que, surpreendidos por suas correrias, viam roubadas e incendiadas as suas casas e pagavam com a vida e defesa de seus haveres (Silva, 1973 [1861], p. 529).

Enquanto, por um lado, receberam em negociação armas de fogo, por outro, as usaram nos enfrentamentos

violentos que, apesar de tudo, nunca cessaram. Seja no período inicial do aldeamento, na década de 1780, ou no seu declínio, nas décadas de 1820-1830, os ataques continuaram a ser impressionantes. No mesmo ofício de 16 de janeiro de 1784, em que pediu aumento da guarnição de soldados em Maria I, Tristão da Cunha Menezes narrou que, em sua viagem de São Paulo a Goiás, encontrou um destroço descrito como um ataque 'cayapó' a um comboio, que teria culminado na morte da mulher do dono do comboio, de seu primo e de oito ou dez bestas. De acordo com o governador, os índios, confessos responsáveis por esse ataque, eram recém-chegados à capitania de Goiás e faziam parte do grupo que seria aldeado em Maria I (T. Menezes, 1784a, p. 154). Cerca de quarenta anos depois, os documentos, após mencionarem as fugas das aldeias de Maria I e de São José de Mossâmedes, também informaram ataques destes índios na estrada de Goiás a Cuiabá: ". . . atacam as tropas ou caravanas que atravessam de deserto cem léguas, e não poucas vezes roubam e matam os viajantes sem piedade . . ." (Ataídes, 2001, p. 192).

Em face desses dados, parece certo concluir que, mesmo aldeados, os 'Cayapó' nunca escolheram entre ser violentos ou pacíficos, e nunca fizeram da paz uma renúncia da guerra. Nessa história indígena dos contatos, os caminhos não levaram do guerreiro ao aculturado; e mesmo os colaboradores indígenas ('línguas', capitães e soldados), supostamente assimilados por terem vivido quase a vida toda em situação colonial, não foram o testemunho desse fim. Ao contrário, ilustram como o choque entre a política indigenista e a política (do) indígena foi negociação processual, e não construção, porque se esta pressupõe um produto final, os aldeamentos em Goiás testemunharam um eterno processo, um devir mutante na forma de uma negociação sociopolítica contínua.

COLABORAÇÃO E TRAIÇÃO

De diversas formas, a administração colonial e a política indigenista incentivaram a participação dos indígenas aldeados em seus projetos. Esses índios, reconhecidos na documentação como mansos ou ladinos, no geral, serviram, em Goiás, como ". . . soldados nas bandeiras formadas pelos governadores da capitania e pedestres . . . .; guias, canoeiros e remadores dos barcos; guardas dos registros e correios; intérpretes, diplomatas e pacificadores; sertanistas e catequistas" (Karasch, 2000, p. 65). Alguns eram pagos, outros, além de pagos, receberam títulos e ocuparam cargos administrativos nos aldeamentos. Foi muito comum, durante o sistema do Diretório, as autoridades coloniais se aproximarem e adularem as lideranças indígenas e seus familiares, num gesto que repetia a economia das mercês, típica da administração portuguesa. No caso em tela, talvez não tenha sido mesmo por acaso que os dois netos do chefe 'cayapó' Angrai-oxá (Damiana da Cunha e Manuel da Cunha) tenham sido batizados pelo governador Luís da Cunha Menezes; e muito menos ocasional foram os caciques, e mais tarde a própria Damiana e Manuel, terem sido feitos capitães.

A estratégia da política indigenista era a de angariar a simpatia e a colaboração das lideranças. Apadrinhar, doar títulos, distribuir signos distintivos, pagar, ensinar etc. foram, então, mecanismos produtores dos índios ladinos. Mas o resultado esperado dessa política não confirmou a conversão e/ou a assimilação, porque o resultado inesperado foi a construção de um índio novo, situado naquele misto entre continuidade e mudança. Denominados, às vezes, de índios coloniais (Spalding, 1982), índios misturados (J. P. Oliveira, 2016), índios cristãos (Carvalho Jr., 2005) etc., e com sua construção considerada como etnogênese (Almeida, 2013; Monteiro, 2001), o certo é que, em cada caso particular, eles mantiveram uma identidade e um comportamento diferenciado dentro da sociedade colonial, como os dados até aqui apresentados confirmam para o caso dos 'Cayapó' aldeados.

É por isso que, pelo lado dos indígenas, a estratégia política pode ter sido um processo individual de apropriação de signos da cultura das mercês, como cargos e elementos distintivos, com base em signos, elementos e interesses indígenas. A condição especial na qual viveram

os índios ladinos em Goiás, como, aliás, os índios aldeados em diferentes regiões do Brasil (Corrêa, 2018; Sampaio, 2011; Santos, 2012), deu a eles a possibilidade de transitarem entre dois espaços: o mato, as aldeias e o seu idioma nativo; e as vilas, os aldeamentos e o idioma português. Ao contrário, então, da aculturação e da colaboração, esses sujeitos parecem, na verdade, ter ocupado um papel-chave, e ao mesmo tempo delicado, nos contatos. Ao transitarem entre dois mundos, serviram de mediadores culturais e políticos entre códigos e interesses de indígenas e de não indígenas. Situaram-se, assim, na transculturalidade ou no 'entre-lugar', fronteiras porosas onde se processam articulações, sobreposições e deslocamentos das diferenças (Bhabha, 1998).

No caso dos 'Cayapó' aldeados, a posição de cacique pode ser vista como a desse fuso em torno do qual se entrelaçaram diferentes linhas e fios. Alguns desses fios alinhavam-se à ordem colonial, outras à ordem indígena. Foram aí situados que esses índios usaram signos e elementos desses dois mundos, a depender do contexto, dos sujeitos e dos interesses.

> . . . são encontrados todos nus, na maioria; homens e mulheres trazem apenas um pedaço de tecido de algodão envolvendo-lhes os quadris. Quando há procissão em Vila Boa, o coronel dos índios aparece de calças curtas e camisa de algodão, chapéu de três bicos, fivela de ouro e uma espingarda. Em estado selvagem tem o lábio inferior perfurado, com um pedaço de madeira de uma polegada de tamanho no orifício. Assim, a já mencionada filha do cacique [Damiana], a quem os índios prestam cega obediência, andava na aldeia com pedacinhos de pau nas orelhas como sinal de sua elevada origem . . . [ênfase no original] (Pohl, 1951 [1817], pp. 363-364).

Não podia ser mais ilustrativo. Quando visitava a capital em dias de celebrações religiosas, o 'coronel' dos índios vestia-se e adornava-se como capitão, na exata medida da representação construída pela administração colonial. No aldeamento, ele se vestia e se adornava como cacique, com o uso do tembetá associado, às vezes – como nos aldeamentos do norte de Goiás –, ao porte do machado semilunar, peça etnográfica e arqueologicamente relacionada aos Jê centrais: ". . . Como insígnia de sua dignidade, o capitão e seu subchefe trazem debaixo do braço um machado formado de granito . . . . em forma de meia lua . . ." (Pohl, 1951 [1817], p. 153).

É por isso que, a despeito das diversas visões, por exemplo de Damiana da Cunha como sertanista e missionária (Karasch, 1981; Silva, 1973 [1861]), o certo é que ela, como outros índios na mesma situação (Corrêa, 2018; Sampaio, 2011), trafegou, usou e manipulou interesses e signos dos dois grupos, muitas vezes em proveito próprio, noutras em favor dos índios. Na verdade, não só os capitães, mas também os/as 'línguas' negociaram suas formas de participação, apresentaram exigências e interpretaram as normativas e as práticas coloniais a seu favor. No auge da chegada de grupos 'Cayapó' em Maria I, após o sucesso de outro descimento ocorrido em 1782, dois pedestres e o "língua Feliciano" pediram para ver o "Capitão Grande", com o aval do capitão de pedestres (L. Menezes, 1782). O "língua Feliciano" era um dos índios 'cayapós' aldeados em São José de Mossâmedes antes da construção de Maria I responsável por servir de 'língua' na atração do primeiro grupo 'Cayapó', em 1780 (L. Menezes, 1780, p. 135). Em 1782, ele voltava do sertão com um novo descimento. Parece evidente que os sucessos resultantes de suas atividades devam ter facilitado o seu encontro com o 'Capitão Grande', o governador de Goiás, durante o qual talvez possam ter ocorrido negociações que lhe garantiriam liberdades, comodidades e salários. Embora não haja fonte direta que assim o prove, transcorrido pouco mais de um ano desde essa audiência, entre 1783-1784, Feliciano e outro 'língua' – José – foram os líderes de revoltas malogradas no aldeamento de Maria I, durante as quais foi atribuída a Feliciano a morte de um soldado (Dias, 2017, p. 26).

Incrível a velocidade com a qual passaram da colaboração à traição. Fielmente infiéis, quando não atendidos em suas exigências, eles não titubearam em passar do combate negociado ao combate violento,

incitando e organizando revoltas e fugas, desarticulando bandeiras e sabotando iniciativas. Cientes desse jogo, as autoridades coloniais tiveram de constantemente ceder. Prova disso é que, mesmo nos últimos suspiros de vida do aldeamento de São José de Mossâmedes, o governador Miguel Lino de Moraes enviou ofício ao "Intendente dos Armazéns Nacionais para liberar trezentos e vinte réis a cada um dos Índios da Aldeia de São José de Mossâmedes, José Antonio, Maria de Jesus, Manoel José e Maria da Luz que regressaram para a dita Aldeia" (Moraes, 1828, f. 9v). Tratavam-se, certamente, de índios a serviço nos sertões, muito provavelmente em busca de índios fugidos do aldeamento.

Dentre os principais índios 'cayapó', cujas trajetórias ilustraram bem o jogo entre a política indigenista e a dos indígenas, obviamente estão os netos do cacique, afilhados do governador. Damiana foi simultaneamente 'língua' na tropa de pedestre e principal liderança indígena no aldeamento, exercendo diferentes atividades: "mestra, missionária, mediadora de conflitos, mulher de fronteira e cabeça de expedições" (Karasch, 1981, p. 105). Criada na casa do governador até pelo menos 1783, quando seu padrinho deixou o governo da capitania (Julio, 2017), ela recebeu desde criança instruções culturais e religiosas de acordo com a sociedade colonial. A parir de 1808, quando iniciaram suas entradas aos sertões, ela foi ovacionada pelas autoridades, instruída pessoalmente no comando das tropas de resgate, recebida pelos governadores e presidentes de província, festejada em seus regressos com a presença de autoridades, clérigos e danças (Silva, 1973 [1861], p. 533); e, apesar disso, concomitantemente exerceu liderança entre os aldeados. Saint-Hilaire a descreveu como muito inteligente, que falava bem o português e a qual os 'Cayapó' prestavam cega obediência, pois "o respeito que eles me têm, disse-me ela, é grande demais para que não façam o que eu mandar" (Saint-Hilaire, 1975 [1819], p. 72). Pohl (1951 [1817], p. 364) também descreveu o respeito por ela, inspirado nos índios aldeados e no uso que ela fazia de "pedacinhos de pau nas orelhas" como insígnia indígena de liderança. Como afilhada do governador, Damiana alinhava-se à ordem colonial e buscava garantir poder diante dos administradores, e como neta do cacique buscava exercer poder político e espiritual diante dos 'Cayapó'. Ora missionária e sertanista, ora índia adornada, Damiana esteve por toda sua vida no 'entre-lugar' (Bhabha, 1998), uma "índia entre a 'sombra da cruz' e os caiapós do sertão" (Julio, 2017). Situada nessa fronteira espacial e cultural, Damiana colaborou com os planos coloniais tanto quanto garantiu para os aldeados condições de sobrevivência. De acordo com a documentação, desde o final do século XVIII, havia uma forte pressão e um avanço cada vez maior dos não índios pelos territórios dos 'Cayapó'[6], com a abertura de fazendas de criar e prospecção de ouro, tornando o aldeamento uma estratégia econômica e politicamente segura. Durante o período de sua atuação (1808-1831), Damiana, por meio de negociações e de seu livre trânsito entre esses dois mundos, garantiu aos aldeados alimentação, armas e conhecimentos que, integrados à maneira de ser dos próprios indígenas, os fortaleceram para a sobrevivência em um novo contexto de contatos. Com isso, mais uma vez ilustraram a adaptação e as respostas ativas e criativas em acionar dinamicamente mudanças e permanências em suas culturas, histórias e identidades.

Além disso, Damiana também garantiu para si, e para seus familiares, posições importantes nos aldeamentos. Seu marido, um sargento dos pedestres, Manoel Pereira da Cruz, exerceu durante muitos anos a direção do aldeamento (Saint-Hilaire, 1975 [1819], p. 72; Ataídes, 2001, p. 94). Damiana também recebeu em vida uma pensão anual pelos serviços prestados, que foi produto de litígio após sua morte, no início de 1831. O seu irmão, Manuel da Cunha, foi, pelo menos desde 1828, diretor do

[6] Esse fato pode, inclusive, corroborar a escolha do local onde se erigiu o aldeamento de Maria I como estratégia indígena de demarcar posse de um território reivindicado e ameaçado, como já discutido.

aldeamento de São José de Mossâmedes. De 1829 a 1831, são inúmeras as ordens do governador Miguel Lino de Moraes a Manuel da Cunha como diretor do aldeamento de São José (Moraes, 1830, f. 12, 1831, f. 16) nas quais transparecem sua função de colaborador. Dentre essas atividades, estavam as de fazer o inventário dos bens da aldeia, conduzir mantimentos requisitados pela sua irmã, quando de sua entrada em 1830-1831, agenciar os trabalhos no aldeamento, organizar intrusões aos sertões atrás de índios fugidos etc.

Quando Damiana da Cunha, já adoecida de sua última entrada ao sertão, faleceu entre fevereiro e março de 1831, seu marido e seu irmão se dirigiram às autoridades para dividirem os espólios. O marido, Manuel Pereira da Cruz, solicitou pensão anual de 20$000 e a administração para novas entradas aos sertões dos 'línguas' José e Luiza, que serviram Damiana (Silva, 1973 [1861], p. 538). Ao que tudo indica, suas aspirações não foram atendidas, pois, por ofício de 29 de novembro de 1832, confirmado por decisão da secretaria do Império de 10 de abril de 1833, ficou ". . . indeferida a pretensão do soldado . . . . Manoel Pereira da Cruz, de receber a quantia de 20$000 réis anuais pelos serviços prestados na catequese dos índios Kayapó, de que ele participou com sua falecida mulher Damiana da Cunha" (Ataídes, 2001, p. 97). O mesmo ocorreu com o irmão de Damiana, o então diretor da aldeia de São José. Seu pedido dos iguais 20$000 réis anuais foram também negados.

A partir de 1832, a situação do aldeamento mudou drasticamente. Fugas massivas passaram a ocorrer. Apesar das pretensões em preparar expedições para irem atrás dos fugidos, elas nunca ocorreram. Quando, finalmente, em outubro de 1832, Manuel da Cunha foi substituído na direção do aldeamento, além das fugas e do retardamento das entradas, a colheita estava atrasada, o plantio para o ano seguinte não havia sido iniciado e as edificações precisavam de reformas (Ataídes, 2001, p. 96). Se a sua posição de diretor era, então, garantir essas atividades, como índio fiel ele foi também um traidor. Mas, afinal, não é verdade que "para ser fiel, é preciso aprender a ser um pouco infiel – crescer um pouco fora do tom [?]. Mas, o quanto pode-se ser infiel? Eis a questão colonial" (Bhabha, 1998, p. 196). Esta foi uma linha de fronteira incerta e perigosa pela qual trafegou, entre outros, o irmão de Damiana, neto do cacique e afilhado do governador. Seu destino ilustrou muito bem essa situação. Acusado de incitar os aldeados a revoltas e fugas, foi preso pelas autoridades. Em carta ao vigário do aldeamento, o presidente de Província, José Rodrigues Jardim, escreveu:

> Constando-me que os Índios desta Aldeia se aproveitaram para fugir seduzidos por Manoel da Cunha, a quem fiz recolher a esta cidade e ficando convencido que o dito Cunha se aprontava para o dito fim, até que pediu imediatamente a sua baixa . . .
> Fica no calabouço o dito Cunha até que venham os que determinam e já bem informado do que há a este respeito, Cidade de Goiás, 11 de outubro de 1832 (Ataídes, 2001, p. 97).

Sem a colaboração indígena, selou-se, enfim, o destino dos aldeamentos 'Cayapó' em Goiás. Em 11 de maio de 1833, a notícia era que "de acordo com proposta do Sr. Presidente, era desnecessária a permanência do vigário Missionário na Aldeia de São José de Mossâmedes; tendo-se retirado para o mato os índios da nação Kayapó que residiam nesta aldeia" (Ataídes, 2001, p. 97).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No curto período em que estiveram aldeados, os grupos 'Cayapó' mostraram as versatilidades tanto de seus modos de relações com as alteridades, quanto de suas realizações históricas. Se antes a história dos contatos com os não índios fora marcada por combates violentos ('guerras de saque sem cativos'), numa visão tradicional, o aldeamento deveria representar uma suposta pacificação. Mas não foi isso o que os dados mostraram. Ao contrário de uma história linear ou em etapas sucessivas, os aldeamentos desses grupos, e em especial os aldeamentos do Diretório na capitania de Goiás, foram espaços constantes de

negociação e choque entre a política indigenista e a política dos indígenas.

Por isso, se o fracasso da política indigenista em Goiás se deu, em parte, pela inépcia ou descaso, ela foi fatalmente ferida porque desde o início os índios não cumpriram duas condições indispensáveis para o seu sucesso: a obediência e a sujeição. Em choque com a política dos indígenas, a política indigenista foi negociação processual; e, a bem da verdade, foi processo histórico transpassado por vários elementos, categorias e sujeitos. As determinações dessa política não se encontraram associadas somente a dois polos; de fato, foram compostas por um emaranhado de linhas de ação histórica de uma miríade de sujeitos e instituições (colonos, religiosos, câmaras, potentados locais, administradores, índios etc.) com diferentes interesses e signos que se cruzaram, tocaram, distanciaram, entrelaçaram... Portanto, uma breve história dos índios não esgota a história dos aldeamentos do Diretório em Goiás, mas ". . . muito pouca história (já que tal é, infelizmente, o quinhão do etnólogo) vale mais do que nenhuma história . . ." (Lévi-Strauss, 1989, pp. 26-27).

Nessa pouca história, a ação política dos 'Cayapó' ensinou muito. Mesmo aldeados, nunca puderam ser considerados passivos ou objetos da ação dos outros; afinal, entrar e sair desse modo histórico de contato sempre foram escolhas deles. Como sujeitos históricos conscientes, mantiveram o controle da situação de contato: eles escolheram, exigiram, negociaram, reivindicaram, ameaçaram, se rebelaram, fugiram, roubaram etc. Por isso, não passaram de guerreiros a pacificados, mas a um novo modo de combate, no qual misturaram-se mudanças e continuidades, necessidades e contingências.

À altura dos contatos, relacionar-se e posicionar-se politicamente face à alteridade não índia e à nova estrutura da conjuntura eram para os grupos 'Cayapó' uma necessidade, mas as estratégias e as ações estiveram no campo das contingências, das escolhas entre um universo de possibilidades que se construiu em relação tanto a uma ordem de estruturações, como ao campo das experiências concretas. Ou, em outros termos, um universo de possibilidades cuja matéria se constituiu de uma ordem cultural e de um campo de ação histórica.

Neste caso, "cultura não [é] simplesmente um conjunto de crenças, mas – já que deve ser algo – [é um] conjunto de estruturações potenciais das experiências" (Viveiros de Castro, 1992, p. 33). Então, ao considerarem-se as experiências históricas dos povos, tal como o caso aqui tratado, uma teoria da história na Antropologia deve reconhecer que as estruturações potenciais, que Sahlins (1990, 2008) chamaria de 'prática da estrutura', podem "fornecer a arquitetura lógica", mas os "desenvolvimentos históricos podem ser [em si] imprevisíveis" (Lévi-Strauss, 1989, p. 39). Até antes de se realizarem, os acontecimentos se situam no campo das possibilidades, das escolhas e das avaliações dos sujeitos, pois ". . . no presente nada permite prever o que acontecerá entre tantos concebíveis possíveis e outros totalmente inconcebíveis" (Lévi-Strauss & Eribón, 1990, p. 162). Parece, assim, devidamente aceitável que as histórias e culturas são regidas tanto por diferentes combinatórias de princípios estruturantes, como por ações concretas dos sujeitos que, em suas intervenções, articulam redes com o mundo externo. Por isso, ao inventário de possibilidades, somaram-se as próprias experiências históricas anteriores e concomitantes ao período de negociação do aldeamento. Neste caminho, é certo que o inventário de possibilidades se enriqueceu à medida em que ocorriam seus agenciamentos e suas conexões, num processo de retroalimentação contínua entre estruturações potencias, experiências concebidas e experiências vividas. No caso do aldeamento dos 'Cayapó', não se aplicou, então, lei alguma de desenvolvimento histórico. Em suas ações, da ordem das estruturações parecem pertencer o combate e a abertura ao exterior – a continuidade –; e da ordem das experiências o modo violento e/ou negociado – a mudança – no qual o combate se travou. E, mesmo assim,

eles continuaram inconstantes e imprevisíveis, já que a separação entre as duas formas do combate nunca foi absoluta, mas firmada numa linha muito tênue, porosa e relativa, a depender dos sujeitos, das condições, dos interesses e dos signos envolvidos. Durante esses encontros, percursos e intersecções, a história desses grupos não foi, portanto, o resultado inexorável de um único devir possível.

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa foi financiada pelo Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI), por meio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (chamada MCTIC/CNPq nº 28/2018 – processo 425161/2018-8).

REFERÊNCIAS

Almeida, M. R. C. (2010). *Os índios na história do Brasil.* Editora FGV.

Almeida, M. R. C. (2013). *Metamorfoses indígenas – identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. FGV.

Ataídes, J. M. (1998). *Sob o signo da violência: colonizadores e Kayapó do sul no Brasil central* (Coleção Teses Universitárias). UCG.

Ataídes, J. M. (2001). *Documenta indígena do Brasil central*. UFG.

Barros, M. (1976). Notícia 7ª Prática – Roteiro verdadeiro das Minas do Cuiabá, e de todas as suas marchas, cachoeiras, itaipavas, varradouros, e descarregadouros das canoas. In A. Taunay (Org.), *Relatos monçoeiros* (pp. 141-147). Livrara Martins.

Bhabha, H. (1998). *O local da cultura*. Editora da UFMG.

Boaventura, D. M. R. (2012). A formação do território goiano e a política indigenista do século XVIII. *Revista Mosaico*, *5*(2), 191-205.

Camello, J. A. C. (1976). Notícias práticas das minas do Cuiabá e Goiáses, na capitania de São Paulo e Cuiabá, que dá ao Rev. Padre Diogo Juares, o Capitão João Antônio Cabral Camelo, sôbre a viagem que fêz às minas do Cuiabá no ano de 1727. In A. E. Taunay (Org.), *Relatos monçoeiros* (pp. 114-123). Livraria Martins.

Campos, A. P. (1976 [1723]). Breve notícia do gentio bárbaro que há na derrota das minas de Cuiabá e seu recôncavo, na qual declara-se os reinos. In A. E. Taunay (Org), *Relatos sertanistas* (pp. 181-200). Livraria Martins.

Carvalho Jr., A. D. (2015). *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)* (Tese de doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.

Carvalho, J. (1774, novembro 15). Ofício à Joaquim José Freyre de Andrade. *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, *84*(117), 98-106.

Coelho, M. C., & Santos, R. R. N. (2013). "Monstruoso systema (...) intrusa e abusiva jurisdicção": o Diretório dos Índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). *Revista de História*, (168), 100-130. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i168p100-130.

Corrêa, L. R. A. (2018) *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*. Paco Editorial.

Dias, T. C. (2017). *O língua e as línguas: aldeamentos e mestiçagens entre manejos de mundo indígenas em Goiás (1721-1832*) (Tese de doutorado). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil.

Ferreira Filho, A. J. (2015). *Índios do Triângulo Mineiro*. EDUFU.

Fonseca, J. P. (1775, agosto 4). Ofício à Jozé d'Almeida Vasconcellos. *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, *84*(117), 115-125.

Garcia, E. F. (2007). *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa* (Tese de Doutorado). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.

Giraldin, O. (1997). *Cayapó e Panará – luta e sobrevivência de um povo Jê do Brasil central*. Editora da Unicamp.

Giraldin, O. (2000). Renascendo das cinzas: um histórico da presença Cayapó-Panará em Goiás e no Triângulo Mineiro. *Sociedade e Cultura*, *3*(1-2), 161-184. https://doi.org/10.5216/sec.v3i1.462

Gordon, C. (2006). *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. Editora da Unesp, ISA e NUTI.

Heelas, R. (1979). *The social organisation of the Panará, a Gê tribe of Central Brazil* (Tese de doutorado). St. Catherine's Colege, University of Oxford, Oxford, Reino Unido.

Julio, S. S. (2017). *Damiana da Cunha: uma índia entre a "sombra da cruz" e os caiapós do sertão (Goiás, c.1780-1831)* (Série Nova Biblioteca, Vol. 21). EdUFF.

Karasch, M. (1981). Damiana da Cunha: catechist and sertanista. In D. Sweet & G. Nash (Orgs.), *Struggle and survival in colonial America* (pp. 102-120). University of California Press.

Karasch, M. (1992). Catequese e cativeiro: política indigenista em Goiás, 1780-1889. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 397-412). Companhia das Letras.

Karasch, M. (2000). Índios ladinos, intérpretes e intermediários na Capitania de Goiás 1775/1835. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, (19), 61-69.

Karasch, M. (2017). Índios aldeados: um perfil demográfico da Capitania de Goiás (1755-1835). *Habitus*, *15*(1), 21-38. http://dx.doi.org/10.18224/hab.v15i1.5898

Lévi-Strauss, C. (1989). *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro.

Lévi-Strauss, C. & Eribón, D. (1990). *De perto e de longe*. Nova Fronteira.

Mano, M. (2011). Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história. *Política & Trabalho*, *28*(34), 193-212.

Mano, M. (2012). Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó. *Tellus*, *12*(22), 133-154. Recuperado de https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/277

Mano, M. (2015). Índios e negros nos sertões das minas: contatos e identidades. *Varia História*, *31*(56), 511-546. https://doi.org/10.1590/0104-87752015000200009

Mascarenhas, L. (1742, março 30). *Carta ao rei [d. João V] sobre as atrocidades praticadas pelo gentio Cayapó* (AHU-ACL-CU-008, Caixa 2, Documento 179). Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.

Mascarenhas, L. (1896a). Registro de hum bando sobre a guerra q' se pretende fazer ao gentio Cayapó, 17 de fevereiro de 1745. In *Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo. Bandos, Regimentos e Ordens dos capitães-generaes Conde de Sarzedas e D. Luis Mascarenhas* (Vol. 22, pp. 185-187). Tipografia da Companhia Industrial de São Paulo.

Mascarenhas, L. (1896b). Regimento que há de usar os Capitães de cavalo para a conquista do gentio Cayapó, de 6 de janeiro 1742. In *Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo. Bandos, Regimentos e Ordens dos capitães-generaes Conde de Sarzedas e D. Luis Mascarenhas* (Vol. 22, pp. 166-169). Tipografia da Companhia Industrial de São Paulo.

Mascarenhas, F. A. (1806, maio 15). Ofício ao visconde d'Anadia. *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, *84*(117), 269-294.

Mello, J. M. (1764, junho 7). Ofício ao secretário de Estado Francisco Xavier de Mendonça Furtado. *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, *84*(117), 87-88.

Menezes, L. C. (1780, março). Ofício à Martinho de Mello e Castro. *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, *84*(117), 133-136.

Menezes, L. C. (1781, julho 20). Ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar Martinho de Mello e Castro. *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, *84*(117), 139-143.

Menezes, L. C. (1782, dezembro 18). *Ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar Martinho de Melo e Castro* (AHU-ACL-CU-008, Caixa 33, Documento 2076). Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.

Menezes, T. C. (1784a, janeiro 16). Ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar Martinho de Melo e Castro. *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, *84*(117), 152-156.

Menezes, T. C. (1784b, junho 20). Ofício à Martinho de Mello e Castro. *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, *84*(117), 136-138.

Menezes, T. C. (1784c, dezembro 28). Carta à Vossa Real Majestade. *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, *84*(117), 160-170.

Monteiro, J. M. (1994). *Negros da terra – bandeirantes e índios na formação de São Paulo*. Cia das Letras.

Monteiro, J. M. (2001). *Tupis, tapuias e os historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo* (Tese de livre docência). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Moraes, M. L. (1828, agosto 6). *Ofício ao Intendente dos Armazéns*. Palácio do Governo de Goiás [Livro de Registro de Ofícios e Ordens Expedidas pelo Governo Provincial (1828-1830), n. 0155, f. 9v]. Arquivo Histórico Estadual de Goiás, Secretaria de Governo, Goiânia.

Moraes, M. L. (1830, maio 8). *Ordem ao Diretor da Aldeia de São José [Manoel da Cunha]* [Livro de Registro de Ofícios e Ordens Expedidas pelo Governo Provincial (1828-1830), n. 0155, f. 12]. Arquivo Histórico Estadual de Goiás, Secretaria de Governo, Goiânia.

Moraes, M. L. (1831, março 9). *Ordem ao Diretor da Aldeia de São José* (Correspondência do Governo Provincial aos Capitães-mores, Comandantes de Distritos e Diretores de Aldeias, n. 0161, f. 16). Arquivo Histórico Estadual de Goiás, Secretaria de Governo, Goiânia.

Mori, R. (2015). *Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiases: guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.

Nascimento, P. E. (2019). *Protagonismo indígena na Capitania de Goiás e suas estratégias e atuação frente às políticas indigenistas no século XVIII* (Tese de doutorado). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Brasil.

Neme, M. (1969). Dados para a história dos índios Caiapó. *Anais do Museu Paulista*, *23*, 101-147.

Nimuendajú, C. (1982). *Textos indigenistas*. Loyola.

Noronha, M. (1751, abril 13). *Carta ao rei [d. José] em resposta à provisão determinando que os índios devam ser aldeados em suas próprias terras* (AHU-ACL-CU-008, Caixa 6, Documento 473). Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.

Oficiais. (1757, junho 11). *Carta dos oficiais da Comarca de Vila Boa, ao rei [D. José], expondo as atrocidades cometidas pelos índios Caiapós* (AHU-ACL-CU-008, Caixa 14, Documento 856). Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.

Oliveira, J. C. (1804, novembro 1). Diário e roteiro de exploração dos rios Claro e Pilões. *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, *84*(117), 198-250.

Oliveira, J. P. (2016). *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Contracapa.

Perrone-Moisés, B. (1992). Índios livres e índios escravos. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 115-132). Companhia das Letras.

Pohl, J. E. (1951 [1817]). *Viagem ao interior do Brasil*. INL.

Resolução de 18 de janeiro de 1786. Resolução da Junta para o estabelecimento de uma fazenda de gado no lugar de Salinas para subsistência dos Índios da nação Cayapó situados na Aldeia de Maria. (Fundo Real Fazenda, Sessões da Junta, Atas, vol. I, 04.02.013, Caixa 194, fl. 64v-65). Museu das Bandeiras, Goiás.

Sampaio, P. M. M. (2011). *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Editora da Universidade Federal do Amazonas.

Sahlins, M. (1990). *Ilhas de história*. Jorge Zahar.

Sahlins, M. (2008). *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história no reino das Ilhas Sandwich*. Jorge Zahar.

Saint-Hilaire, A. (1975 [1819]). *Viagem à província de Goiás*. Edusp.

Santos, R. R. N. (2012). Diz o índio... Políticas indígenas no final do século XVIIII. *Aedos*, *10*(4), 52-75.

Schaden, E. (1954). Os primitivos habitantes do território paulista. *Revista de História*, *8*(18), 396-411. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v8i18p385-406

Silva, J. N. S. (1973 [1861]). Biographia: Damiana da Cunha. *Revista do Instituto Histórico Geographico e Etnographico Brasileiro*, *24*(1861), 525-538.

Sotomaior, A. C. (1757, outubro 8). *Ofício ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar Tomé Joaquim da Costa Corte Real* (AHU-ACL-CU-008, Caixa 14, Documento 867). Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.

Spalding, K. (1982). *Essays in the political, economic, and social history colonial Latin America.* University of Delaware Press.

Turner, T. (1992). Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 311-338). Companhia das Letras.

Vasconcellos, J. A. (1775, julho 21). Ofício ao Marques de Pombal. *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, *84*(117), 112.

Viveiros de Castro, E. (1992). O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, *35*, 21-34.

Distinction between nouns and verbs in Guató

Distinção entre nomes e verbos em Guató

Kristina Balykova
University of Texas at Austin. Austin, Texas, Estados Unidos

Abstract: Even though the distinction between nouns and verbs is generally considered to be universal, it has been argued for some languages of Northern North America that they lack this distinction. The main argument for such assertion is that in these languages lexemes denoting entities and lexemes denoting actions receive the same markers, when used as predicates. Guató, an isolate from South America, exhibits a similar phenomenon. In Guató, lexemes considered nouns receive the same subject markers as intransitive verbs do, when they occur in predicative function. Moreover, nouns and verbs share other morphosyntactic features. This article aims to describe and to compare the morphosyntactic behavior of Guató nouns and verbs, pointing out similarities and differences between them.

Keywords: Guató. Lexical classes. Nouns. Verbs.

Resumo: Embora a distinção entre nomes e verbos seja geralmente vista como universal, ela já foi considerada ausente em algumas línguas da América do Norte. O principal argumento que defende essa ausência é que, nessas línguas, os lexemas que denotam entidades e os lexemas que denotam ações recebem os mesmos marcadores, quando são usados como predicados. Guató, uma língua isolada da América do Sul, exibe um fenômeno semelhante. Em Guató, os lexemas considerados nomes, na função predicativa, recebem os mesmos marcadores do sujeito que os verbos intransitivos. Além disso, nomes e verbos compartilham outras características morfossintáticas. O objetivo deste artigo é descrever e comparar o comportamento morfossintático dos nomes e verbos no Guató, apontando suas semelhanças e diferenças.

Palavras-chave: Guató. Classes lexicais. Nomes. Verbos.

Balykova, K. (2021). Distinction between nouns and verbs in Guató. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *16*(2), e20200061. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0061

Autora para correspondência: Kristina Balykova. University of Texas at Austin. 305 E. 23rd Street STOP B5100 Robert L. Patton Hall (RLP) 4.304. Austin, Texas 78712-1139. Estados Unidos (kristinabalykova@gmail.com).

Recebido em 25/05/2020
Aprovado em 17/11/2020
Responsabilidade editorial: Flávia de Castro Alves

INTRODUCTION

The Guató language (isolate) was spoken along the Paraguay and São Lourenço rivers in the modern Mato Grosso and Mato Grosso do Sul states, in Brazil. Nowadays, the Guató people is monolingual in Portuguese, and Guató is no longer used in daily communication. There are no more than ten former native Guató speakers, who reside in different localities. Almost all of them are over 70 years old and the youngest ones are over 50 years old. Their competence in Guató varies from remembering some few words (in the case of the youngest ones) to being capable of telling stories.

The data presented in this paper were collected with the two most proficient Guató speakers, Eufrásia Ferreira and Vicente Manoel da Silva. Vicente spoke the language on a daily basis until 2011, when his mother died. Eufrásia ceased speaking Guató in the 1980s. Both of them show signals of language attrition, although the process is more evident in Eufrásia's speech, particularly, on the word level. There are some lexical and grammatical differences in Eufrasia's and Vicente's language usage, which can be related not only to language attrition but also to possible dialectal variations. These differences will be indicated when relevant for the discussion. However, both speakers use consistently the morphosyntactic constructions addressed in this paper and, thus, there is no reason to suspect that these constructions differ substantially from those used in daily communication decades ago.

This paper is the first attempt to compare morphosyntactic behavior of Guató nouns and verbs. Firstly, in order to contextualize the discussion in language typology, a brief overview of the studies on noun – verb distinction in some Northern American languages is given. Thereafter, the morphosyntactic domains in which Guató nouns and verbs behave similarly are discussed. These domains are nominal predication, verb arguments and compounding.

NOUN – VERB DISTINCTION IN SOME NORTHERN AMERICAN LANGUAGES

Despite the general unanimity among typologists in what concerns the universality of the distinction between nouns and verbs (Dixon, 2004, p. 9; Schachter & Shopen, 2007, p. 5), there have been several attempts to demonstrate that some languages do not distinguish these two categories. Swadesh (1938) claims that in Nuu-chah-nulth[1], a Wakashan language spoken in Western Canada, there are no usual lexical classes, such as noun, verb or adjective. Instead, "all sorts of ideas find their expression in the same general type of word, which is predicative or non-predicative according to its paradigmatic ending" (Swadesh, 1938, p. 78). One of the main evidences for such claim is that nouns can function as predicates, taking the same suffixes which express subject (person and number) and mode as verbs do.

However, the author himself classifies the lexemes on the basis of their semantics into seven groups (entity, state, action, location, time, quantity, and indication) and notes that there are peculiarities in the syntactic behavior of different semantic groups. For example, the lexemes which denote entities "show more irregularity of combining form and durative than any other semantic class" (Swadesh, 1938, p. 99).

Later, several authors provided evidence in order to prove that nouns and verbs do form distinct categories in Wakashan languages. In particular, it was shown that verbs obligatorily take the definite suffix ***-ʔi*** to function as arguments, whereas nouns can occur with or without this marker (Jacobsen, 1979, p. 123). Besides, only nouns can function as the heads of arguments which contain modifiers (Wojdak, 2001, p. 625).

Another claim about the lack of distinction between nouns and verbs was made by Kinkade (1983) for the Salish language, from the family of the same name and spoken in Northwestern United States. The author affirms that "any full word may constitute the main predicate of a Salishan sentence" (Kinkade, 1983, p. 27) and the only possible distinction is between

[1] Swadesh (1938) designates the language as *Nootka*, but this name was later rejected by its speakers.

predicates and particles. The author suggests that the absence of lexical classes is an areal feature shared by Salishan, Wakashan and Chemakuan languages, which constitute three unrelated, but neighboring families (Kinkade, 1983, p. 25-26).

Kinkade's claim was rebutted by Van Eijk & Hess (1986), who used evidence from two other Salishan languages, Lillooet and Lushootseed. The authors affirm that there are, at least, two major morphosyntactic differences between nouns and verbs in these languages. The first one is that nouns can take possessive affixes, while verbs cannot (Van Eijk & Hess, 1986, p. 321). The second one is that verbs can be subjected to aspectual operations, while nouns cannot (Van Eijk & Hess, 1986, p. 322).

Nevertheless, the authors recognize that the difference between nouns and verbs is largely irrelevant for syntax since lexemes from both classes function as predicates and take the same subject markers (Van Eijk & Hess, 1986, p. 323). The difference is also irrelevant for the application of some word-building rules (Van Eijk & Hess, 1986, p. 326).

As we will see further, Guató nouns used as predicates also share several grammatical features with verbs. Nevertheless, there are also important differences between two classes.

GUATÓ NOUNS IN PREDICATIVE FUNCTION

In the first dissertation on the Guató language, Palácio (1984, p. 48-50) addresses what she calls "determinative inflection" of nouns. According to the author, there are two determinative nominal prefixes, ***g(o)-*** and ***m(a)-***. The prefix ***m(a)-*** marks a noun "free of any context", while the prefix ***g(o)-*** is attached to nouns "inside a context". As I will show further, the nominal prefixes ***g(o)-*** and ***m(a)-*** are not determinative markers and should not be labelled in the same way. They contrast with each other, marking the distinction between nouns in non-predicative functions vs. nouns in predicative ones.

Guató nouns in any non-predicative function are normally marked by the prefix ***g(o)-***, as we can see in (1a)[2]. Given its wide distribution, I gloss ***g(o)-*** as 'nominal'. This prefix can only be replaced by a possessive marker. For example, in (1b) the noun ***ovɯ*** 'house' firstly occurs with the 1st person singular suffix ***-ɾu*** and, therefore, does not receive the prefix ***g(o)-***. When the noun is used with the ***g(o)-*** instead, it does not receive the possessive suffix. The possessive markers are summarized in the Table 1 below.

(1a) *g-épágu dúni g-ibɔ́ ɛ-gũ mahĩ i-o g-oɾékũ̃ɯ̃*
NM-jaguar two NM-duck 3SG-kill there 3SG-edge NM-bay
'The jaguar killed two ducks at the bay.'

(1b) *ójo na-nuna-ti-o mani*[3] *ovɯ-ɾu áɾio-fɛ́ mani g-ovɯ*
1SG IPFV-make-FUT-1SG DEM house-1SG INTS-be.big DEM NM-house
'I will make a house (lit.: my house), a big house (lit.: the house is big).'

Table 1. Possessive affixes.

1			2	3	
SG	DU	PL		SG	PL
(a)- … -ɾu/-jo	***gi-***	***had͡ʒi-***	***gʷa-***	***ɛ-/i-***	***bi-***

[2] Guató is a tonal language, with high and low tones. The high tone is indicated by the acute accent, while the low one is not indicated.
[3] Eufrásia Ferreira often uses the demonstrative pronoun ***mani*** in contexts which do not imply pointing out a specific referent.

As we can see, the 1st person singular and 3rd person singular possessive markers have allomorphs. It is necessary to make some observations about their distribution. In the 1st person singular, the prefix ***a-*** is not used when the root begins with a vowel. The suffixes ***-ɾu*** and ***-jo*** seem to be in free variation. In the 3rd person singular, the distribution between ***ɛ-*** and ***i-*** is item-based: some roots select the first allomorph, while others select the second one. This selection does not depend on the lexical class of the root.

When used as predicates, Guató nouns receive the prefix ***m(a)-*** instead of ***g(o)-*** 'nominal'. This is why I gloss the prefix ***m(a)-*** as 'predicative'. Furthermore, predicative nouns receive subject marking suffixes[4]. The singular subject markers attached to them are ***-jo*** '1SG', ***-he*** '2' and ***Ø*** '3SG', exemplified in (2), (3) and (4) respectively. Note that the predicative noun is often followed by the copula ***ɾa***, although this element can be omitted, as in (2b) and (4b). The copula receives possessive affixes which also index the subject person.

(2a) *m-évɯ́-jo* *a-ɾa-jo*
PRED-woman-1SG 1SG-COP-1SG
'I am a woman.'

(2b) *ma-gaɾe-jo*
PRED-brazilian-1SG
'I am Brazilian.'

(3a) *ma-to-d͡ʒɔ́-he* *gʷa-ɾa*
PRED-AUG-chief-2 2-COP
'You are a big chief.'

(3b) *m-ot͡ʃíbɔ-he* *gʷa-ɾa*
PRED-witch-2 2-COP
'You are a witch.'

(4a) *mani* *go-dɛ́* *ma-ʃéuvɯ́* *ɛ-ɾa*
DEM NM-man PRED-Guató 3SG-COP
'This man is a Guató.'

(4b) *na-dágát͡ʃí-jo* *mani* *go-hɯ* *ma-d͡ʒájɛ́*
IPFV-know-1SG DEM NM-jabiru PRED-bird
'I know that jabiru is a bird.'

Besides establishing different types of identity relations between two referents (X is Y), the nominal predicative construction can also indicate the material out of which an object is made, as in (5) and (6).

(5) *oʃʲi-ɾu* *m-adá* *ɛ-ɾa*
comb-1SG PRED-wood 3SG-COP
'My hair comb is (made of) wood.'

(6) *m-ot͡ʃɛ́* *ɛ-ɾa* *mani* *a-fɛ-ɾu*
PRED-cotton 3SG-COP DEM 1SG-clothes-1SG
'My clothes are (made of) cotton.'

It is worth noting that when single nouns are elicited, the speakers always mark them with the predicative prefix ***m(a)-***[5]. Thus, when a noun 'banana' is elicited, the answer is actually a simple clause meaning 'It is a banana'.

[4] In this paper, only sentences with singular subjects will be discussed, since plural forms are less readily remembered by the speakers.
[5] The only exception are nouns for body parts which, when elicited, are almost always marked by possessive affixes.

This is exactly the case Palácio (1984, p. 48) referred to when she stated that the prefix ***m(a)-*** is used on nouns "free of any context". Interestingly, something similar happens in Salish, in which any simple form denoting an entity "may be translated into English either as a simple noun or as an equational sentence with a dummy 'it' as subject, with the whole indicating a state rather than an entity" (Kinkade, 1983, p. 28).

The subject markers used on predicative nouns are the same used on intransitive verbs, as shown in the Table 2. Examples of intransitive verbs with singular subjects are given in (7) – (9) below.

Table 2. Singular subject markers on intransitive verbs and predicative nouns.

1	2	3
-jo	***-he***	**Ø**

(7) *ójo* *na-fú-jo* *mahĩ-gɯɾɯ* *go-d͡ʒékũ*
1SG IPFV-swim-1SG there-INTS NM-river
'I swim there, in the river.'

(8) *óhe* *n-átũga-he*
2 IPFV-snore-2
'You snore.'

(9) *a-d͡ʒɛo-ɾu* *na-hɛ̃gigi*
1SG-husband-1SG IPFV-smoke
'My husband smokes.'

As we can notice, despite the same subject markers, the predicative nouns and verbs receive different prefixes: the predicative prefix ***m(a)-*** and the imperfective prefix ***n(a)-***, respectively. Note that in both cases the sentences are interpreted as present tense. As we will see below, predicative nouns only receive the imperfective prefix ***n(a)-*** when they are marked for desiderative mode.

There is also a verbal prefix ***m(á)-***, but it is different from the predicative prefix ***m(a)-***, since it marks perfective aspect on active verbs, as shown in (10) – (12).

(10) *má-kúni-jo*
PFV-sleep-1SG
'I slept.'

(11) *má-hɛ̃gigi-he*
PFV-smoke-2
'You smoked.'

(12) *go-tiát͡ʃɔ* *má-d͡ʒáki*
NM-broom PFV-break
'The broom broke.'

Furthermore, the perfective prefix ***m(á)-*** has a special use on descriptive verbs. Attached to them, it denotes transition to a new state in which the referent acquires the property denoted by the verb (Balykova, 2019, p. 97-100), as in (13) – (15).

(13) ***má-kɯɾa-jo***
PFV-be.tired-1SG
'I got tired.'

(14) ***má-gahe-he***
PFV-be.drunk-2
'You got drunk.'

(15) ***g-ikúvai*** ***m-átʃaɾa***
NM-pan PFV-be.dry
'The pan got empty.'

Interestingly, verbs which denote human activities can receive the predicative prefix ***m(a)-*** and be followed by the copula. These constructions are often used to refer to professions. For example, in (16), the profession of cook is referred to by the predicative construction with the verb ***aótʃe-gũ*** 'to cook'.

(16) ***óhe*** ***m-aótʃe-gũ-he*** ***gʷa-ɾa***
2 PRED-to.cook-INTRZ-2 2-COP
'You are a cook.'

More examples of such predicative constructions are given in (17) – (21). Note that in most of them the verb denoting a human activity incorporates its object. This incorporation allows for a more precise reference to the activity in question.

(17) ***ójo*** ***ma-gú-dʒ-égũti-jo*** ***a-ɾa-ɾu***
1SG PRED-sell-E-fish-1SG 1SG-COP-1SG
'I am a fishmonger.'

(18) ***ójo*** ***m-ahɔ́-kú-jo*** ***a-ɾa-ɾu***
1SG PRED-hunt-capybara-1SG 1SG-COP-1SG
'I am a hunter.'

(19) ***ójo*** ***m-ahɔ́-vaká-jo*** ***a-ɾa-ɾu***
1SG PRED-hunt-cow-1SG 1SG-COP-1SG
'I am a herdsman.'

(20) ***óhe*** ***ma-kí-he*** ***gʷa-ɾa***
2 PRED-to.fish-2 2-COP
'You are a fisherman.'

(21) *mani* *go-dɛ* *ma-gũ-dɛ* *ɛ-ɾa*
DEM NM-man PRED-kill-man 3SG-COP
'This man is a criminal.'

Of course, these verbs can also participate in verbal predicative constructions, as shown in (22) – (27). In this case, however, they do not denote professions.

(22) *óhe* *n-aót͡ʃe-gũ-he* *n-ítɯvɯ* *gʷ-aót͡ʃa*
2 IPFV-to.cook-INTRZ-2 IPFV-be.good 2-to.cook
'You cook well.' (lit.: 'You cook, your cooking is good.')

(23) *na-gɯ́-jo* *mani* *g-égũti*
IPFV-sell-1SG DEM NM-fish
'I sell fish.'

(24) *óio* *n-ahɔ́-jo* *go-kɯ́*
1SG IPFV-hunt-1SG NM-capybara
'I hunt capybaras.'

(25) *óio* *n-ahɔ́-jo* *go-vaká*
1SG IPFV-hunt-1SG NM-cow
'I look after cows.'

(26) *na-kí-o*
IPFV-to.fish-1SG
'I fish.'

(27) *mani* *go-dɛ* *n-ɛ-gũ* *go-ʃéuvɯ́*
DEM NM-man IPFV-3SG-kill NM-Guató
'This man kills people.'

Besides the same subject markers, predicative nouns receive the same past and future tense suffixes as verbs do. The past tense suffix is ***-ga***, as shown in (28) for a verb and in (29) – (31) for nouns.

(28) *ójo* *na-gát͡ʃa-ga-jo* *mani* *go-fédito*
1SG IPFV-dance-PST-1SG DEM NM-party
'I used to dance at parties.'

(29) *ójo* *m-ahɔ́-vaká-ga-jo* *a-ɾa-ɾu*
1SG PRED-hunt-cow-PST-1SG 1SG-COP-1SG
'I used to be a herdsman.'

(30) *óhe* *ma-d͡ʒɔ́-ga-he* *gʷa-ɾa*
2 PRED-chief-PST-2 2-COP
'You used to be the chief.'

(31) *mahĩ* *g-oɾékũ* *ma-t͡ʃájovɯ-ga* *ɛ-ɾa*
DEM.DIST NM-bay PRED-town-PST 3SG-COP
'That bay used to be a town.'

Future tense is expressed by the suffix ***-ti*** on verbs, as in (32). The same suffix is used in nominal predications, as in (33) – (35).

(32) *ójo* *na-gʷó-ti-jo* *g-égũ̃ti*
1SG IPFV-to.fish-FUT-1SG NM-fish
'I will fish.'

(33) *ójo* *ma-ʃéuvɯ́-ti-jo* *mani* *a-ɾa-jo*
1SG PRED-Guató-FUT-1SG DEM 1SG-COP-1SG
'I will be a Guató.'

(34) *óhe* *m-ahɔ́-kɯ́-ti-he* *gʷa-ɾa*
2 PRED-hunt-capybara-FUT-2 2-COP
'You will be a hunter.'

(35) *m-áfí-ti*
PRED-night-FUT
'It is going to be night.'

The desiderative mode is expressed by the prefix ***t(a)-*** both on verbs (36) and on nouns (37) – (39). Note that nominal predications in desiderative mode are marked by the imperfective prefix ***n(a)-*** and not by the predicative prefix ***m(a)-*** and, therefore, are even more similar to verbal predications. The desiderative prefix ***t(a)-*** is highly likely a grammaticalization of the verb ***taɾi*** 'to want', used when the object is a noun phrase or when the object is omitted. The fact of the ***t(a)-*** being a grammaticalized verb might explain why nominal predications in desiderative mode receive the imperfective verbal prefix ***n(a)-***.

(36) *mani* *go-dɛ́* *na-ta-ɾátʃiédʒa*
DEM NM-man IPFV-DES-go.away
'The man wants to go away.'

(37) *ójo* *na-t-ahɔ́-kɯ́-jo*
1SG IPFV-DES-hunt-capybara-1SG
'I want to be a hunter.'

(38) *óhe* *na-ta-gí-he*
2 IPFV-DES-mother-2
'You want to be a mother.'

(39) *mani* *na-ta-dɛ́*
DEM IPFV-DES-man
'This one wants to be a man.'

There are other modal markers in Guató, such as prefixes for imperative (40), prohibitive (41) and obligative (42) modes, but there is no evidence yet whether it is possible to use them on predicative nouns.

(40) *o-kʷájdʒĩ̃* *g-afóɾata*
IMP-throw.away NM-ashes
'Throw the ashes away!'

(41) *tí-gahɛ-ɾehe*
PROH-be.drunk-2SG.NEG
'Don't get drunk!'

(42) *í-ké-jo*
OBG-travel-1SG
'I have to travel.'

Negation on verbs is expressed by the prefix ***i(á)-***, which substitutes aspectual markers. There are also special negative subject markers for the 1st singular and for the 2nd persons, ***-ɾu*** '1SG' and ***-ɾehe*** '2'. In the 3rd singular person, verbs do not receive any subject markers. The examples are given in (43) – (45).

(43) *i-káni-ɾu* *g-áfí*
NEG-walk-1SG.NEG NM-night
'I do not walk at night.'

(44) *óhe* *mani* *i-aho-ɾehe*
2 DEM NEG-sing-2NEG
'You do not sing.'

(45) *mani* *a-ʤɛo-ɾu* *iá-hɛ̃gigi*
DEM 1SG-husband-1SG NEG-smoke
'My husband does not smoke.'

Predicative nouns also receive the special negative subject markers. However, they do not receive the negative prefix ***i(á)-***. Instead, a predicative noun should be preceded by the negative particle ***(í)ni***, which is not used before verbs. The examples are given in (46) – (48).

(46a) *ójo* *mani* *íni* *ma-ʃéuvú-ɾu*
1SG DEM NEG PRED-Guató-1SG.NEG
'I am not Guató.'

(46b) *ójo* *íni* *m-ahɔ́-kú-ɾu*
1SG NEG PRED-hunt-capybara-1SG
'I am not a hunter.'

(47a) *óhe* *mani* *íni* *m-évú-ɾehe*
2 DEM NEG PRED-woman-2NEG
'You are not a woman.'

(47b) *óhe* *ni* *ma-ʃéuvú-ɾehe*
2 NEG PRED-Guató-2NEG
'You are not Guató.'

(48a) *mani* *a-ʤɛo-ɾu* *íni* *ma-ʃéuvú*
DEM 1SG-husband-1SG NEG PRED-Guató
'My husband is not Guató.'

(48b) *mani* *a-ʤɛo-ɾu* *íni* *ma-gáɾegu*
DEM 1SG-husband-1SG NEG PRED-Paraguayan
'My husband is not Paraguayan.'

The comparison between nominal and verbal predications shows us that these constructions share some features, yet they are not identical. Nominal predications receive the same subject markers, tense prefixes and at least one modal prefix as verbs do. The peculiarities of the nominal predicative construction are (i) predicative prefix ***m(a)-***, (ii) copula element ***ɾa***, marked by possessive affixes indexing the subject and (iii) negative particle ***(í)ni***.

On the other hand, it was also shown that nominal predications denoting professions actually involve verbal roots. Yet, while at least some verbal roots can participate in nominal predications in the same way as nominal roots do, the opposite cannot be fully affirmed. For example, the imperfective prefix ***n(a)-*** cannot be directly attached to a nominal root. This prefix was only attested on nouns marked by the desiderative prefix ***t(a)-***, as in (37)-(39) above, and on nouns verbalized by the attributive prefix ***i-*** in constructions of predicative possession, as in (49) and (50).

(49) *mani* *go-t͡ʃédafɛ* *na-i-gʷáɾi*
DEM NM-clothes IPFV-ATTR-mark
'The clothes have writings/pictures (on them).'

(50) *na-i-kú* *g-iɾod͡ʒí* *i-hia-kũ*
IPFV-ATTR-egg NM-Southern.lapwing 3SG-REFL-nest
'The Southern lapwing (*Vanellus chilensis*) has eggs in its nest.'

Predication is a typical verbal function and it is expected that nouns functioning as predicates acquire some verbal characteristics. However, in Guató the morphosyntactic assimilation between the two classes is even stronger when verbs are used in a typical nominal function, i.e. as arguments. This usage is discussed in the next section.

NOMINAL AFFIXES AS VERB NOMINALIZERS

Guató verbs can be nominalized by possessive affixes. The main use of such nominalizations is when the event expressed by a verb needs to be modified. Since Guató has no manner adverbs, the modification of an event is carried out by descriptive verbs. The verb denoting the modified event functions as the subject of a descriptive verb and, for this purpose, is nominalized by a possessive affix which indexes the person of the agent/experiencer. Thus, the sentence 'I cried a lot' is translated into Guató literally as 'My crying was much' (51a), and 'I cried a little' as 'My crying was little' (51b).

(51a) *áɾio-pũ* *mani* *a-úni-ɾu*
INTS-be.much DEM 1SG-cry-1SG
'I cried a lot.'

(51b) *áɾio-dí-t͡ʃumu* *mani* *a-úni-ɾu*
INTS-DIM-be.a.little DEM 1SG-cry-1SG
'I cried a little.'

The descriptive verbs ***áɾio-pũ*** 'be many or much' and ***áɾio-dí-t͡ʃumu*** 'be few or little' allow mass nouns as well as count ones as their subjects. In (52a) and (52b), we can observe the count noun ***toɾa*** 'child' functioning as the subject of these verbs. Note that this noun receives the same possessive affixes as the verb ***úni*** 'cry' above. Furthermore, the whole morphosyntactic structure of the sentences is identical in two cases.

(52a) *áɾio-pũ* *mani* *a-toɾa-ɾu*
INTS-be.many DEM 1SG-child-1SG
'I have many children.'

(52b) *áɾio-dí-t͡ʃumu* *mani* *a-toɾa-ɾu*
INTS-DIM-be.a.few DEM 1SG-child-1SG
'I have a few children.'

Predicative possession is another domain in which nouns receive the possessive markers. As (53) shows, the sentence 'He has three brothers' is translated into Guató as 'His brothers (are) three'. The same morphosyntactic structure is used to quantify events. In this case, the verb denoting the event is nominalized by a possessive marker which indexes the person of the agent/experiencer. Thus, a Guató speaker would say something like 'His/her throwing up (is) three' for 'He/she threw up three times', as we can see in (54). Note that the 3rd person singular possessive prefixes ***ɛ-*** and ***i-***, in (53) and (54) respectively, are allomorphs.

(53) *t͡ʃúmu* *mani* *ɛ-dúnihi*
three DEM 3SG-brother
'He/she has three brothers.'

(54) *t͡ʃúmu* *mani* *i-kɯniá*
three DEM 3SG-throw.up
'He/she threw up three times.'

Furthermore, a verbal root can be nominalized by the prefix ***g(o)-*** to function as an argument of another verb. A nominalized verb functions as the subject of a transitive verb in (55), as the subject of an intransitive verb in (56), and as the direct object of a transitive verb in (57). As said before, this prefix is obligatory on nominal roots unless they are marked by the predicative ***m(a)-*** or possessive affixes.

(55) *mani* *g-aót͡ʃe-gɯ̃* *má-e-ɾɯgɯ́ki* *mani* *g-égɯ̃ti*
DEM NM-to.cook-INTRZ PFV-3SG-cut DEM NM-fish
'The cook cut the fish.'

(56) *má-ku* *go-ɾákʷá*
PFV-finish NM-be.cold
'The cold weather has ended.'

(57) *na-d͡ʒuáɾa-ga-jo* *mani* *g-aja*
IPFV-know-PST-1SG DEM NM-shoot
'I used to know how to shoot.' (Lit.: 'I used to know the shooting.')

Thus, verbs nominalized by possessive affixes or by the nominal prefix ***g(o)-*** are morphologically indistinguishable from underived nouns. Another domain in which nouns and verbs behave similarly is compounding.

COMPOUNDING

Two types of compounding are quite frequent in Guató: nominal incorporation and nominal compounds. Guató allows the incorporation of the direct object to a transitive verb (58) and of the subject to an intransitive verb (59)[6]. The incorporated argument does not receive the otherwise obligatory prefix ***g(o)-*** nor possessive affixes. The order in such incorporations is head – dependent, i.e. the argument always follows the verb root.

(58) *í-ánuna-tãgi-jo*
OBG-make-cigarette-1SG
'I have to make a cigarette.'

[6] Vicente da Silva uses such incorporations much more often than Eufrásia Ferreira.

(59) *m-okɯ́-ɾe* *go-t͡ʃɛ́-gɯ̃*
IMP.NEG-drink-IMP.NEG NM-be.rotten-water
'Do not drink the spoiled water!'

Nominal compounds usually involve a possessum and a possessor. Such constructions are structurally identical to nominal incorporations, since they also exhibit the head – dependent order, i.e. the possessor follows the possessum. Compare the incorporation in (60), in which the noun *kɯ̃* 'nest' occupies the dependent position, and the nominal compound in (61), in which the same noun functions as the head.

(60) *go-hɯ* *gʷ-ánuna-kɯ̃*
NM-jabiru PROG-make-nest
'The jabiru is making a nest.'

(61) *ma-gɯ̃*[7]*-hɯ*
PRED-nest-jabiru
'(It is) a jabiru nest.'

Nominal compounds can also be incorporated as verb objects. For example, in (62), the compound *gɯ́-kʷɔ́* 'alligator egg' is incorporated to the verb *ɾo* 'eat'.

(62a) *ma-gɯ́-kʷɔ́*
PRED-egg-alligator
'(It is) an alligator egg.'

(62b) *má-ɾo-gɯ́-kʷɔ́-jo*
PFV-eat-egg-alligator-1SG
'I ate an alligator egg.'

Furthermore, some roots can be used as nouns or as verbs depending on the context, thus originating interesting types of incorporation. In (63a), the root *ɾo* means 'food' and functions as the incorporated subject of the descriptive verb *bɛ̃hɛ̃* 'be sweet'. In (63b), the nominal compound *bɛ̃hɛ̃ɾo* '*rapadura* (lit. 'sweet food')' is incorporated to the root *ɾo*, which now means 'to eat'.

(63a) *ma-bɛ̃hɛ̃-ɾo*
PRED-be.sweet-food
'(It is) *rapadura*.'

(63b) *gʷá-ɾo-bɛ̃hɛ̃-ɾo-jo*
PROG-eat-be.sweet-food-1SG
'I am eating *rapadura*.'

Note that incorporations based on descriptive verbs, like *bɛ̃hɛ̃-ɾo* (be.sweet-food) '*rapadura*', always refer to entities and are never used as verbal predicates. Other such examples are *at͡ʃáɾa-ɾo* (be.dry-food) 'cracker' and *okʷɛ́dɛ-gʷáɛka* (be.ugly-saint) 'evil spirit'. Besides, the semantic head of such incorporations is the noun since its reference is restricted by the meaning of the descriptive verb (e.g. *rapadura* and cracker are kinds of food in general). Differently, the semantic head of incorporations based on active verbs is the verb itself. In this case, the type of activity denoted by a verb is refined by the kind of patient it takes (e.g. making a cigarette is a particular case of making in general). Thus, incorporations involving descriptive verbs are a borderline phenomenon: they are based on verbs but behave like nouns both from a semantic and a morphosyntactic point of view.

[7] The root initial consonant **[k]** is voiced due to a dissimilation rule which avoids that both roots begin with voiceless consonants in nominal compounds.

CONCLUSIONS

In this paper, a first account of the grammatical similarities between nouns and verbs in Guató was given. It was shown that nouns in predicative function, a typical verbal domain, behave much like verbs. In particular, they take the same subject and tense suffixes. However, some features – such as the predicative prefix ***m(a)-***, the copula ***ɾa*** and the negative particle ***(í)ni*** – are exclusive to nominal predications. Furthermore, it was stated that verbs can actually participate in nominal predications, whereas restrictions apply to nouns participating in verbal ones.

When verbs function as arguments, a typical nominal domain, they receive exactly the same markers as underived nouns: the prefix ***g(o)-*** or possessive affixes. Therefore, these markers function as nominalizers and the morphological structure of nominalized verbs is undistinguishable from that of underived nouns.

Finally, both nouns and verbs can participate in compounds. Transitive verbs can incorporate their direct objects, while intransitive ones can incorporate their subjects. Nominal compounds usually involve nouns referring to a possessor and a possessum. In both types of compounds, the head (verb or possessum) precedes the dependent (object/subject or possessor). Besides, incorporations based on descriptive verbs are actually more similar to nouns in what regards their semantics and morphosyntactic behavior.

All these facts contribute to blur the boundary between two lexical classes. There are other grammatical similarities between Guató nouns and verbs to be explored, e.g. the usage of nominal degree prefixes on verbs. For now, it is known that the degree prefixes often combine with descriptive verbs. The diminutive prefix ***(o)dí-*** can be attached to verbs which denote a low degree of a given property, such as ***áví*** 'be small', ***tobɯ*** 'be short (in length)', ***ókʷada*** 'be short (in height)' and ***i͡ʃûmu*** 'be few or little'. Similarly, the augmentative prefix ***(o)tó-*** was found on verbs which denote a high degree of a certain property, such as ***fɛ́*** 'be big', ***gʷót͡ʃá*** 'be high', ***kí*** 'be long' and ***pũ*** 'be many or much'. Palácio (1984, p. 59) registers ***dí-kɬíni*** (DIM-sleep) meaning 'to nap', but it is still to be discovered if the degree prefixes can be used on active verbs. If so, nouns and verbs would be even closer, grammatically.

ACKNOWLEDGEMENTS

I thank my consultants, Eufrásia Ferreira e Vicente Manoel da Silva, for their hospitality and patience. I also thank Gustavo Godoy, the editor and two anonymous reviewers for their comments on this paper. In different moments, my research on Guató was financially supported by *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* (CNPq) (Grant No. 454950/2014-4), *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES), Museu do Índio (Rio de Janeiro) and UNESCO.

ABREVIATIONS

1	first person	DIM	diminutive	IPFV	imperfective	PROH	prohibitive
2	second person	DIST	distal	NEG	negation	PST	past
3	third person	DU	dual	NM	nominal	REFL	reflexive
ATTR	attributive	E	epenthesis	OBG	obligative	SG	singular
AUG	augmentative	FUT	future	PFV	perfective		
COP	copula	IMP	imperative	PL	plural		
DEM	demonstrative	INTS	intensifier	PRED	predicative		
DES	desiderative	INTRZ	intransitivizer	PROG	progressive		

REFERENCES

Balykova, K. (2019). *Expressão de propriedades no Guató e no Wa'ikhana* [Master's dissertation, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. Repositório do Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFRJ. http://www.ppglinguistica.letras.ufrj.br/index.php/pt/teses-e-dissertacoes-n/dissertacoes-mestrado/dis-2019

Dixon, R. M. W. (2004). Adjective class in typological perspective. In R. M. W. Dixon, & A. Y. Aikhenvald (Orgs.), *Adjective classes: a cross-linguistic typology* (pp. 1-49). Oxford University Press.

Jacobsen, W. H. Jr. (1979). Noun and verb in Nootkan. In B. S. Efrat (Org.), *The Victoria Conference on Northwestern Languages* (pp. 83-155). British Columbia Provincial Museum.

Kinkade, D. M. (1983). Salish evidence against the universality of 'noun' and 'verb'. *Lingua*, *60*, 25-40.

Palácio A. P. (1984). *Guató: a lingua dos índios canoeiros do rio Paraguai* [Doctoral thesis, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório da Produção Científica e Intelectual da Unicamp. http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/270453

Schachter, P., & Shopen, T. (2007). Parts-of-speech systems. In T. Shopen (Org.), *Language typology and syntactic description* (Vol. 1: Clause structure) (pp. 1-60) Cambridge University Press.

Swadesh, M. (1938). Nootka internal syntax. *International Journal of American Linguistics*, *9*(2-4), 77-102.

Van Eijk, J. P., & Hess, T. (1986). Noun and verb in Salish. *Lingua*, *69*, 319-331.

Wojdak, R. (2001). An argument for category neutrality? In K. Megerdoomian (Org.), *Proceedings of the 20th West Coast Conference on Formal Linguistics* (pp. 621-634). Cascadilla.

The Amazonian statue. A biography of a famous and polemic artifact from Brazil

A estátua amazônica. Biografia de um famoso e polêmico artefato vindo do Brasil

Stéphen Rostain[I] | Cristiana Barreto[II] | Caroline Hamon[I] | Magdalena Ruiz-Marmolejo[III] | André Delpuech[III]

[I]Centre national de la recherche scientifique. Paris, France

[II]Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Pará, Brasil

[III]Muséum National d'Histoire Naturelle. Paris, France

Abstract: A large stone statue was brought from the Amazon to France in 1848 by the explorer Francis de Castelnau. It depicts a being, apparently human, squatting, with his hands on his chest. Now exhibited at the *Musée du Quai Branly – Jacques Chirac*, this piece created a strong controversy since it was made public. In the mid-19th century, several Brazilian intellectuals strongly criticized the arrogant attitude of the Frenchman who had 'looted' their heritage. In reality, the reasons for this conflict are much deeper since they affect the very identity of the nation, then in formation. In any case, even a play was written to mock the explorer. This gave rise to doubts about the authenticity of the object, which has persisted to this day. The authors therefore studied the artifact to determine its cultural origin, while analyzing existing references to compare it with other pieces from the Amazon. They were thus able to validate the statue's Amerindian identity, nearly 170 years after its discovery.

Keywords: Amazon. Stone statue. Explorer. Theatre. Iconography. Museum.

Resumo: Uma grande estátua de pedra foi trazida da Amazônia para a França em 1848 pelo explorador Francis de Castelnau. A escultura representa um personagem, aparentemente humano, agachado com as mãos no peito. Agora exposta no *Musée du Quai Branly – Jacques Chirac*, esta peça gerou uma forte controvérsia desde quando foi tornada pública. Em meados do século XIX, vários intelectuais brasileiros criticaram fortemente a atitude arrogante do francês que havia 'saqueado' seu patrimônio. Na realidade, as razões deste conflito eram bem mais profundas, uma vez que afetavam a própria identidade da nação, então em formação. De qualquer forma, uma peça de teatro foi escrita para zombar o explorador. Isto deu origem a dúvidas sobre a autenticidade do objeto, que persistem até hoje. Por isso, os autores apresentam aqui um estudo do artefato para determinar sua origem cultural, analisando as referências existentes para compará-lo com outras peças da Amazônia. Assim, os autores conseguiram validar a identidade ameríndia da estátua, quase 170 anos após sua descoberta.

Palavras-chave: Amazônia. Estátua de pedra. Explorador. Teatro. Iconografia. Museu.

Rostain, S., Barreto, C., Hamon, C., Ruiz-Marmolejo, M., & Delpuech, A. (2021). The Amazonian statue. A biography of a famous and polemic artifact from Brazil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *16*(2), e20200038. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0038

Autora para correspondência: Cristiana Barreto. Museu Paraense Emílio Goeldi. Coordenação de Ciências Humanas. Av. Perimetral, 1901. Belém, PA, Brasil. CEP 66077-830 (cristianabarreto@gmail.com).

Recebido em 04/04/2020

Aprovado em 28/09/2020

Responsabilidade editorial: Lucia Hussak Van Velthem

CC BY

INTRODUCTION

"This statue is nothing but a petrified mummy"[1]
(Porto-Alegre, 1851, p. 60)

Some objects trigger the most extreme enthusiasm and resentment. The 'Amazonian statue' of Castelnau is one of them (Figure 1). Barely made public, it has generated controversial campaigns on its origin, authenticity, place of discovery, the legality of its expatriation, the true intentions of its inventor, etc. The adventures of this stone sculpture brought back from the Amazon to France more than 170 years ago are epic, multiplying the most persistent doubts and resentments among all the actors in his life. Already, the French explorers involved strongly criticized each other. Similarly, the Brazilians concerned – intellectuals, politicians, artists, and military – followed this path of protest. Once in France, it was repeatedly either honored or forgotten. One would think that at the beginning of the 21st century, it would finally enjoy a well-deserved peace of mind. No! We are still wondering about the veracity of its origin. It is now time to resolve this question.

FROM THE DARK RAINFOREST TO THE CITY OF LIGHT

During the XIXth century, the Amazon underwent the development of scientific explorations, especially by European travellers. For French explorers, the 19th century was a bit like the century of names beginning by a C: Crevaux, Coudreau, Cullère, Chaffanjon, Castelnau. The first is the barefoot explorer of French Guiana, before going half crazy on the Orinoco River from where he only brought back human skulls, before dying under the blows of the Bolivian Toba. The second was desperate to smear the reputation of the first who preceded him, while at the same time giving a scientific dimension to his exploration with geographically-military aims. The third one, a priest of a parish in the lower Amazon built up a beautiful collection of archaeological finds from the Óbidos area, which is now the pride of the Musée Dobrée in Nantes, France (Rostain, 2019). The fourth visited for three years the Orinoco basin in Venezuela. Castelnau, on the other hand, scoured South America from 1843 to 1847, collecting many local samples, but his most famous piece was undoubtedly a large stone statue.

After a short training at the National Museum of Natural History and an expedition of more than three years in North America, Count Francis de Castelnau set sail for South America in 1843 to begin an exploration in good and due form (Castelnau, 1850-1852). His steps led him from Rio de Janeiro to Lima, then to Belém do Pará. He crossed Brazil, Bolivia and Peru before moving to the Upper Brazilian Amazon, where he met several Amerindian groups (Castelnau, 1847, 1848; Bajon, 2005; Porro, 2013) (Figure 2). He travelled in very different conditions from those of a Crevaux or a Coudreau, who experienced loneliness, hunger and despair in their respective adventures. He benefited from a comfortable financial cushion provided by the French State and appreciable human support from the Brazilian army and visiting scientists.



Figure 1. Amazonian statue inventoried under the number 71.1887.160.1 at the Quai Branly – Jacques Chirac Museum. Photo: S. Rostain (2019).

[1] "Esta estátua não passa de uma múmia petrificada" (English translation from Portuguese).



Figure 2. Temple of the hats among the Carajás of the Araguaia River, Brazil. Originally, the Amazonian statue may have been planted in such ceremonial mound or ritual area of this kind. Source: Castelnau (1848, plate 9).

Among all his finds is a large stone statue. His interest in this type of sculpture awakened in Villa da Barra do Rio Negro, where "I learned from the commander that several had been unearthed and that they had curious ornaments in the form of animals and especially monkeys"[2] (Castelnau, 1850-1852, p. 113). He was then informed that "a large statue. . . . had been transported to Santarem"[3] (Castelnau, 1850-1852, p. 115). When he arrived in this town, he asked around and "finally a man told me that a stone monkey was in the courtyard of a house. He led us to the place"[4] (Castelnau, 1850-1852, p. 124). Supposedly offered by its owner, it was brought back as a trophy to France.

His fellow citizen Paul Marcoy, who was also exploring the Peru and Amazon at the same time, nevertheless told a different story of the discovery. It must be said that after befriending each other on the spot, the two men argued in Peru and became angry, each following his own path. According to Marcoy (1867, p. 158), ". . . one of the houses of the Barra kept a trachytic sandstone statue, representing a seated monkey man with half-closed eyelids and crossed arms on his chest, long in front of his threshold, to which it was used as a step"[5]. Thus, this author locates the discovery, not in Santarém, but again in Barra, *i.e.* the current city of Manaus. It provides many details – perhaps too much to be totally credible – involving Carmelites who would have kept the piece in their Mission on the Upper Rio Negro, then a Brazilian using it as ballast for his boat, which eventually ran aground at the Barra. The overly detailed explanation smacks of romantic verve. And the explorer adds, calling upon Inca and 'Indo-Mexican' art to identify its origin.

Still captivated by the legend of tropical women-warriors, Castelnau (1850-1852) presented the statue in his native country as representing one of them:

> According to the tradition of the country, she represents an Amazon, and her position could perhaps confirm this way of seeing things. Indeed, she seems to hide her udders with her hands, and she holds between her feet the emblem of the male sex[6] (Castelnau, 1850-1852, p. 125).

There was nothing like it to make the *gorges chaudes*[7] in Paris. All the elements were present to arouse the curiosity of the jet-set of the time: an expedition into the jungle, a crude statue of the first peoples, of the warring women of Amazonia, a figure of her enclosing a male sex between her legs.

[2] "J'appris du commandant qu'on en avait déterré plusieurs qui présentaient des ornements curieux ayant la forme d'animaux et surtout de singes" (English translation from French).
[3] "Une grande statue. . . . avait été transportée à Santarem" (English translation from French).
[4] "Enfin un homme me dit qu'un singe de pierre se trouvait dans la cour d'une maison. Il nous conduisit sur les lieux" (English translation from French).
[5] ". . . une des maisons de la Barre garda longtemps devant son seuil, auquel elle servait de marche, une statue en grès trachytique, représentant un homme-singe assis, aux paupières mi-closes, aux bras croisés sur le thorax" (English translation from French).
[6] "D'après la tradition du pays, elle représente une amazone, et sa position pourrait peut-être confirmer cette manière de voir. En effet, elle semble cacher ses mamelles avec ses mains, et elle tient entre les pieds l'emblème du sexe masculin" (English translation from French).
[7] A big deal (French translation from English).

The Orangerie of the Museum of Natural History in Paris proudly displayed for a few months the glorious sculpture. Then, it was exhibited in the Louvre Museum before being stored. In 1887, the statue was entrusted to the Trocadero Ethnographic Museum.

The statue slept in the storerooms for most of the 20th century. It only came twice to light for the 1928 exhibition at the Musée des Arts décoratifs (Palais du Louvre) and the 1965 exhibition at the Musée de l'Homme (Société des amis du Musée de l'Homme, 1965). In 1930, Alfred Métraux spoke briefly about it in an article describing the archaeological finds from the upper and middle Amazon, all of which are kept in the collections of the same museum: ". . . we can only define her as a squatting character, hands clasped against her chest. . . ."[8] (Métraux, 1930, p. 167). The object was again published in the 1965 catalogue of the Musée de l'Homme's Masterpieces (Heim & Millot, 1965).

Despite being occasionally exhibited, it only really came out of its anonymous confinement in the first decade of the new millennium, when André Delpuech, then chief curator of the Americas collections of the Quai Branly – Jacques Chirac Museum, began to document the piece. In 2006, it was part of the first temporary exhibition 'D'un regard, l'autre' at the museum on the Quai Branly. Thus, it was integrated into a section of pieces with a singular history with, once again, the same explanation of its unverified origin. Very quickly, a journalist published an article in a major French daily newspaper about the unusual adventure of the object (Biétry-Rivierre, 2010). It was almost a decade later, in 2019, that the strange piece was closely analyzed by the authors. The museum then decided to bring the object up to date by exhibiting it. Then, the heavy plaster base, molded around a large post several decades earlier, was broken, in order to have a complete display of the object. Today, it finally found a place of majesty in the permanent exhibition with a revised description (Figure 14).

A THEATRE PIECE FOR A STATUE

The transport of the statue to France in the 19th century and, above all, the story told by Castelnau, raised a strong controversy that culminated in a literary work. Colonel Antônio L. Monteiro Baena, a member of the Institute of History and Geography of Brazil, was the first to react. He sent an official letter to the president of the province of Para, to question Castelnau's overall observations about navigation conditions in the region, denouncing his lack of expertise on the subject and reminding the government that his country should only be explored by local researchers, who knew well the region. Indeed, Baena himself had just previously produced a long report on the advisability of establishing a navigable trade route on the Araguaia and Para Rivers. The region was experiencing commercial and agricultural success that was taking precedence over other traditional activities which were in decline due to a lack of slaves, such as gold mining and forestry. Castelnau's negative statements run counter to this project by describing inadequate local conditions, for example when it refers to the falls of Carreira grande: ". . . the terrible waterfalls to be overcome and in which so many people have died"[9] (Baena, 1847, p. 92). The Brazilian blamed the geographical inaccuracies of the Frenchman, who allegedly passed too quickly over the Araguaia, which had already been explored since 1720 by Diogo Pinto da Guaia.

The colonel was not the only one against Castelnau; a whole cabal had been established against the explorer. Many intellectuals were protesting against this dominant foreign arrogance, teaching lessons to the local, as if they knew better. It should be remembered that in the middle

[8] ". . . nous ne pouvons que la définir que comme un personnage accroupi, les mains serrées contre la poitrine. . ." (English translation from French).

[9] "Em seu relatorio escripto. . . . no qual pondéra que é respeitavel o perigo que encontra a navegação do Araguaya embaraçado por terriveis catadupas, onde tanta gente tem achado a morte" (English translation from Portuguese).

of the 19th century, the Empire of Brazil experienced a period of questioning and reconstruction in the socio-political field in particular (Rozeaux, 2016). Independence was still fresh and a series of political and economic crises were hitting the country. In the background, the consolidation of power required a detachment from colonial models and the definition of a specific Brazilian identity. Imperial France remained an admired model but, paradoxically, one tried to detach oneself from this heavy archetype of the Old World. In any case, the French stallion created controversy, which explained the rise of the protests as soon as one of them fails.

Faced with the unattainable Castelnau, Brazilians took second degree weapons to skin the indelicate. In 1848, the artist Manoel Araújo Porto-Alegre, Baron of Santo Ângelo, wrote ". . . an 'archaeological comedy', a satirical allegory that offers its readers a caricatured account of a group of French 'scientists', both ignorant and ill-intentioned, already living from the discovery of allegedly precious finds" (Poncioni, 2015, p. 76)[10]. He dedicated his literary work to the illustrious Mr. Manoel Ferreira Lagos, Vice President of the Instituto Histórico e Geográfico do Brasil and Director of the session 'Archeologia e Ethnographia Brasiliana'. This play, 'A Estatua Amasonica, Comédia archeologica' (Figure 3), was a comic satire clearly intended to discredit while ridiculing Castelnau.

The play takes place in three acts, located in Paris, in the living room of a rich French antique dealer, the Count of Sarcophagin, who has a plaster copy of the great discovery of Castelnau, a statue whose existence would brilliantly demonstrate the truth of the ancient Amazon women warriors' civilization in America. The enthusiastic Count boasted of having written a thesis that would revolutionize science in Europe, while leaving clear his hope of being accepted into the Institute:

> My memory of this wonderful artifact will revolve the whole of Germany, break more than a thousand archeological pipes, and produce in England an antiquarian irritation, make beer and grog more expensive, and put the British brain like a Watt boiler[11] (Porto-Alegre, 1851, p. 7).

In the first act, when talking to his wife, the Count declares that he believes in the theory of lost civilization:

> This statue is the relic of a great empire; it is a link in the interrupted chain of the past: it is the fragment of the bones of a giant, suffocated by a cataclysm, and buried by the most remote barbarism[12] (Porto-Alegre, 1851, p. 10).

The Countess is incredulous, but the Count despises his wife's opinions and prefers the enlightened ideas of their guests, French scholars, in order to assess the value of his theory.

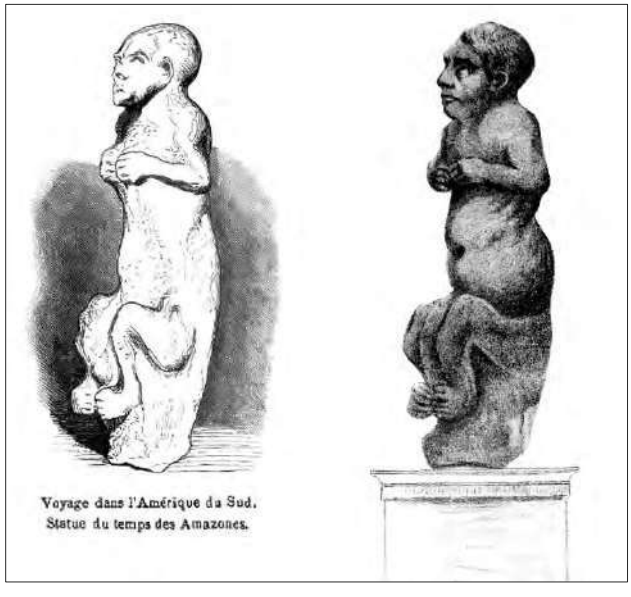


Figure 3. Amazonian statue, on the left very approximately drawn in 'The Illustration' (Joanne, 1847), which most certainly served as a model for the drawing published in the piece 'A estatua amasonica', on the right. Source: Porto-Alegre (1851, plate II).

[10] English translation from Portuguese.

[11] "A minha memoria sobre este portentoso artefacto vai revolver toda a Allemanha, quebrar mais de mil cachimbos archeologicos, e produzir na Inglaterra uma irritaçâo antiquaria, encarecer a cerveja e o grogue, e pôr o cerebro britanico como uma caldeira de Watt" (English translation from Portuguese).

[12] "Esta estatua é a reliquia de um grande imperio; é um elo da cadêa interrompida do passado: é o fragmento da ossada de um gigante, abafado por um cataclisma, e sepultado pela mais remota barbaria" (English translation from Portuguese).

The second act takes place around these characters, in the Count's archaeological cabinet, where one after the other develops the most researched theories on the origin of the statue. The Viscount of Bibletin sees in it a representation of the Phoenician god Baal. The Marquis de Barathre thinks it would be a 'degenerate dog-head', perhaps the *Anubis labrator* of Virgil, brother of Osiris. The Baron de Colombaire invited them to abandon the 'nebulous dreams' by reminding them that the statue came from America and that its skull did not have the Caucasian constitution, but rather that of the 'quadriman' class or the 'pythechio' genre. Columbaire replies that it is a gorilla, or one of the gorgonians described by Herodotus in Hammon's journeys. And the conversation continues in these high spheres of tartuffery. Finally, the enthusiasm for a spectacular discovery led them to make big plans for Brazil:

> Brazil must be ours, not as the traveler who went on a secret mission would like, but in a free way, and according to the highest theories of transcendent politics; it must belong to us, as must the whole Earth, through socialism: it is a country that is very indebted to the current situation. . . . Go. Once Brazil is acquired, then we will change the face of historical science, of politics, that world that lies petrified like a fossil[13] (Porto-Alegre, 1851, p. 34).

The third act takes place in the dining room and then in the garden, where scientists continue to chat while strutting around to display their scientific and literary erudition. They recite poems even when interrupted by a servant who gives the Count a letter and a brochure brought by someone who seemed to be a Brazilian student. The Count reads the letter and begins to tremble, then faints. The Marquis de Barathe continues to read aloud the text speaking of an article in the *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro* by see Baena (1847, p. 96), he claims that the statue transported to France by Castelnau was not made by Amerindians, but by a mason:

> It is without a doubt that the wise men bathe and flood a nation with light: but it is necessary that these wise men who visit exotic countries, in their search for truth, do not take as Ixiâo by the requested goddess their silhouette formed by the cloud, as it seems to me to have happened to Mr. Castelnau, who found at the Barra of Rio Negro do Pará, at the door of the sister of the late Joaquim Anvers da Costa Corte Real, a small and crude stone statue resembling almost a monkey, which served as stone bench, and undertook to take it to France, where it helped to give him the reputation of a curious and fine researcher. But, if in this case such precipitation had not occurred, he [Castelnau] would know that the raw artifact, which had surprised him so much to be a production of the hands of the jungle, was the work of Antônio Jacinto de Almeida, one of the masons employed in the placement of survey markers in the last demarcation expeditions, who was at the village of Ega with astronomers and geographers from the Japura River due to an outbreak of disease, and who had fun shaping the said figure on a stone he found, and from which the said Antwerp in the year 1791 brought to the Barra of the Negro River, this work without art, for which said mason did not have the same taste as the sculptor Pygmalion had for his statue of Venus[14] (Porto-Alegre, 1851, p. 82).

[13] "O Brasil deve ser nosso, não como quer o illustre viajante que foi em missão secreta, mas de uma maneira livre, e segundo as mais altas theorias da politica transcendente; elle nos deve pertencer, assim como toda a terra, por meio do socialismo: é um paiz que está muito endividado para com a actualidade. . . . Va. Adquirido o Brasil, entâo mudaremos a face da sciencia historica, da politica, esse mundo que jaz petrificado como um fóssil . . ." (English translation from Portuguese).

[14] "É sem duvida que os sabios banham e inundam de luz uma nação: porém é preciso que a esses sabios visitando terras exoticas não lhes aconteça no alcance da verdade tomar como Ixião pela requestada Deusa o seu vulto formado pela nuvem, segundo me parece haver acontecido ao Snr. Castelnau, o qual achando na barra do Rio Negro do Pará, á porta da irmã do fallecido Joaquim Anvers da Costa Côrte Real, uma pequena e bronca estatua de pedra quasi parecida a um macaco, que alli servia de poial, a julgou uma feitura gentilica, e tratou de a levar para França, onde servisse de grangear-lhe a reputação de curioso e fino pesquisador. Mas se neste caso tanta acceleração não tivesse havido, elle saberia que o tosco artefacto, que tanto o sorpreendera como producção de mãos selvaticas, era obra de Antonio Jacintho de Almeida, um dos pedreiros empregados na collocação dos marcos das ultimas demarcações, o qual achando-se na villa de Ega com os astronomos e geographos vindos do rio Japurá por causa de uma epidemia de molestias, se lembrou de divertir-se em moldar na dita figura uma pedra que alli achou, e donde o dito Anvers no anno de 1794 trouxe para o lugar da barra do Rio Negro esse trabalho sem arte, a vista do qual seguramente o mencionado pedrciro não experimentou agrado similhante ao do escultor Pygmalião com a sua estatua de Venus." (English translation from Portuguese).

The Count then declares his shame and regret at having written his long memoir, which was already in press, and wonders who would then open the doors of the Institute to him in the face of such a fiasco. The other scholars recommend him to write even more, because no one will know anything about the Brazilian publication. And, in a case like this, it is better not to weaken but to drive home. Finally, they agree not to recognize and disseminate the evidence of forgery, but, on the contrary, to affirm even higher and stronger the exceptional interest of the object.

This play thus raised lasting doubts in people's minds about the authenticity of the statue, specially about its Amerindian origin. Uncertainty has persisted since its publication until recently – when we began to study it. One of the objectives of this collective work was to definitively demonstrate the imposture or, on the contrary, the validity of the artifact. In short, was it a comedy or a tragedy?

A SINGULAR FIGURATION IN AMAZONIA

At first glance, the statue is a little banal, even coarse, the rustic genre. It is a 135 cm high stone column with a diameter varying from 42 cm at the legs at the base to 23 cm at the head, weighing 45.3 kg. Although initially thought to be made of a trachytic volcanic rock, our more recent observations suggest that behind the grey-brown patina, the rock is actually a basalt. It represents a crouching character, perhaps an animal, carved in relief. The round head shows eyes, nose and mouth partly erased by subsequent pecking. Two strange 2.5 cm diameter concavities are found on the temples. A kind of bun, today broken, has been made at the back of the head. Underneath, both arms are against the body, with hands resting upon the chest. Under an abnormally long torso, the two bent legs are joined at the knees and feet. A protuberance between the legs seems to represent a male sex. A large short tubular extension, about 7 cm high and 7.5 cm wide, continues the statue under its base, probably to plant it in the ground. Finally, it should be noted that the attachments to the bodies of the limbs, arms and legs, are represented by a ball that resembles an epiphysis.

Although it is undeniably the work of a craftsman skilled in stone carving, the sculpture is too coarse to be identified with certainty. Two questions arise immediately, before any hypothesis about its origin. The first question is the nature of the representation: is it a man or a monkey? First of all, it should be stressed that the design is clearly consistent with the Amazonian aesthetics and modes of body representation in archaeological materials (Barreto, 2014). For example, the legs bent over themselves or the ball ties of the limbs to the body are found in other Amazonian productions, such as in stone figurines and ceramic vessels. Representations of seated human bodies are frequent on ceramic funerary urns (McEwan, 2001), particularly those in the Guarita style found in the region of the ancient city of Barra, now Manaus (Figure 4). The same position of the legs bent and the attachment of the limbs to the body by forming a ball or S are typical elements of anthropomorphic urns not only in the Guarita style (Figure 5), but in the entire Polychrome Tradition of Amazonia, corresponding to the last Amerindian occupation before the European invasion (Oliveira, 2020).



Figure 4. Map of the upper Amazon locating the places and ethnic groups mentioned in the text. Drawing: Rostain (2019).



Figure 5. Funerary anthromorphic urns of Guarita culture (top: from Museu Paraense Emílio Goeldi; bottom: from Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. Photo: E. Oliveira (2018).

It seems to figure a human being, but we cannot immediately rule out the possibility that it is a monkey. The ambiguity between human and animal status is also a strong characteristic of Amazonian animistic art (Descola, 2010). Barreto (2014) has shown that most representations of bodies in ancient Amazonia, sometimes in a human-animal composite form, allude to the unstable and transformational capacities of beings in Amazonian perspectivist ways to conceive and fabricate the body (Viveiros de Castro, 1998). Furthermore, the representation of monkeys is quite common throughout the Amazonian iconographic repertoire. The squatting position, the round head and the oversized trunk are quite characteristic of the red-faced spider monkey (*Ateles paniscus*). The tail could have disappeared with the hammering of the back by the caboclos. This species is particularly represented on the Mochica culture vessels (100-700 AD) on the northern coast of Peru. The red-faced spider monkey is particularly present in the Karib universe of Guyana, notably among the Trio (Rivière, 2001) and Kachuyana, and among the Waimiri-Atroari of Amazonas State (Matarezio Filho, 2013). In addition, the two concavities are generally arranged on the temples in a similar way to those of the Amazonian statue (S. Bourget, personal communication, 15/01/2019). While these clues are by no means definitive, they still raise reasonable doubt. But what can we understand about such a 'monkey man'?

In fact, the Amazonian statue looks like nothing known on the continent. However, comparisons can be proposed, without real family resemblances being detected. No stone statues of this size are reported in the Amazon. It is true that it is a rare material, if not non-existent in the great tropical plain. Only the Andean foothills offer volcanic rock deposits worthy of the name. It is in this region of the Upper Amazon that stone figurines have been found, especially in Ecuador, but they bear little resemblance to the Barra's one (Figure 6). On the other hand, they prove that rocks are available in the upper Amazon to shape statues and support the hypothesis of a western origin of the Upper Negro figurine. In contrast to the Amazon, downstream of the river, around Óbidos, about twenty copies of small sculptures of great finesse and complex iconography have been discovered (Aires da Fonseca, 2010) (Figure 7).

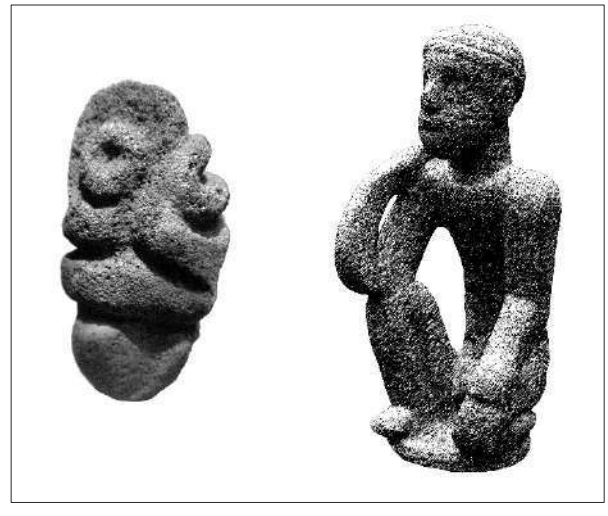


Figure 6. Figurines of polished basalt from Ecuadorian Amazon, of uncertain provenance (at the left, National Museum of Ecuador). Photo: S. Rostain (2012); at the right, surroundings of Macas, private collection. Source: Drawing S. Rostain quoted in Paymal & Sosa (1993, p. 38).



Figure 7. Polished stone sculpture for hallucinogen inhalation, from the Óbidos area, lower Amazon, Brazil. Nearly thirty of these objects have been found in this region and they are considered to be related to the practice of hallucinogenic powder taking (Dobrée Museum of Nantes). Photo: S. Rostain (2019).

Often equipped with a cavity, they are supposed to have been used during ritual hallucinogenic powder snuffing (Wassén, 1965; Zerries, 1985; Rostain, 2019). Like the Amazonian statue, they are exceptional too and without equivalent known. Several of them show a representation of a large animal holding a small being between its legs, usually looking like a human being, reminiscent of visions caused by South American psychotropic drugs (Rostain, 2012). Larger stone sculptures representing quadruped animals have also been reported by Alves and Prous (2017), but they do not exceed 32 cm long. Therefore, the large size of our statue is what makes it truly unique in the universe of Amazonian stone works.

A big question concerns the small protrusion between the legs of the statue. The idea that immediately comes to mind is male genitals. However, this supposed representation of a penis and testicles is singularly unrealistic, although it is a little disproportionate (Figure 8). On the other hand, this protuberance reminds us of the character sometimes covered or held by a large animal placed on his back, of several figurines from the lower Amazon and statues from San Augustin, Colombia. One immediately thinks in particular of the 'Obispo' statue of San Augustin. The question remains open. It leads to the problem of comparison with pre-Columbian lithic art in the Amazon.

If the figures seem very distinct, we find this theme of the character imprisoned by an animal on the outer periphery of the Amazon, over a few hundred meters high in the Colombian Andes overlooking the great Amazonian plain. There, during the first eight centuries of our era, the San Augustin culture flourished (Figure 9). The pre-Columbian San Augustin culture has left us a very large collection of megalithic monuments and funerary statues. These statues, made of blocks of tuff and volcanic stone, are up to 4 m high and sometimes weigh several tons. They protected burial chambers, monolithic sarcophagi and burial sites. This culture includes the theme of human-animal bodily transformation, with a human character dominated by a large animal behind, a theme sometimes called 'alter-ego', also associated with shamanism and the consumption of hallucinogenic plants. But this iconography, especially in the Andean context, is still poorly studied and misunderstood.

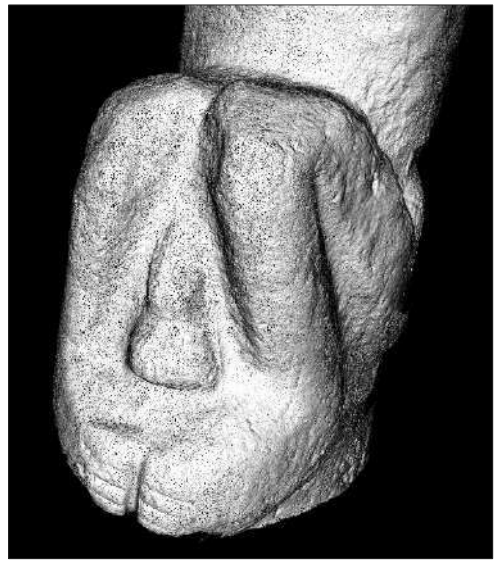


Figure 8. Protuberance between the legs of the Amazonian statue: a male sex or a small being captured? Source: Scan 3DFaro by G. Chaumet (Institut national d'histoire de l'art - INHA) (2019).



Figure 9. Statue of the site of Alto Lavapatas, Colombia, San Augustin culture. Photo: A. Delpuech (2017).

Archaeology therefore provides little data on Amerindian stone statues. However, ethnohistory reports its use (Rostain, 1994). Thus, in 1613, Yayo Indians from Bruyère Mountain, in French Guiana coast, told Robert Harcourt that Karib from the banks of the Oyapock River had a stone idol, of which he gives a precise description:

> There is an idol of stone, which they worship as their God; they have placed it in a house made on purpose for the greater honour of it, which they keep very clean and handsome. This idol is fashioned like a man sitting upon his heels, holding open his knees, and resting his elbows upon them, holding up his hands with the palms forwards, looking upwards, and gaping with his mouth wide open (Harcourt, 1926, pp. 109-110).

Statues are also mentioned on the Middle and Lower Amazon in the early 17th century archives. There, the Arawaks, Tapajos and Trombetas people worshipped wooden or stone idols, sometimes painted, and mummies, which were destroyed by the Jesuits in the 18th century (Nordenskiöld, 2017).

Finally, it is in recent ethnography that we find an object comparable to the Amazonian statue, since large wooden figurines are known in the Upper Amazon. Thus, the Conibo sculpt and paint life-size wooden human representations (Figure 10). They are used during Wake-Honeti initiation rites during which the little girls are excised (Waisbard & Waisbard, 1958). In a comparable statuary style, there are also the Witoto figurations (group formerly called Murui-Muinane) of the Putumayo River, a little further east (Figure 11). These large wooden statues, whose manufacture and use disappeared in 1928, were reportedly associated with the supposed anthropophagous rite and were obviously banned by European settlers. They are generally 70 to 80 cm high and less than 20 cm in diameter, but some were 1.4 m long and 30 cm in diameter, *i.e.* similar in size of the Castelnau statue. Collective memory indicates that ceremonies involving statues, the 'original beings', as past symbolic elements were used for pedagogical-reorganizing and conflictual-reorganizing purposes of society, while protecting society from magical nocturnal animal attacks (Yépez, 1982) or symbolizing ancestors for funerary purposes (Steward, 1948) (Figure 12). There is therefore a certain consistency between the ethnographic use of wooden statues in the Upper Amazon, the archaeological existence of large stelae in the Andean-Amazonian sites of San Augustin, the proximity of stone deposits (so rare in the Amazon) and the declared origin of the Castelnau statue.



Figure 10. Conibo girl, Peru, before her ritual excision marking her passage to adulthood, with her face painted in gold yellow clay, her hair blue and her lower lip pierced by a silver fish. She is accompanied by an anthropomorphic wooden statue. Source: Waisbard and Waisbard (1958, p. 201).

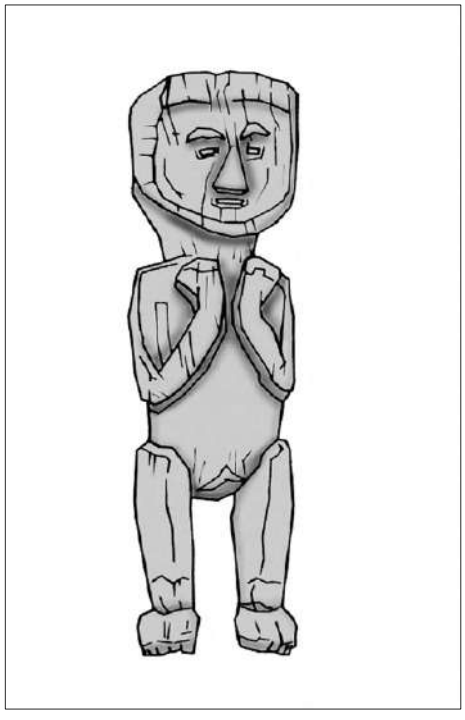


Figure 11. Large wooden Witoto statue, Upper Amazon. Source: Yépez (1982, cover).

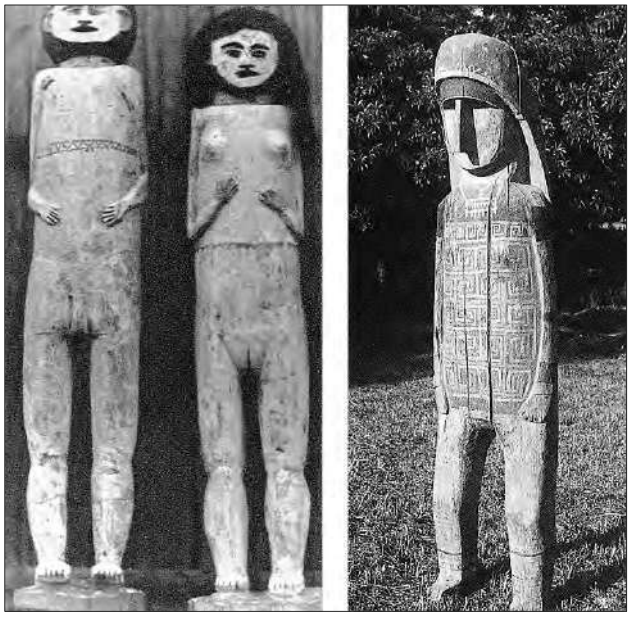


Figure 12. Couple of wooden Witoto statues, Upper Amazon. Source: Steward (1948, plate 82).

Although there are few references, some of them offer interesting avenues to shed light on the past use of the stone statue. In addition, we can try to identify the different stages that have punctuated its existence by studying its stigmas.

CLUES TO IDENTIFY A JOHN DOE STATUE

Observation of the macro traces visible on the statue allows us to account for several successive stages in its history, from its manufacture to its arrival at the Quai Branly – Jacques Chirac Museum. Despite the seemingly

untidy nature of the statue's workmanship, the general shaping seems to have been carried out by craftsmen who mastered stonework. While it is still difficult to determine with certainty the type of tool used, in stone or metal, there is no doubt that the initial sculpture of the reliefs (arms, legs, face) follows the rules generally used for the manufacture of this type of object.

The cross-referencing of several types of percussion impacts, of different colors and morphologies, refers to the different successive phases of the object's life, whose temporality remains difficult to define. Considering the percussion scars, observed by naked eye and from a 3D high-definition scan, six periods of manufacture, retouching, use and mutilation can be distinguished (Figure 13).

Phase one is the initial phase of the sculpture's shaping. While the sculpture has completely been carved and shaped by hammering, the morphology of the impacts remains however difficult to characterize due to a complete alteration of the surface.

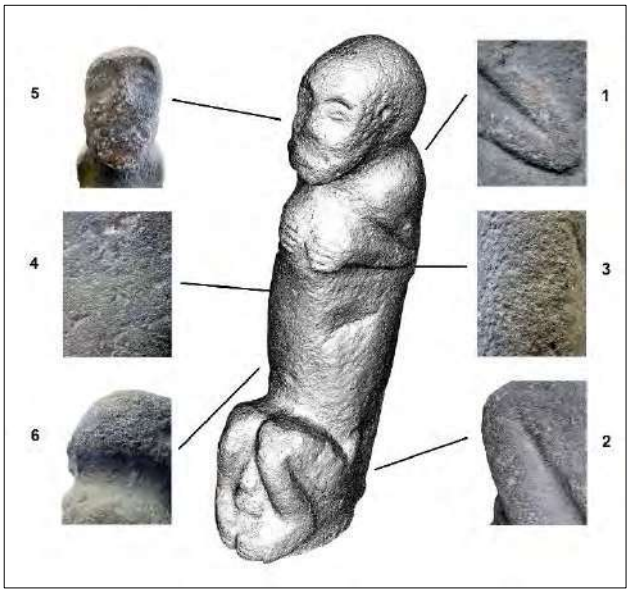


Figure 13. Traces of manufacture, use and mutilation of the Amazonian statue. Six periods of manufacture and use can be recognized on the basis of use-wear: 1. Initial phase of the sculpture's shaping. 2. Alteration resulting from the exposure. 3. Bush hammering, rectification and remodeling. 4. Levelling of the right flank. 5. Partial destroying of the surface by coarse circular impacts. 6. Recent shocks because of the transport and handling. Photos: C. Hamon; scan statue G. Chaumet (2019).

Linked to the second phase of the object's life, this alteration would result from a probable exposure of the object in an external or internal space, over a long period of at least several decades, that have partially recovered the initial manufacture traces.

The third phase is visible through the resumption of the initially hammered and then patinated surfaces. Coarse circular percussion impacts on patina large convex surface at the back of the sculpture attest to the reshaping of the back of the sculpture by coarse hammering. Their organization into aligned impact groups suggests a very regular, linear hammering. This evokes a rectification and remodeling of the initial morphology of these surfaces. Its objective remains difficult to determine, but it could correspond to a rework of the block for insertion into a frame, a wall, a corner etc.

During the fourth phase of this object life, its right flank was levelled on a regular basis. An intense smoothing of the surface, combined with numerous multidirectional striations, results from intense abrasion. Its appearance contrasts sharply with the surface aspect of the left flank. The regular levelling and visible wear on this face suggest that it may have been reused, for example as a building element.

It was during the fifth phase of the sculpture's life that many coarse circular impacts of lighter shades began and partly destroyed some of the features of the sculpture, particularly the face (especially the eyes), but also part of the hands and arms, the legs and one of the two lateral concavities located at ear level. There is no doubt that these traces were made with metal tools. It is also perhaps at this stage that the post at the back of the skull was broken.

Finally, more recent shocks certainly related to the transport and handling of the sculpture are clearly visible on all sides of the object, particularly on its ventral part. Deep furrows and impacts of various morphologies are randomly organized and intersect on these surfaces.

Four other events are out of the safe chronology, as they are hypothetical or may have occurred at any time:

- First event: it corresponds to the face of the statue that was pecked in order to erase its anatomical and personal features. This work differs from the regular hammering of its back by the size and shape of the impacts. This disfiguration could have been done by the Amerindians in order to desecrate the object or by the caboclos who later obtained it in order to eliminate its 'pagan' features.

- Second event: it is the breakage of the bun at the back of the head. The species of hook post existed, perhaps to hang collars on, was broken to leave only a small useless appendix.

The last two events are questionable since they are based on the only doubtful testimony of Marcoy (1867):

- Third event: according to the French explorer, the statue was discovered by Portuguese Carmelites on tour in the 17th century on the borders of New Granada, at the sources of the Uaupes River on the Brazilian side. They brought it back to their mission in Nossa Senhora das Caldas, on the Rio Negro, to make it an altar march. If this is true, the wear marks on the right side may correspond to the trampling of the religious sandals. Although during the 17th and 18th century the Rio Negro was occupied by many Carmelite missions, including in the Uaupés area, the historical sources do not mention a mission called 'Nossa Senhora das Caldas' (Wermers, 1965; Hoornaert, 1982) in the Brazilian territory. Humbold (1819, p. 579), however, does mention such a mission on the Spanish colony side.

- Fourth event: here again, we must be cautious about this account by the same author. More than half a century after the Carmelite mission was extinguished, a Brazilian in search of sarsaparilla found this statue half buried in the ground and used it to ballast his boat. For a long time tossed at the bottom of a hold on the Rio Negro and its tributaries, the stone came to rest one day at Barra, where it was found and used by a resident. This is where it is recovered by Castelnau. Such repeated movements would obviously have left traces on the object.

Despite the lack of solid historical information, but thanks to the reading of the traces, a plausible biography of the piece can still be reconstructed, corresponding to the historical events described in the various ancient texts on the statue.

TO BE OR NOT TO BE… A GENUINE AMERINDIAN STATUE

> "If Brazil carries out excavations, it is a civilized country"[15]
> (Dr. Fossil in the play by Porto-Alegre, 1851, p. 80).

The tragic-burlesque adventures of the Amazonian statue reflect the torments that have stirred up a crucial moment in Brazil: the birth and formation of a modern nation. Torn between a certain admiration for a country of great chronological depth and a certain rejection for an attitude felt to be paternalistic, some Brazilians are resisting. For Poncioni (2015), Franco-Brazilian relations have always been of high quality and have enjoyed mutual esteem, so the Porto-Alegre play should be seen as an allegory of the nascent Brazilian science crushed by the French influence that seems to know everything. After letters of complaint and journalistic pamphlets, humor finally becomes the sword that cuts through the Gordian knot of a post-colonial paradox. Under diplomatic pressure, the Louvre Museum even removed the statue from its prestigious exhibition. Ripped from its vegetal setting, the object loses its probably protective qualities in the Amerindian world, only to become a mere object of quarrel between 'civilized' people.

This controversy continues until recently, since the venom of doubt as to its authenticity was dispensed the day after its expatriation. Nearly 170 years later (Figure 14), it was time to settle this intellectual and, in a way, sterile conflict definitively. Thus, a group of researchers specializing in

[15] "Se o Brasil faz escavações, é um paiz civilizado" (English translation from Portuguese).

Amazonian art and archaeology, museography, the American collections of France and use-wear analysis was formed to answer the difficult question of the statue's origin and biography. The clues, although rare, all point to the authenticity of an Amerindian artifact. Whether it is use-wear and stylistic observations, or ethnographic and archaeological references, one can advance with relative certainty about its Amerindian identity. No mason, no counterfeit, but a unique testimony of a ritual universe that has now disappeared.

"The world's greatest museums contain nothing but booty"[16].



Figure 14. Installation of the statue for the permanent exhibition at *Musée du Quai Branly -Jacques Chirac*, in October 2019. Photo: P. Nuñez-Regueiro (2019).

REFERENCES

Aires da Fonseca, J. (2010). As estatuetas líticas do Baixo Amazonas. In E. Pereira & V. Guapindaia (Eds.), *Arqueologia Amazônica* (pp. 235-257). MPEG.

Alves, M., & Prous, A. (2016). Esculturas líticas inéditas da Amazônia oriental: Estatuetas de quadrúpedes e "ídolo" em forma de boto. *Arquivos do Museu de História Natural, 25*(1-2), 173-193.

Baena, A. L. M. (1847). Resposta ao Ilmo. e Exm. Sr. presidente do Pará Herculano Ferreira Penna. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, 4*(9), 83-107.

Bajon, M. P. (2005). Une expédition méconnue en Amérique du sud: La mission Castelnau 1843-1847. In Y. Laissus (Ed.), *Les naturalistes français en Amérique du Sud XVI^e^-XIX^e^ siècles* (pp. 259-268). Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

Barreto, C. (2014). Modos de figurar o corpo na Amazônia précolonial. In S. Rostain (Ed.), *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueologia Amazónica* (pp. 123–131). Instituto Francés de Estudios Andinos.

Biétry-Rivierre, É. (2010). L'idole amazonienne du quai Branly cultive son mystère. *Le Figaro*, 19 juillet, 12. https://www.lefigaro.fr/culture/2010/07/19/03004-20100719ARTFIG00508-l-idole-amazonienne-du-quai-branly-cultive-son-mystere.php

Castelnau, F. (1847). Notice sur l'expédition envoyée par le gouvernement français dans l'Amérique du Sud sous la direction de M. le comte de Castelnau. *Bulletin de la Société de géographie, 8*, 43-48.

Castelnau, F. (1848). L'Araguaia, scènes de Voyage dans l'Amérique du Sud. *Revue des Deux Mondes, 3*, 151-169.

Castelnau, F. (1850-1852). *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para, exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847*. *Histoire du voyage* (Vol. 7). Chez P. Bertrand.

Dard, F. (1996). *Les pensées de San-Antonio*. Pocket.

Descola, P. (2010). Manières de voir, manières de figurer. In Autor (Org.), *La fabrique des images: Visions du monde et formes de la représentation* (pp. 11-20). Somogy Éditions d'Art, Musée du Quai Branly.

Harcourt, R. (1926). *A voyage of discoverie to Guiana performed by Robert Harcourt in 1609*. The Hakluyt Society, LX.

[16] "Les plus grands musées du monde ne contiennent que des butins" (Dard, 1996).

Heim, R., & Millot, J. (1965). *Chefs-d'œuvre du Musée de l'homme: Exposition.* Musée de l'Homme, Caisse nationale des monuments historiques.

Hoornaert, E. (1982). As Missões Carmelitas na Amazônia (1693-1775). In Autor, *Das Reduções Latino-americanas às lutas indígenas atuais* (pp. 161-174). Brasiliense.

Humboldt, A. (1819). *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent: Fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804 par Al. De Humboldt et A. Bonpland. Avec deux atlas* (Vol. 2). Chez N. Maze.

Joanne, A. (1847). Voyage de M. de Castelnau dans l'Amérique du Sud. *L'Illustration, 239*, 59-62.

Marcoy, P. (1867). Voyage de l'Océan Pacifique à l'Océan Atlantique à travers l'Amérique du sud. 1848-1860. *Le Tour du monde, nouveau journal des voyages*.

Matarezio Filho, E. T. (2013). *Ritual e pessoa entre os Waimiri-Atroari.* Annablume.

McEwan, C. (2001). Seats of power: Axiality and access to invisible worlds. In C. McEwan, C. Barreto & E. Neves (Eds.), *Unknown Amazon: Culture in nature in ancient Brazil* (pp. 176-197). The British Museum Press.

Métraux, A. (1930). Contribution à l'étude de l'archéologie du cours supérieur et moyen de l'Amazone. *Revista del Museo de la Plata, 32*,145-185.

Nordenskiöld, E. (2017). Arqueología de la cuenca del Amazonas. In S. Rostain & B. Muriel (Eds.), *IV Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica.* Embajada de Suecia en Bolivia, Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarollo, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas, Plural Editores. [1930. *L'archéologie du bassin de l'Amazone*, Ars Americana, 1].

Oliveira, E. (2020). Corpo de barro, corpo de gente: metáforas na iconografia das urnas funerárias policromas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 15*(3), e20190108. https://doi.org/10.1590/2178-2547-bgoeldi-2019-0108

Paymal, N., & Sosa, C. (Eds.). (1993). *Amazon worlds: Peoples and cultures of Ecuador's Amazon region*. Sinchi Sacha Foundation.

Poncioni, C. (2015). A estátua amazônica: "Uma comédia arqueológica", de Araújo Porto-Alegre. *Brasil/Brazil, 28*(51), 66-84.

Porro, A. (2013). Índios e brancos do rio Amazonas em 1847: Páginas de Castelnau inéditas em português, traduzidas e anotadas. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (56), 281-308.

Porto-Alegre, M. A. (1851). *A estatua amasonica, comedia archeologica*. Typographia de Francisco de Paula Brito. [Bibliotheca Guanabarense].

Rivière, P. (2001). A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. *Mana*, *7*(1), 31-53. https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000100003

Rostain, S. (1994). *L'occupation amérindienne ancienne du littoral de Guyane* (No. 129). Éditions de l'ORSTOM.

Rostain, S. (2012). *Islands in the rainforest: landscape management in pre-Columbian Amazonia* (New Frontiers in Historical Ecology). Left Coast Press.

Rostain, S. (Ed.). (2019). *Stupéfiante Amazonie.* Éditions du Grand Patrimoine de Loire-Atlantique.

Rozeaux, S. (2016). Do mito à realidade: A expedição científica de Castelnau, a estátua amazônica de Araújo Porto Alegre e os primórdios da história pátria no Brasil império. *História e Cultura, 5*(2), 161-182. http://doi.org/10.18223/hiscult.v5i2.1920

Société des amis du Musée de l'Homme (1965). *Chefs d'œuvres du musée de l'Homme, catalogue d'exposition*. Éditions Caisse nationale des monuments historiques.

Steward, J. H. (Ed.). (1948). *Handbook of south American Indians: The tropical forest tribes* (Vol. 3). Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute, 4*(3), 469-488. https://doi.org/10.2307/3034157

Waisbard, S., & Waisbard, R. (1958). *Mirages et Indiens de la selva*. Éditions René Julliard.

Wassén, S. H. (1965). *The use of some specific kinds of South American Indian snuff and related paraphernalia* (Etnologiska Studier, No. 28). Etnografiska Museet.

Wermers, M. M. (1965). *O estabelecimento das Missões Carmelitanas no Rio Negro e nos Solimões (1695-1711)*. Gráfica de Coimbra.

Yépez, B. (1982). *La estatuaria Murui-Muinane: Simbolismo de la gente "Huitoto" de la Amazonía colombiana*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.

Zerries, O. (1985). Morteros para Paricá, tabletas para aspirar y banco zoomorfos: Una contribución al problema de las relaciones culturales entre los Andes y el Amazonas en el período formativo. *Indiana, 10*, 421-442. https://doi.org/10.18441/ind.v10i0.421-441

AUTHORS' CONTRIBUTION

S. Rostain contributed conceptualization, data curation, formal analysis, investigation, project administration, and writing (original draft, review & editing); C. Barreto contributed data curation, formal analysis, investigation, and writing (original draft, review & editing); C. Hamon contributed data curation, formal analysis, investigation, methodology, and writing (original draft, review & editing); M. Ruiz-Marmolejo contributed data curation, investigation, and writing (original draft, review & editing); and A. Delpuech contributed conceptualization, data curation, formal analysis, investigation, and writing (original draft, review & editing).

Caminhos sinuosos até o Nordeste indígena: William Hohenthal Jr., antropólogo norte-americano na década de 1950

Sinuous paths to the indigenous Northeast region of Brazil: William Hohenthal Jr., a North-American anthropologist in the 50s

Cyril Menta

Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne. Université Paris Nanterre. Nanterre, França

Resumo: Este artigo é uma contribuição à história da etnologia e à antropologia do conhecimento. Ele analisa parte da trajetória biográfica do antropólogo norte-americano William D. Hohenthal Jr., interessando-se particularmente pelas circunstâncias que levaram este autor a realizar uma pesquisa empírica junto aos povos indígenas do Nordeste do Brasil, na década de 1950. Hohenthal Jr. foi um pioneiro: até então, pouco se sabia sobre esses povos e era comumente aceito que não existiam mais índios nessa região. Ele publicou dados históricos e etnográficos essenciais para gerações de pesquisadores e para os povos de hoje. Uma análise sobre a troca de cartas entre William Hohenthal Jr. e Robert Lowie, principalmente, nos ajuda a entender a elaboração de seu projeto de pesquisa, sob vários pontos de vista inédito. Isso nos permite considerar tal pesquisa realizada sob o ângulo de uma construção minuciosa, de um projeto inovador que foi necessário defender. Hohenthal Jr. preparou essa pesquisa no Nordeste a partir de 1945, passou por mal-entendidos com Lowie, enfrentou a falta de conhecimentos de Wagley na atribuição de uma bolsa, entre muitas outras peripécias.

Palavras-chave: História da etnologia. William Hohenthal Jr. Nordeste do Brasil. Povos indígenas.

Abstract: This paper is a contribution to the history of ethnology and the anthropology of knowledge. It analyzes a part of the biographic itinerary of the North American anthropologist William D. Hohenthal Jr. and is particularly focused on the circumstances that entailed him to carry out empirical researches among indigenous peoples in the Northeast region of Brazil in the 50s. Hohenthal Jr. was a pioneer: until then, little was known about these peoples and it was commonly assumed that there was no more indigenous in this region. He published historical and ethnographical data that still essentials for researchers and indigenous peoples. An analysis of the correspondence exchanges between, principally, William Hohenthal Jr. and Robert Lowie helps us to understand the elaboration of a research proposal in many ways unprecedented. It allows us to consider Hohenthal Jr.'s work from the angle of its meticulous construction, as groundbreaking proposal that it was necessary to defend. Hohenthal Jr. prepared his fieldwork in the Northeast region of Brazil since 1945, passed on misunderstandings with Lowie, faced the lack of knowledge of Wagley during the attribution of a fellowship, among other incidents.

Keywords: History of ethnology. William Hohenthal Jr. Northeast region of Brazil. Indigenous peoples.

Menta, C. (2021). Caminhos sinuosos até o Nordeste indígena: William Hohenthal Jr., antropólogo norte-americano na década de 1950. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *16*(2), e20190142. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0142

Autor para correspondência: Cyril Menta. Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne. Université Paris Nanterre. Nanterre, França (cyril.menta00@gmail.com).

Recebido em 29/11/2019
Aprovado em 15/11/2020
Responsabilidade editorial: Jorge Eremites de Oliveira

CC BY

INTRODUÇÃO

Os antropólogos interessados pelos povos indígenas do Nordeste do Brasil nas últimas décadas citam quase sistematicamente os textos de William Hohenthal Jr. Esse norte-americano foi um verdadeiro pioneiro, do ponto de vista etnográfico: ele foi um dos primeiros a realizar um trabalho empírico, ou melhor, trabalhos empíricos[1] com grupos indígenas nesta região. Os dados etnográficos, arquivísticos e arqueológicos que produziu tornaram-se referências muitas vezes fundamentais. Descobri o trabalho deste autor durante a escrita da minha dissertação de mestrado sobre os indígenas Pankararé do estado da Bahia (Menta, 2010). Hohenthal Jr. foi o primeiro antropólogo a mencionar a presença desse grupo e os laços que os unem aos Pankararu do estado de Pernambuco (Hohenthal Jr., 1960a).

É igualmente impossível não o mencionar em muitos outros contextos etnográficos. A primeira publicação de Hohenthal Jr. sobre o Nordeste indígena versa especificamente sobre a presença missionária no vale do rio São Francisco (Hohenthal Jr., 1952). Nesse texto, o autor analisa o conflito, opondo missionários e a família d'Ávila, grande família de posseiros e pioneiros que possuía terras imensas, divididas entre Sergipe, Alagoas, Pernambuco e Bahia. Trata-se de um artigo histórico, publicado na França, que mostra todo potencial de pesquisas no Nordeste. Ele publicou, dois anos depois, um texto histórico e etnográfico sobre os Shucurú (Hohenthal Jr., 1954), no qual citou arquivos do século XVI, apresentando elementos de prova da presença dos Xukuru nas terras que habitam. Essa publicação foi utilizada tanto por antropólogos, em trabalhos científicos, como para o processo de demarcação territorial (Mikaluk, 2016). Na sua publicação de 1960 (Hohenthal Jr., 1960a), aborda 43 grupos, extintos ou não, do médio e baixo São Francisco. Ele descreveu brevemente cada um desses grupos, oferecendo informações históricas que encontrou em suas pesquisas de arquivos, além de dados etnográficos por ele obtidos. Esse texto é muito útil para antropólogos, historiadores e povos indígenas. Enfim, no mesmo ano e na mesma revista, publicou um texto em inglês no qual descreveu, de uma maneira mais elíptica, a situação dos povos indígenas do Nordeste desde a chegada dos europeus (Hohenthal Jr., 1960b). Seus trabalhos são fundamentais para a geração atual de pesquisadores: ele desbravou o campo, escrevendo sobre povos cuja existência não era conhecida e apresentando dados históricos únicos.

Era raro, nessa época, que os grupos do Nordeste tivessem sua identidade indígena oficializada. Igualmente raros foram os antropólogos interessados em pesquisar essas populações (Pacheco de Oliveira, 1998). Por que e como Hohenthal Jr. decidiu realizar sua pesquisa no Nordeste do Brasil e, além disso, junto a grupos indígenas? Quais foram os dados provenientes para sua escolha? Quais etapas foram necessárias? Graças a quais elementos o autor teve a certeza para a realização de uma pesquisa empírica de qualidade?

Este artigo é uma contribuição à metodologia, à história da etnologia e à antropologia do conhecimento. Trata-se de uma parte da jornada biográfica[2] de Hohenthal Jr. Não é um olhar para sua produção científica, nem mesmo um ensaio biográfico que tenderia à exaustão. Estou interessado em como ele construiu seu objeto de estudo e o caminho pelo qual ele passou antes de chegar

[1] O que chamei em outro lugar, sobre minha própria experiência, de 'multietnografia' (Menta, 2020a). Isso difere de uma etnografia multissituada, na medida em que consiste em realizar várias etnografias com vários grupos, e não etnografias diferentes de um mesmo grupo espalhado geograficamente.

[2] Joyce e Gillespie (2015) trazem uma crítica interessante ao tema da 'vida dos objetos', introduzindo a noção de 'itinerário' ou 'jornada biográfica'. O pesquisador tem a oportunidade de escolher um espaço e um momento específico desta biografia. Repito esta observação aqui, aplicando-a a este autor norte-americano: não discutirei a vida de William Hohenthal Jr., mas uma parte específica dela.

aos índios Fulni-ô, em 1951[3]. Interesso-me também pela atuação que teve entre esses povos, na sua presença sensível no campo. Meu pressuposto é de que sua jornada até chegar ao Nordeste foi particularmente longa devido às muitas armadilhas encontradas, mas também à originalidade pretendida, o que teve influência sobre seu modo de ser, uma vez no campo. Para demonstrar isso, analiso arquivos presentes na Biblioteca Bancroft, da Universidade da Califórnia, Berkeley, os quais consistem principalmente em trocas de correspondências entre 1945 e 1953.

INTRODUÇÃO NA ANTROPOLOGIA E PRESENÇA NO BRASIL

William Hohenthal Jr. nasceu em 1919 em Corning, Califórnia. Filho de uma família militar suíço-alemã, ele passou sua juventude entre as Filipinas e os Estados Unidos. Segundo Karen Bruhns (1999), que escreveu um obituário sobre ele, sua introdução na antropologia veio após um encontro com grupos indígenas nas Filipinas (onde ficou entre 1929 e 1932). Quando ele tinha quinze anos, seu pai foi transferido para o Brasil (de 1934 a 1936). Ele estudou e aprendeu a dominar o idioma português.

Entre 1941 e 1947, Hohenthal Jr. esteve envolvido no exército norte-americano. Ele, então, passou vários anos no Brasil e foi forçado, após obter seu mestrado, em 1941, a fazer uma pausa nos seus estudos. Foi durante sua residência no Brasil que começaram as trocas de correspondências que hoje se encontram disponíveis na Biblioteca Bancroft, em Berkeley. Em 1945, ele averiguou e questionou Robert Lowie[4] sobre a possibilidade de fazer um doutorado em Berkeley, sob sua orientação, a partir de dados brasileiros. Ele queria aproveitar ao máximo seu conhecimento do país, do idioma e a sua presença no Brasil para criar uma rede de contatos. Acima de tudo, queria ter certeza da viabilidade de um projeto como esse.

O principal contato de Lowie no Brasil era Curt Nimuendajú, antropólogo brasileiro de origem alemã. Esses dois pesquisadores nunca se encontraram[5], mas eles mantiveram contato por cartas. Em uma carta datada de 25 de outubro de 1945, uma das primeiras disponíveis na Biblioteca Bancroft, Hohenthal Jr. pedia a Lowie que escrevesse uma carta de recomendação no propósito de conhecer Nimuendajú. A ideia de poder pesquisar no Brasil era, sem dúvida, o cerne de seus pensamentos.

Na mesma carta, Hohenthal Jr. explicava que estava partindo para o Rio de Janeiro, como membro da *Joint American-Brazilian Comission*. Uma vez lá, ele se desesperou para conhecer Nimuendajú pessoalmente. Este último vivia no Pará, enquanto Hohenthal Jr. estava instalado no Sudeste (Hohenthal Jr., 1946, Janeiro 21). Ele esperava voltar para a universidade e iniciar um doutorado ao retornar aos Estados Unidos, previsto para 1947. Na carta, Hohenthal Jr. perguntava a Lowie sobre o futuro da antropologia na América do Sul. É neste contato que ele evoca explicitamente pela primeira vez com Lowie a possibilidade de uma pesquisa de campo no Brasil:

---

[3] Hohenthal Jr. concluiu seu doutorado em antropologia na Universidade da Califórnia, Berkeley, em 1951. Logo depois, viajou para o Nordeste do Brasil. Ele já conhecia o Brasil – mas não o Nordeste – e tinha residido no país algumas vezes: a primeira vez, entre 1934 e 1936, quando seu pai trabalhava para o exército norte-americano e a segunda vez, entre os anos de 1941 e 1947, quando ele mesmo se engajou no exército. Hohenthal Jr. era casado com uma brasileira e tinha um perfeito domínio da língua.

[4] Robert Lowie (1883-1957) era professor da Universidade da Califórnia, Berkeley. Ele foi um dos grandes antropólogos interessados na causa indígena, sendo um dos primeiros antropólogos norte-americanos (era de origem austríaca) a introduzir temas indígenas sul-americanos na literatura norte-americana.

[5] Eles trabalharam oficialmente juntos de 1935 a 1942, através de financiamento do Instituto de Ciências Sociais da Universidade da Califórnia, Berkeley. Lowie frequentemente insistia para que as instituições norte-americanas financiassem as pesquisas de campo de Nimuendajú, como a Fundação Rockfeller em 1942. Ele também tentou várias vezes levar Nimuendajú para os Estados Unidos, sem sucesso (Faulhaber, 2012).

> What is the future of South American Anthropology in general, specifically, let's say archeology and ethnology in Brazil? I've been collecting some very interesting works (all in Portuguese) on those two subjects. . . . With my knowledge of the country, its language, and the many contacts that I have here, I should think that Brazil would be a good field for me to specialize in. Also, this is a virgin territory in regards anthropology in general (Hohenthal Jr., 1946, Janeiro 21).

Ele pedia a opinião de Lowie, expressando a importância de tais reflexões: a possibilidade de realizar um doutorado em Berkeley sob sua orientação e a partir de dados brasileiros constituiria um "turning point in [his] life" (Hohenthal Jr., 1946, Janeiro 21). Dois dias depois, ele escreveu novamente para Lowie. O intervalo das trocas de correspondências entre eles geralmente era longo, o que nos faz pensar que havia uma certa urgência nessa carta. De fato, Hohenthal Jr. tinha uma triste notícia para anunciar:

> I stated in my last letter that I had not yet met Nimuendajú. Today, in a casual conversation with a Brazilian infantry captain who just arrived from the North, the subject of anthropology came up. This officer gave me the startling news that Kurt Nimuendajú died while on a field trip in the State of Maranhão some six weeks ago.
> I questioned this officer very closely and he swore that it was the "famous foreign ethnologist with the rare name, the Indian name, who married an Indian and who lived with the Indians many years, and who could be found, while in civilization, at the Museo Belém do Pará".
> It seems that he died of some as yet undetermined cause, and was not killed by violence (Hohenthal Jr., 1946, Janeiro 23).

Hohenthal Jr. lamentou anteriormente não poder encontrar Nimuendajú por causa da distância que os separava. Dois dias depois, ele soube de sua morte e teve que avisar Lowie. Isso também teve o efeito de atrasar o progresso da elaboração de seu projeto pessoal. Hohenthal Jr. realmente contava com Nimuendajú para direcioná-lo a um campo e introduzi-lo ao ambiente. Lowie respondeu às duas cartas em uma só, em 1º de fevereiro, na qual, entre outras coisas, ele incentivava Hohenthal Jr. a continuar seus estudos e a trabalhar no Brasil. Assim, a partir de janeiro de 1946 e após reflexões e algumas trocas com Lowie, Hohenthal Jr. foi apoiado em sua escolha do Brasil como país para a realização de seu trabalho de campo. Agora, devia refinar as buscas, encontrando, por exemplo, um contato confiável capaz de substituir Nimuendajú.

PRIMEIRAS PALAVRAS SOBRE O NORDESTE DO BRASIL E SUAS "VERY LITTLE KNOWN TRIBES"

Em 25 de abril de 1946, Hohenthal Jr. renovou o contato com Lowie. Ele voltaria ao Brasil em pouco tempo. Seu objetivo era aproveitar a oportunidade para iniciar a aprendizagem da língua alemã (uma língua importante para o doutorado) e continuar suas leituras antropológicas. Lowie o incentivava a continuar seus estudos com a condição de que ele cumprisse suas obrigações governamentais.

Ele, então, forneceu informações que seriam um ponto-chave para as futuras pesquisas de Hohenthal Jr. Desejando não apenas encorajá-lo, mas também apoiá-lo em seus esforços, ele o direcionou para outro antropólogo brasileiro:

> I wonder whether you will have a chance to visit Belem. If so, you might make the acquaintance of the Director, whose name is, I think, Estevas de Oliveira [sic]. I gathered from what the late Nimendajú wrote me that this man has some good observational material about very little known tribes, such as the Fulnio, but is timid about publication. Perhaps you could induce him to publish, or to let you have the material for translation (Hohenthal Jr., 1946, Abril 25).

Como 'órfão' de Nimuendajú, Lowie incentivou Hohenthal Jr. a contatar seu sucessor no Museu Goeldi, Carlos Estevão de Oliveira. Não há menção ao Nordeste do Brasil, mas sim as "very little known tribes", como os Fulni-ô, com quem o antropólogo havia realizado pesquisas na década de 1920 (Oliveira, 1942). O desejo de Lowie era de que Hohenthal Jr. entrasse em contato com este pesquisador. Ele não o conhecia pessoalmente, assim como Nimuendajú, mas apreciava seus escritos (que citou em parte, como em seu artigo publicado em *Handbook of South American Indians* - HSAI, sobre os

Pankararu – Lowie, 1946) e tinha ouvido muitos elogios de Nimuendajú[6] sobre sua escrita. Estevão de Oliveira poderia se revelar um contato importante no Brasil, tanto para Hohenthal Jr. como para ele mesmo.

Carlos Estevão de Oliveira nasceu em Recife, no Nordeste do Brasil. Ele foi jornalista de formação, assim como seu pai e seu irmão (Cunha, 1989). Esse fato certamente ajuda a explicar a 'timidez' em relação à publicação em que Estevão de Oliveira parece demonstrar, mencionada por Lowie. Se ele nunca havia o conhecido pessoalmente, nem nunca haviam se correspondido, Lowie o conhecia por nome pelo menos desde 1936. Em 6 de fevereiro deste ano, Nimuendajú enviou uma carta a Lowie, na qual ele falava de Estevão de Oliveira e de sua falta de confiança no tocante à relação que mantinha com seus dados:

> [Dr. Carlos Estevão] é tão pouco etnólogo profissional como eu, mas trata-se do único brasileiro que trabalha séria e objetivamente nesse campo [do Nordeste do Brasil]. Fala muito ao seu favor que ele, que entre todos os patrícios é o que possui os conhecimentos etnográficos mais amplos, ainda não publicou quase nada justamente porque ele reconhece que não domina totalmente a matéria (Nimuendajú, 2000, p. 354).

Não sabemos qual era a natureza do questionamento de Lowie, mas é certo que esses elogios de Nimuendajú foram ouvidos. Essa 'timidez' também seria importante para que Hohenthal Jr. entrasse em contato com Estevão de Oliveira sobre essas "very little known tribes".

A AMBIVALÊNCIA DAS "VERY LITTLE KNOWN TRIBES"

Lowie não abordou em sua carta nenhuma das características culturais, sociais e históricas dos índios com quem Estevão de Oliveira trabalhava. Ele mencionou apenas um aspecto: são "very little known tribes". Ele citou os Fulni-ô como exemplo, mas sabia que o antropólogo brasileiro já havia trabalhado com outros grupos indígenas, dos quais ele era, em alguns casos, o único a possuir dados empíricos.

Com Alfredo Dâmaso, Estevão de Oliveira contribuiu muito para a formalização da identidade dos índios Fulni-ô (Arruti, 2013). Para isso, realizou pesquisas arqueológicas e etnográficas e divulgou os resultados obtidos. O contexto particular do Nordeste do Brasil é, certamente, um segundo argumento para explicar a 'timidez', em termos de publicações, de Estevão de Oliveira. Os grupos da região há muito tempo eram vistos pejorativamente como caboclos, e não como índios. Estevão de Oliveira passou pouco tempo no campo, a fim de estabelecer rapidamente uma estratégia de reconhecimento étnico do grupo. Não dominar totalmente os dados, para usar a expressão de Nimuendajú, também pode ser entendido como não ter dados suficientes para explicar o que teria o mérito de ser.

O trabalho de Arruti (2013) nos ajuda a melhor entender as pesquisas e a metodologia de Carlos Estevão de Oliveira. Este último chegou aos Pankararu pela primeira vez em 1935 para pesquisas preliminares. No ano seguinte, ele retornou e iniciou uma série de transformações culturais para garantir que a organização social Pankararu correspondesse ao que ele acreditava serem as expectativas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão governamental encarregado da supervisão de grupos indígenas e processos de oficialização identitária. Em um texto publicado em 1942, Estevão de Oliveira apresentou a possibilidade de uma grande área cultural no Nordeste do Brasil (Oliveira, 1942). Ele estabeleceu uma comparação analítica entre os dados obtidos junto aos Fulni-ô e os dos Pankararu. Por exemplo, os terreiros rituais dos Pankararu eram numerosos e espalhados; esse grupo não tinha agenciamentos social e ritual evidentes. Ao contrário, os Fulni-ô apresentavam uma organização em duas metades exogâmicas, central para os planos social e

[6] Dessa forma, o leitor pode apreciar as trocas de cartas entre Nimuendajú e Estevão de Oliveira, compiladas em um livro intitulado "Cartas do sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira" (Nimuendajú, 2000).

ritual. As disparidades culturais observadas seriam, segundo o autor, o resultado de perdas devido aos contatos. Assim, essas transformações culturais dos Pankararu também visavam a uma aproximação cultural com os Fulni-ô.

Por que Lowie chamava de "very little known tribes" os grupos com quais Estevão de Oliveira trabalhava? Vemos aqui pelo menos duas explicações. A primeira é que eles eram, de fato, "little known", pouco conhecidos, no verdadeiro sentido da expressão que ele usava por uma questão de objetividade. Poucas pesquisas tinham sido feitas sobre grupos indígenas no Nordeste do Brasil e, de fato, poucos dados foram publicados sobre eles, e poucas imagens foram divulgadas. Hildebrando de Menezes (1935), Estevão Pinto (1938) e Carlos Estevão de Oliveira (1942), por exemplo, são os poucos antropólogos (ou jornalistas) que obtiveram dados dos Pankararu e os publicaram. Em 1938, Mário de Andrade também passou alguns dias junto a essa etnia, com a Missão de Pesquisas Folclóricas. Se ele registrou rituais (em áudio e vídeo), não publicou nada sobre essa experiência (Albuquerque, 2014). Para os Fulni-ô, as pesquisas e as publicações foram um pouco mais numerosas.

No entanto, esses trabalhos não chegaram aos Estados Unidos, principalmente porque os pesquisadores raramente liam em português[7]. O primeiro volume de HSAI, focado nas 'tribos marginais', foi publicado em 1946. Robert Lowie estava no comando da última seção, dedicada aos 'Índios do Leste do Brasil'. Ele escreveu a introdução e alguns artigos. João Pacheco de Oliveira (1998) observa que a seção dedicada aos grupos indígenas do Nordeste estava organizada em artigos curtos, para os quais existiam mais fontes históricas do que fontes etnográficas. Segundo esse autor, essas populações são, então, descritas pelo que supostamente foram, e não pelo que são. Para o pequeno artigo sobre os Pankararu, apenas duas referências foram usadas por Lowie – a de Alencastre (1857) e a de Estevão (Estevão Pinto, 1938).

Poucos conhecimentos, tanto históricos quanto antropológicos, estão, de fato, disponíveis sobre os índios do Nordeste brasileiro. Por exemplo, a família linguística à qual eles pertencem é fonte de debate. Lowie explicava que os Pankararu são "sometimes classed as of the Cariri family, but at the present stage of knowledge it should be regarded as isolated" (Lowie, 1946, p. 561). Para os Fulni-ô, Métraux (1946, p. 571) explicava que "Pompeu Sobrinho (1935) analysed the few existing documents on their language – the Iatê – and concluded that Fulnio is an isolated tongue with no relationship to Cariri, with which it has been erroneously identified". No entanto, sabemos hoje, e graças a algumas pesquisas realizadas posteriormente, que o Yathê falado pelos Fulni-ô pertence ao tronco linguístico Macro-Jê.

O artigo sobre os Teremembê, escrito por Métraux (1946), é composto por duas partes: história e cultura. É importante observar que a segunda parte também foi redigida no passado, demonstrando, assim, que nenhum conhecimento recente estava disponível. Ele citou dois trabalhos novos, Pinto (1935) e Studart Filho (1931), mas nenhum deles baseado em pesquisa empírica.

Mas, se essas "very little known tribes" são mais conhecidas pelo que foram, elas representam um tipo de vazio informativo sobre o que são. A pesquisa empírica torna-se necessária para preencher essa lacuna etnográfica.

[7] Em uma carta datada de 25 de outubro de 1945, Hohenthal Jr. explicava a Lowie que estava ciente dos problemas de comunicação que encontrava ao lidar com um 'antropólogo brasileiro'. Isso foi confirmado por Lowie. Esse problema se devia, em especial, à proibição do uso do idioma alemão pelas autoridades brasileiras e à necessidade decorrente do uso de outro idioma. A resposta de Lowie indicava que ele não conhecia o português: ". . . the Brazilian authorities would not permit us to use German, consequently he wrote in Portuguese and I answer in English. This was harder on me than on him, for he had read a considerable amount of professional anthropological literature in English, whereas I have to painfully dig out meanings from a Portuguese dictionary, and, as you know, there is no good Portuguese-English dictionary. . ." (Lowie, 1945, Outubro 30). A proibição do uso da língua alemã no Brasil em 1945 obrigou Nimuendajú a escrever suas cartas em português, que Lowie teve grande dificuldade de entender.

Na verdade, podemos imaginar que Lowie usasse essa expressão "little known tribes" estrategicamente. Tornava-se possível aproximar, em termos culturais, grupos indígenas do Nordeste do Brasil de grupos de outras regiões. As "little known tribes" atraíram antropólogos, muito mais do que os grupos 'aculturados' do Nordeste. Ao contrário dos índios da Amazônia, os grupos do Nordeste eram pouco conhecidos não porque viviam isolados, mas por excesso de contatos. Os coletivos indígenas então qualificados como "little known" eram numerosos. Referindo-se novamente ao HSAI, dois artigos ostentam essa qualificação em seu título: "Little-known tribes of the lower Amazon" (Nimuendajú, 1948a) e "Little-known tribes of the lower Tocantins river region" (Nimuendajú, 1948b). Qualificar de "little known tribes" os grupos com os quais Estevão de Oliveira trabalhou permitia, simultaneamente, atestar sua presença enquanto esses grupos, na maioria das vezes, não eram pensados como índios e considerar uma pesquisa em muitos pontos inédita.

Essa expressão também possibilitava valorizar o pesquisador. Hohenthal Jr. tinha quase certeza de possuir algum tipo de exclusividade etnográfica[8]. Também combinava aventura e descoberta. Assim, as "little known tribes" atraíam o pesquisador, tornando ao mesmo tempo seu trabalho mais difícil e mais lento, devido à falta de conhecimento prévio.

Na conclusão de seu artigo sobre o trabalho de Hohenthal Jr., Grünewald e Palitot (2011) evocam a importância da pesquisa deste estudioso para os índios: ele teria "os tirado da invisibilidade" (Grünewald & Palitot, 2011, p. 569). Apesar de sua descrição metodológica como uma 'salvage ethnology' (utilizando também a expressão de Métraux em "archeology of the mind"), a ideia geral de sua etnografia não era 'salvar' ou escrever sobre elementos culturais sobreviventes, mas descobrir o mundo indígena com uma preocupação pormenorizada, presente no vale do São Francisco, preenchendo a lacuna etnográfica existente. Nesse sentido, seu artigo resultante dessa experiência, intitulado "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco" (Hohenthal Jr., 1960a), pode ser percebido como um *Handbook* centrado nos grupos indígenas dessa região. Ele foi projetado de maneira semelhante: reuniu informações sobre as '43 tribos' que estavam ou estão próximas ao rio São Francisco. Tratava-se de preencher uma lacuna etnográfica. Hohenthal Jr. teve a oportunidade de descobrir grupos até então desconhecidos. Ele utilizava tanto as referências históricas sobre grupos presentes e extintos, como dados etnográficos obtidos em primeira mão. A partir dessa afirmação de Lowie, Hohenthal Jr. parecia ter decidido que trabalharia no Nordeste do Brasil.

AMBIÇÕES INCONSISTENTES: A URGÊNCIA DE LOWIE E A INDISPONIBILIDADE IMEDIATA DE HOHENTHAL JR.

Em 11 de janeiro de 1947, Hohenthal Jr. informou a Lowie que retornaria ao Brasil a partir do mês de abril. Ele escreveu a Estevão de Oliveira sugerindo que publicasse seus dados sobre o Fulni-ô. Como explicara ao próprio Lowie, lhe disse: "Recently I wrote Dr Estevão de Oliveira at Belem do Para regarding your suggestion as to publication of material in his possession on little known tribes such as the Fulnio" (Hohenthal Jr., 1947, Janeiro 11). O fato de ele citar unicamente os Fulni-ô, como Lowie fizera, sugere que ele ainda não conhecia seu trabalho, nem mesmo os nomes dos grupos com os quais havia trabalhado. Ele propunha estabelecer contato entre os dois homens, assim que a resposta chegasse e se Estevão de Oliveira fosse uma boa pessoa.

Alguns dias depois, Lowie respondeu a carta. Esta resposta constitui a origem do que senti como uma tensão, devido a um mal-entendido.

[8] Hohenthal Jr. continua sendo, até hoje, um dos relativamente poucos antropólogos norte-americanos que trabalharam com índios do Nordeste do Brasil.

> As regards to Fulnio, what I would really like best would be to have someone trained in our field techniques going in there and doing as good job as is still possible. Obviously this would have to be done with the consent of Dr. Estevão de Oliveira (Lowie, 1947, Janeiro 20).

Mais informações sobre o Fulni-ô foram entregues nesta carta: eles estavam à beira da extinção. Lowie explicava que seria interessante que algum pesquisador fosse para lá o mais rápido possível. O mal-entendido repousava sobre a identidade desse pesquisador que Lowie queria enviar para o Nordeste do Brasil. Certamente ele pensou em Hohenthal Jr., como explicou depois. A questão é que Hohenthal Jr. interpretou de maneira diferente.

De fato, Hohenthal Jr. forneceu a Lowie explicações sobre as medidas a serem tomadas para enviar um pesquisador. O estilo é mais direto do que o habitual, mais frio e menos pessoal. Hohenthal Jr. certamente imaginou que ele próprio poderia fazer a pesquisa. Ele era, então, confrontado com a urgência emitida por Lowie, devido à situação em que os Fulni-ô se encontravam. Hohenthal Jr. ainda estava no Exército americano e não pôde o deixar imediatamente

> I suggest that the best way to get your man here is to seize the bull by the horn: write directly to Rondon himself at the Conselho and explain the problem.
> Then work toward getting your man down here may be started from both sides, the Brazilian and the American through the State Department (Hohenthal Jr., 1947, Fevereiro 28).

Ele, então, fez uma série de perguntas a Lowie, em um tom que poderia parecer irônico, relacionado ao trabalho de campo e, mais especificamente, ao uso do idioma para as conversas e a coleta de dados. É particularmente nesta passagem que se percebe o aborrecimento de Hohenthal Jr.:

> I'm rather curious as to how a field ethnologist gets his information other than that afforded by direct observation; does one need a Portuguese-English interpreter, and a Portuguese and Gê or Tupi interpreter, plus a Tupi-Gê (or whatever dialect is under study), or how is this done? I'm really serious about this, because I pride myself on my Portuguese and Spanish, + I'm married to a Brazilian so that I fancy I know tolerably good Portuguese (Hohenthal Jr., 1947, Fevereiro 28).

Lowie pareceu perceber essa ligeira agressividade. Ele continuou dizendo que esperava que o próprio Hohenthal Jr. considerasse essa pesquisa e começasse a preparar o campo:

> I am afraid I did not make myself altogether clear. My hope was that somehow you might pave the way for some field work among such people as the Fulnio, whom Oliveira made a beginning with. I understand, of course, that you are committed to other things at present, but I thought discussing the matter with Oliveira would perhaps make it easier for you in the future (Lowie, 1947, Março 13).

As coisas ainda não estavam claras para Hohenthal Jr. Ele certamente pensava que Lowie queria enviar outra pessoa e que todas as suas perguntas e encorajamento na busca por informações preliminares foram destinadas apenas a enviar alguém rapidamente. Assim, ele explicava em sua resposta de 30 de março de 1947 que faria todo o possível para preparar o campo para um antropólogo da Universidade da Califórnia, Berkeley, que estivesse com interesse de vir para o Nordeste do Brasil.

Ele acrescentou que ainda não havia recebido resposta de Carlos Estevão de Oliveira. Na correspondência seguinte, insistiu e anexou uma carta do general Rondon. Não sabemos se conseguiu uma resposta ou mesmo se os dois homens finalmente se reuniram.

Mais tarde, naquele ano, Hohenthal Jr. explicou a Lowie que ele havia conhecido recentemente vários membros do SPI. Entre eles, estavam o general Rondon e o Dr. Serpa. Este último também informou que ele contratou um francês, Dr. Boudin, da Universidade de Paris, para realizar pesquisas com índios no Nordeste do Brasil. Max Boudin era linguista e trabalhou com os Fulni-ô (Boudin, 1949).

> Since my arrival I have met T. Dale Stewart of the Smithsonian, and we've had a few talks together about Brazilian anthropology. . .
> Before I left Rio, the director of the Indian Service, Dr. Modesto de Donatini, the director of the Research Branch of the SPI, Dr. Serpa, and General Rondon, as well, assured me that American field researchers would be most welcome in Brazil, but that the SPI could not aid financially during the year 1947; perhaps in 1948 the Brazilian Government will be in a position to help defray the expenses of an investigator sent from California. As you

> know, this financial question was not at any time mentioned by me; it was a complete surprise that the Brazilian was willing to go so far and as to help financially our field technicians. As a matter of interests, Dr. Serpa has engaged a Frenchman by name of Boudin, from the Univ. of Paris, to work over the Northeastern tribe which you expressed interest in, as you will remember, in your letters to me. Actually, they prefer to have Americans. Wagley made a good name for himself here, and I think the American reputation is good (Hohenthal Jr., 1947, Junho 26).

Hohenthal Jr. buscou informações com os seus contatos sobre a possibilidade de realizar pesquisas no Nordeste do Brasil. Só então ele soube que Max Boudin acabara de ser contratado pelo SPI para trabalhar com os Fulni-ô.

Após essa data, infelizmente não temos mais nenhuma correspondência. Hohenthal Jr. retornou a Berkeley e iniciou seu doutorado. Ele, então, executou uma pesquisa empírica na Baixa Califórnia, região onde, entre 1938 e 1941, havia realizado investigações preliminares. Defendeu uma tese em 1951, intitulada "The concept of cultural marginality and native agriculture in South America", na qual questionou a ideia de 'marginalidade', então contígua às populações indígenas (Hohenthal Jr., 1951).

DAS DIFICULDADES NA OBTENÇÃO DE UMA BOLSA DE ESTUDOS

Pouco antes de concluir o doutorado, Hohenthal Jr. enviou um pedido de bolsa de pós-doutorado ao *Social Science Research Council* (SSRC), com projeto intitulado "Ethnographic survey of the Rio São Francisco valley". Depois de tantos anos esperando, coletando informações e dados, ele agora podia fazer essa pesquisa no Nordeste do Brasil e, mais especificamente, no vale do São Francisco. É interessante concentrar-se nessa região em particular: os Fulni-ô não estavam lá, pois viviam mais ao norte; os dados coletados sugeriam uma impressionante concentração de grupos, tanto no passado quanto no presente.

Ele foi informado do resultado em 19 de abril de 1951, em uma carta de Joseph B. Casagrande, membro do Comitê do SSRC:

> I am happy to report that the Committee on Area Research Training fellowships has provisionally voted to award you for 12 months, beginning June, 1951 . . . . This award is conditional pending approval by Dr. Charles Wagley, a member of the Committee . . .
> The stipend offered is less than the amount you requested in your application. The Committee was unwilling to provide for your wife's travel, which accounts for the greater portion of the reduction . . . (Casagrande, 1951, Abril 19).

Se a resposta fosse positiva, os documentos ainda deveriam ser aprovados por Charles Wagley, antropólogo e membro do comitê científico da bolsa de pesquisa. Este último, logo após a carta de Casagrande, expressou dúvidas pessoais quanto à possibilidade de realizar um projeto destinado a produzir pesquisas empíricas entre povos indígenas do Nordeste do Brasil. Não temos a carta que ele enviou. Aparentemente, ele a enviou diretamente para Lowie. No entanto, temos a resposta de John Rowe, arqueólogo e antropólogo, membro do Departamento de Antropologia de Berkeley. O motivo pelo qual ele respondeu a Wagley parece ser a proximidade que os unia. De fato, ele iniciou sua carta com "Dear Chuck", apelido afetuoso que contraria a formalidade usual das cartas institucionais, ainda mais em relação a um contato com um membro do comitê científico do SSRC e do Departamento de Antropologia da Universidade de Columbia. Se não temos a carta de Wagley, a resposta de Rowe nos fornece informações importantes sobre seu conteúdo. Isso parece ser indicativo do que mencionamos anteriormente, a saber, a falta de conhecimento disponível sobre os grupos indígenas do Nordeste do Brasil. Apresento aqui a carta quase completa, pois está repleta de informações sobre o contexto da antropologia norte-americana deste período:

> In a recent letter, Lowie passed on to us your suggestion that Hohenthal should have an alternative plan for the Brazilian field work for which he put in an application to the SSRC, and I want to write to explain the situation to you because Hohenthal is now absent in Lower California on a field trip.
> As I understand it, you were concerned lest Hohenthal arrive in northeastern Brazil and find that all the Indian culture he proposes to survey are too broken down for investigation. I think we have enough information on the

> subject here in the department files to justify my assurance to you that there is no danger of such an eventuality. Hohenthal is not expecting to find untouched aboriginal cultures, and all he needs is an urance that at least one of the groups he will visit has maintained a degree of cultural distinction from the Neo-brazilian population and is functioning as a community.
> This assurance is to hand in the form of a manuscript on the Fulnió language by Max H. Boudin, of which we have a copy. Boudin's field work was done in 1947 at the Posts Indígena General Dantas Barreto, Águas Belas, Pernambuco. He describes a community of 1.256 Fulnió Indians divided into five clans who, in spite of missionary pressure, still maintain a large part of, perhaps all, of their pagan religion. Boudin gives enough text material on Fulnió culture waiting for somebody to collect it.
> I feel reasonably confident, on the basis of references in Nimuendaju's correspondence, that the situation of a number of the other groups listed by Hohenthal is equally promising; but even if none of the others worked out, there is still plenty of material for a first-class field study in Águas Belas.
> I would be very happy to receive any suggestions you have that might be of assistance to Hohenthal's project; as one of its sponsors, I am more or less holding the fort for him while he is in Mexico (Rowe, 1951, Abril 25).

Assim, parece explicitamente que Charles Wagley duvidava da presença de grupos indígenas no Nordeste do Brasil. Ele até aconselhou Hohenthal Jr. a ter um plano B, para não perder tempo. Rowe, para tentar convencê-lo, citou o trabalho de Boudin sobre o Fulni-ô. Ele mencionou um manuscrito que o Departamento de Berkeley possuía, no qual o autor parecia destacar o caráter indígena do grupo em questão. Rowe também informou que os grupos indígenas dessa região eram certamente bem diferentes daqueles que o próprio Wagley encontrou na Amazônia, e que Hohenthal Jr. estava bem ciente disso.

Também apreendemos na carta escrita por Casagrande que a remuneração obtida por Hohenthal Jr. para sua bolsa de estudos é de menor valor do que o que ele pediu: o comitê não pôde financiar a viagem de sua esposa. Diante dessa notícia, percebida como uma injustiça, alguns membros do Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, Berkeley, quiseram responder. Assim, em 15 de maio de 1951, E. W. Gifford, professor de antropologia e então diretor do Museu de Antropologia, escreveu a Casagrande:

> The matter that I am adversely criticizing is the cutting of Dr. Hohenthal's grant for Brazilian field work to $4300 from a requested $5100, which had been asked because Mrs Hohenthal was to accompany her husband.
> My opinion, from long experience, is that a wife on an anthropological expedition is a decided asset. This is especially true of ethnological field trips. The presence of the anthropologist's wife, and perhaps children, establish his good reputation with the people, whereas a lone man anthropologist may be suspect. . . . .
> If SSRC can make an additional $800 grant to Dr. Hohenthal, I am sure it will be well invested (Gifford, 1951, Maio 15).

Este aumento não pôde ser concedido, o que não impediu William Hohenthal Jr. de partir com sua esposa. Sabemos disso pela carta escrita em 9 de setembro de 1951, para Gifford, que começa da seguinte maneira: "This being a rather calm Sunday I determined to write you a brief letter to acquaint you with what Auta and I are doing here. . ." (Hohenhtal Jr., 1951, Setembro 9).

Antes que Hohenthal Jr. partisse, e depois de receber sua bolsa, T. D. McCown escreveu para o reitor, A. R. Davis, pedindo que Hohenthal Jr. se tornasse pesquisador associado do departamento, sem nenhum custo ou salário:

> Dr. Hohenthal has been awarded a post-doctoral fellowship by the Social Science Research Council to undertake anthropological investigations in Brazil. Hohenthal is one of the ablest scholars we have recently earned the PhD in anthropology in this Department, and we are of the unanimous opinion that what is in effect an honorary Research Assistantship would bring scholarly rewards and distinction to the University through his holding it (McCown, n.d.).

Hohenthal Jr. viajou para o Brasil com sua esposa em junho de 1951. Eles passaram seis semanas no Rio de Janeiro, coletando dados de vários arquivos na cidade, bem como livros nas bibliotecas, com vistas à sua partida para o Nordeste. Passaram três dias em São Paulo, onde Hohenthal Jr. conheceu "Dr. Herbert Baldus of the Museu Paulista, an old friend of Curt Nimuendajú", que teve a gentileza de lhe enviar algumas cartas deste último em que ele fala dos índios do Nordeste do Brasil (Hohenthal Jr., 1951, Setembro 9).

Eles partiram para Recife no dia 9 de agosto, onde Hohenthal Jr. realizou uma pesquisa de arquivo. "So far, my efforts have proved fruitful, and I've got together some interesting historical and contemporary data which undoubtedly will serve me well in my fieldwork" (Hohenthal Jr., 1951, Setembro 9). Ele estava se preparando para ir a Garanhuns por cerca de dez dias e depois seguir até Águas Belas, cidade dos Fulni-ô. "From that place, I plan to make a general survey of the region, checking other nearby tribes such as the Pancarú, Xucurú, Xocó and Natú, according to the plan I submitted the SSRC when I applied for the fellowship" (Hohenthal Jr., 1951, Setembro 9).

HOHENTHAL JR. JUNTO AOS FULNI-Ô, VISTO POR MÉTRAUX

Enquanto Hohenthal Jr. estava em Recife, sabemos que Alfred Métraux, que trabalhava na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), estava prestes a passar um tempo no Brasil. Em 14 de setembro, Lowie escreveu:

> . . . it is extremely gratifying to learn that you are headed to Brazil. Hohenthal, as you may know, is there now, able at last to realize his ambition to do field work in the country in which he had his early schooling. The Fulnio ought to prove an interesting group (Lowie, 1951, Setembro 14).

Assim, Métraux tomou conhecimento das atividades planejadas por Hohenthal Jr. junto aos Fulni-ô. Ele passou alguns dias em sua companhia durante o mês de dezembro de 1951.

A partir desse encontro, dessa experiência e de pesquisas bibliográficas, ele publicou, em 1952, o artigo intitulado "Recherches sur les Indiens Fulniô de l'État de Pernambuco" (Métraux, 1952), no qual mencionou brevemente o fato de ter sido o anfitrião de Hohenthal Jr.

Poucos dias depois de deixar os Fulni-ô, Métraux deu notícias a Lowie sobre essa breve estada com Hohenthal Jr., elogiando a forma pela qual ele realizava sua pesquisa empírica:

> I am sure that the news that last week I was among the Fulnio must has come as a surprise to you! I took advantage of my stay in Recife to spend about a week in the "*posto indígena*" of Aguas Belas, where I had the pleasure of meeting Dr. Hohenthal and his very charming Brazilian wife. I spent very pleasant days in this rather forbidding region and I gave myself the illusion of doing some field-work. Dr. Hohenthal and myself could transcribe the creation myth of the Fulni-ô and ascertain that they have sibs with animal names grouped in two moieties, sun and moon.
> I was very well impressed by Dr. Hohenthal, who not only works with great energy, but also shows a patience which is endless. The Fulnio are difficult Indians and it is hard to uncover what is left of their ancient culture. Hohenthal has already collected a surprisingly large amount of information. He is certainly well fitted for this kind of work. In fact, he is so well fitted that I strongly suggested him that he should apply for a renewal of his fellowship, so as to be able to study the other Indian groups of the same region, the Potiguara, the Pancararu and the mysterious "Kariri" whom I visited last year in the sertao of Bahia. To my surprise, I learned that there was afairly [sic.] large group of Tupinamba still living in their reservation in the same region. All these Pernambuco Indians are so acculturated and so little is left of their former culture that I do not think it worth while to send another anthropologist from the States to study them. Moreover, I doubt that there are many anthropologists who are so modest and patient to accept this hard job of digging out bits of culture from uncertain memories. On behalf of Brazilian anthropology, I would like to request your support if Hohenthal were to ask for renewal or extension of his fellowship (Métraux, 1951, Dezembro 20).

Métraux passou vários dias com Hohenthal Jr. junto aos Fulni-ô e pôde perceber as qualidades deste último enquanto etnógrafo, a ponto de aconselhá-lo a solicitar uma extensão de sua bolsa de pesquisa. Ele parecia muito interessado nos dados que Hohenthal Jr. poderia coletar, especialmente junto aos Kariri, os quais ele conheceu pessoalmente. Ele pedia a Lowie para apoiar Hohenthal Jr. em uma solicitação para estender sua bolsa de estudos.

AS LEMBRANÇAS PANKARARU DE WILLIAM HOHENTHAL JR.

Depois de alguns meses junto aos Fulni-ô, Hohenthal Jr. viajou pelo sertão para conhecer outros grupos indígenas. Lourenço, seu guia Fulni-ô, o acompanhou. Ele visitou os Pankararu, Sucurú, Cambioá, Huamué ou Umã, Trucá e

Wakona, do estado de Pernambuco; os Shocó, de Alagoas; os Natu, de Sergipe; os Pancararé e os Tushá, da Bahia.

Ligado à produção científica de Hohenthal Jr., meu interesse neste pesquisador também é pessoal, focado na figura sensível deste antropólogo, sobre a qualidade de sua experiência etnográfica e o testemunho de Métraux, que a descreveu como exemplar. Depois de pesquisar junto aos Pankararé, pesquisei junto aos Pankararu. William Hohenthal Jr. ficou lá por algumas semanas, em 1952. As histórias de sua presença ainda estão vivas nas lembranças de algumas famílias pankararu. Não sei se é raro conseguir informações sobre a presença de um antropólogo no campo, proveniente dos próprios pesquisados. O fato é que o ponto de vista indígena, as memórias que alguns índios guardam de Hohenthal Jr. e a maneira como eles falam sobre isso nos permitem responder a questionamentos de ordem metodológica e possibilitam guiar nossa própria presença no local. Seguramente, é nessa perspectiva que algumas histórias, positivas e negativas, me foram narradas. As que dizem respeito a William Hohenthal Jr. pertencem inequivocamente à primeira categoria.

É sobretudo concedido a Hohenthal Jr. um lugar central na história coletiva pankararu: "Na época, as aldeias do Nordeste estavam extintas. Alguns antropólogos vieram, Carlos Estevão [de Oliveira], Dr. William [Hohenthal Jr.]. Quando chegaram, provaram que havia lembranças de índios aqui" (José Auto, cacique pankararu, comunicação pessoal, 20 jan. 2015). Os grupos regionais eram, de fato, constantemente depreciados. Hohenthal Jr. aparece como um cientista que permitiu que os Pankararu fossem reconhecidos como índios por suas pesquisas antropológicas e arqueológicas. Esta é uma avaliação unânime.

Importante para apreensões externas, é igualmente relevante para as relações internas. Suas presença e ações são ativadas e usadas nas discussões como verdades históricas e culturais. Por exemplo, Hohenthal Jr. conheceu Narciso Pedro, pai de José Auto e então cacique pankararu. Ele o deixou como lembrança um cartão de visita pessoal, da Universidade da Califórnia, Berkeley, com a dedicatória: "Para meu amigo Narciso, cacique pankararu". Este cartão de visita agora desfruta do *status* de evidência histórica para demonstrar a autoridade da família. Muitos caciques surgiram recentemente no cenário político pankararu, mas nenhum possui qualquer documento demonstrando a antiga autoridade política da família.

Grünewald e Palitot (2011) questionam sobre a inserção de Hohenthal Jr. nas aldeias indígenas que ele visitou e, principalmente, quanto à possibilidade de ele ter assistido e participado de alguns rituais. Temos, para o caso pankararu, algumas possíveis respostas, fornecidas por José Auto:

> [Esses antropólogos] perceberam que havia índios aqui. . . o Dr. William veio com uma missão: ele queria saber das coisas que ainda não aconteceram. Ele sabia muitas coisas, mas isso ele aprendeu com os Pankararu através da bebida *jurema*. Ele conhecia meu pai, Narciso Pedro, e eles prepararam a *jurema* para ele, no *poró*. Ele foi sem camisa, como todos os homens que estavam lá, e eles beberam a *jurema*. Então ele disse: "Muito bem, agora eu sei que há índios aqui" (José Auto, cacique pankararu, comunicação pessoal, 25 jan. 2015).

A *jurema* é uma bebida ritual psicotrópica, preparada a partir da raiz da juremeira (*Acacia jurema* M. ou *Mimosa nigra*). Alguns anos antes de Hohenthal Jr., foi Carlos Estevão de Oliveira quem conseguiu adentrar ao *poró*, beber a *jurema* e imortalizar esse momento[9] (Menta, 2020b). O acesso aos rituais domésticos ainda hoje é permitido pelos Pankararu, embora de forma restrita. Nenhuma gravação, áudio ou visual, pode ser feita. O ritual em que a *jurema* é ingerida é praticado no 'salão dos Homens'[10], uma sala adjacente ao terreiro de dança, na qual as máscaras rituais, *praiá*, são preservadas, ou no *poró*. O acesso a este espaço é reservado aos homens indígenas,

[9] Algumas fotografias podem ser vistas em Athias & Pankararu (2016).

[10] O 'salão dos Homens' não tem esse nome porque é reservado somente aos homens. 'Homem' é sinônimo de encantado, entidades invisíveis pankararu. São verdadeiros agentes sociais, e o uso da letra maiúscula serve para diferenciá-los de outros agentes.

e mais particularmente aos dançarinos, para que vistam suas máscaras anonimamente. A identidade humana sob a máscara deve permanecer em segredo. Hohenthal Jr., em 1952, teve acesso à *jurema* e ao *poró* – o que responde parcialmente à pergunta de Grünewald e Palitot (2011) quanto à sua inserção ritual.

Outro elemento nos permite desenvolver uma resposta nessa direção. Junto aos Pankararu, as 'sementes-mestres' são pequenas pedras, evocações metonímicas de entidades invisíveis e da relação pessoal mantida entre uma pessoa e uma entidade. Elas são conservadas dentro do 'salão dos Homens', em uma pequena bolsa, para que o especialista ritual encarregado do local possa prestar os cuidados necessários. Elas são frequentemente consideradas parte do segredo de uma família e são mantidas a salvo dos olhos curiosos. Pertencem a uma entidade invisível que, através do envio de uma 'semente-mestre', mostra seu desejo em se relacionar com um indivíduo (Menta, 2020c). Fui um dia para conhecer uma 'semente-mestre', na companhia de José Auto. Depois de uma estada em Paris, eu retornei com um cachimbo e o presenteei. Ele se emocionou, pois a semelhança deste com uma das 'sementes-mestres' de seu salão era, segundo ele, impressionante e nada comum. Ele, então, quis me mostrar, para que eu compartilhasse parte dos meus sentimentos. Ele me disse:

> Muitas pessoas na aldeia pensam que se trata de um segredo, mas não é verdade. A prova é que você não é o primeiro a ver essa 'semente-mestre'. Antes de você, eu a mostrei a um promotor público, porque era necessário provar a ele que estamos fazendo as coisas por um bom motivo[11]. Antes dele, meu pai havia mostrado ao Dr. William. Então, se ele a tinha mostrado, nós também podemos. O Dr. William ficou muito impressionado com a 'semente-mestre' e queria levá-la para a Califórnia. Ele pediu permissão. Minha avó, Maria Pedro, respondeu: "Doutor, eu daria a você com muito prazer, mas ela voltará porque pertence a esse lugar". Ele foi embora e, três dias depois, a 'semente-mestre' estava de volta, estava de volta ao salão (José Auto, cacique pankararu, comunicação pessoal, 14 mar. 2015).

William Hohenthal Jr., de acordo com as histórias sobre ele obtidas junto aos Pankararu, pertence positivamente à história coletiva, bem como a algumas histórias de família.

UM RETORNO DESEJADO AO CAMPO

Em 28 de abril de 1952, Casagrande agradeceu a Hohenthal Jr. por seu terceiro relatório e o parabenizou pela quantidade de novos dados que ele trouxe: "I am impressed by the amount of new information you are unearthing on your survey – certainly enough for several lifetimes of intensive work" (Casagrande, 1952, Abril 28). Na mesma carta, ele informou a Hohenthal Jr. que o SSRC era incapaz de financiar uma extensão de sua bolsa de estudos. Ele mencionava a falta de recursos financeiros e o grande número de solicitações. No entanto, William Hohenthal Jr., ciente do trabalho que ainda precisava ser realizado na região, queria partir o mais rápido possível. Assim, ele confiava ao jornal local Gazette CA, em um artigo publicado em 26 de agosto de 1952 (McKnight, 1952, Agosto 26), que desejava retornar junto aos índios do Nordeste do Brasil nos próximos dois anos (Figura 1).

É certamente por esse motivo que, como Estevão de Oliveira, atrasou a publicação dos dados que estavam em seu poder. Ele queria arrecadar mais recursos financeiros para voltar para o Nordeste do Brasil. Ao retornar aos Estados Unidos, Hohenthal Jr. começou a escrever um manuscrito sobre os Shucurús. Ele o enviou a Rowe e depois a Lowie, para obter um retorno crítico e, assim, publicá-lo (Hohenthal Jr., 1954). Depois das observações críticas sobre este manuscrito, Lowie o encorajou a escrever um artigo sobre os Fulni-ô.

Em 1952, o Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de São Francisco, Califórnia, começou a procurar por um professor. Em janeiro de 1953, quando o processo já estava em andamento e o perfil de Hohenthal Jr. era considerado, Lowie escreveu para Donald Castelberry para apoiar seu ex-aluno:

[11] Através desta formulação, José Auto desejava explicar que as relações com o mundo invisível são reais e que definem muitas partes da vida ritual e social pankararu.



Figura 1. William D. Hohenthal Jr. junto à sua esposa, retornando do Nordeste do Brasil. Foto: Gazette CA, 26 ago. 1952. ©Bancroft Library, University of California, Berkeley.

> . . . it gives me pleasure to say that Dr. Hohenthal has proved his outstanding worth both as a research man and as a teaching assistant in our Department. . . . He has a pleasant personality and has always within my experience proved absolutely trustworthy in every respect. I can confidently recommend him for any position, feeling sure that he will acquit himself more than creditably (Lowie, 1953, Janeiro 22).

Hohenthal Jr. ingressou na universidade em 1953. Foi professor quando ocorreram grandes greves na universidade, em 1960. Em seguida, lecionou no Brasil e depois na Universidade do Alasca. Ele retornou à Universidade do Estado de São Francisco, Califórnia, em 1970 e lá permaneceu até o final de sua carreira. Ele nunca teve a oportunidade de retornar ao campo.

CONCLUSÃO

Em 1951, quando o antropólogo norte-americano William D. Hohenthal Jr. viajava pela primeira vez para o Nordeste do Brasil, tendo como objetivo a realização de pesquisas científicas com grupos indígenas, os conhecimentos e dados anteriormente coletados eram ínfimos. A própria indigeneidade desses grupos era frequentemente questionada. Por que e como, então, este autor tomou essa decisão? Ele foi um verdadeiro pioneiro. Interessei-me pela maneira como ele elaborou seu objeto de pesquisa, conseguiu viajar e completou sua etnografia. Este artigo é uma contribuição à história da etnologia pelo ângulo de uma parte do percurso biográfico de Hohenthal Jr. Foi necessário reconstruir uma parte da vida dele a partir de correspondências trocadas entre 1945 e 1953.

Hohenthal Jr. já tinha conhecimento do Brasil: passou dois anos no país quando era adolescente, e seis trabalhando para o Exército norte-americano. Foi durante essa segunda temporada, entre 1941 e 1947, que começou a imaginar a possibilidade de realizar pesquisas antropológicas no Brasil. Iniciou conversas a esse respeito com Robert Lowie em 1945. A relação mantida entre Lowie e Hohenthal Jr. foi fundamental para Hohenthal Jr. e seu trabalho. Lowie o incentivava a encontrar Curt Nimuendajú, seu principal contato no Brasil. Infelizmente, ele faleceu antes que esse encontro se tornasse possível. Seu sucessor, à época na direção do Museu Goeldi, Carlos Estevão de Oliveira, foi, então, designado por Lowie como um possível contato de referência. Lowie tinha conhecimento de seu trabalho sobre povos do Nordeste do Brasil, que ele designava em carta a Hohenthal Jr. como "very little known tribes", o que atiçou a sua curiosidade.

Portanto, o caminho até o Nordeste indígena foi longo. Hohenthal Jr. voltou para os Estados Unidos em 1947 e iniciou pesquisas para seu doutorado na Califórnia. Defendeu sua tese em 1951. Ele apresentou um pedido de bolsa de pós-doutorado nesse mesmo ano; cena de novas peripécias: Charles Wagley, membro do comitê científico da bolsa de pesquisa, duvidou da presença de povos indígenas no Nordeste do Brasil e o aconselhou a ter um plano B. Todas as correspondências analisadas no artigo são reveladoras do contexto científico dos anos 1950. Wagley era especialista sobre a Amazônia e, apesar de os

Fulni-ô e os Pankararu já terem sua identidade indígena oficialmente formalizada, poucas informações sobre essa indigeneidade tinham sido divulgadas, menos ainda nos Estados Unidos.

Em agosto de 1951, Hohenthal Jr. pôde finalmente viajar para o Nordeste do Brasil. Depois de umas semanas em Recife, direcionou-se para a aldeia Fulni-ô, na qual permaneceu por três meses, durante os quais teve a oportunidade de encontrar Alfred Métraux. Depois, foi para outras aldeias da região, entre as quais a aldeia Pankararu, onde deixou lembranças vivas.

De volta aos Estados Unidos em 1952, ele desejava prorrogar sua bolsa de pesquisa para passar mais um ano junto aos povos indígenas do Nordeste do Brasil. Isso nunca se tornou possível, e Hohenthal Jr. ingressou à Universidade Estadual de San Francisco em 1953.

Um conjunto de correspondências trocadas entre 1945 e 1953 me permitiram traçar esse itinerário e destacar os caminhos que levaram Hohenthal Jr. ao Nordeste do Brasil. Ao fazer isso, esta pesquisa reflete novos objetos e questionamentos inéditos na encruzilhada de uma antropologia dos saberes e de uma história da disciplina.

AGRADECIMENTOS

A pesquisa que originou este artigo foi realizada durante o pós-doutorado na Universidade da Califórnia, Berkeley. Eu agradeço calorosamente à Fundação Fyssen, pela bolsa de estudos, e a William F. Hanks, por sua hospitalidade e apoio. Agradeço também a *Bancroft Library* pela disponibilidade. Uma versão anterior do presente texto foi lida, corrigida e questionada por Jaqueline Souza, que agradeço pelo apoio.

REFERÊNCIAS

Albuquerque, M. A. S. (2014). O praiá pankararu: objeto-fetiche modernista. *PROA Revista de Antropologia e Arte*, *1*(5), 1-16. https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2334

Alencastre, J. M. P. (1857). Memória. *Revista do Instituto de Historia e Geografia do Brasil*, *20*, 5-164.

Arruti, J. M. (2013). "La reproduction interdite": dispositifs de nomination, réflexivité et médiations anthropologiques parmi les peuples indiens du Nordeste brésilien. *Dilemmes Anthropologiques*, *4*, 57-77. https://doi.org/10.4000/bresils.240

Athias, R., & Pankararu, S. (2016). As forças encantadas: dança e ritual entre os Pankararu. *Imagem & Palavras*. http://renatoathias.blogspot.com/2016/06/

Boudin, M. H. (1949). Aspectos da vida tribal dos índios Fulniô. *Cultura*, *1*(3), 47-76.

Bruhns, K. O. (1999). William Dalton Hohenthal Jr. *Anthropology Newsletter*, Death Notices, 21-22.

Casagrande, J. B. (1951, Abril 19). *Carta a William Hohenthal Jr.* Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Casagrande, J. B. (1952, Abril 28). *Carta a William Hohenthal Jr*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Cunha, O. R. (1989). Carlos Estevão de Oliveira (1880-1946). In O. R. Cunha, *Talento e atitude: estudos biográficos do Museu Emílio Goeldi I* (pp. 103-121). Museu Paraense Emílio Goeldi.

Faulhaber, P. (2012). The production of the handbook of south american indians vol. 3 (1936-1948). *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, *9*(1), 84-111. https://doi.org/10.1590/S1809-43412012000100003

Gifford, E. W. (1951, Maio 15). *Carta a Joseph B. Casagrande*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Grünewald, R. A., & Palitot, E. M. (2011). Etnografia de salvamento: Hohenthal Jr. no Nordeste do Brasil. In J. Pacheco de Oliveira (Org.), *A presença indígena no nordeste* (pp. 547-575). Contra Capa.

Hohenthal Jr., W. D. (1946, Janeiro 21). *Carta a Robert Lowie*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Hohenthal Jr., W. D. (1946, Janeiro 23). *Carta a Robert Lowie*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Hohenthal Jr., W. D. (1946, Abril 25). *Carta a Robert Lowie*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Hohenthal Jr, W. D. (1947, Janeiro 11). *Carta a Robert Lowie*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Hohenthal Jr., W. D. (1947, Fevereiro 28). *Carta a Robert Lowie*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Hohenthal Jr., W. D. (1947, Junho 26). *Carta a Robert Lowie.* Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Hohenthal Jr., W. D. (1951, Setembro 9). *Carta a Edward W. Gifford.* Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Hohenthal Jr., W. D. (1951). *The concept of cultural marginality and native agriculture in South America* [Tese Doutorado, University of California].

Hohenthal Jr., W. D. (1952). Little known groups of Indians reported in 1696 on the São Francisco in northeastern Brazil. *Journal de la Société des Américanistes*, *41*(1), 31-37. https://doi.org/10.3406/jsa.1952.2396

Hohenthal Jr., W. D. (1954). Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, *8*, 93-166.

Hohenthal Jr., W. D. (1960a). As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, *12*, 37-71.

Hohenthal Jr., W. D. (1960b). The general characteristics of Indian cultures in the rio São Francisco valley. *Revista do Museu Paulista*, *12*, 73-86.

Joyce, R. A., & Gillespie, S. D. (Orgs.). (2015). *Things in motion: object itineraries inanthropological practice*. SAR Press.

Lowie, R. H. (1945, Outubro 30). *Carta a William Hohenthal Jr*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Lowie, R. H. (1946). The Pancararu. In J. H. Steward (Org.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 1: The marginal tribes) (pp. 561). Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology.

Lowie, R. H. (1947, Janeiro 20). *Carta a William Hohenthal Jr.* Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Lowie R. H. (1947, Março 13). *Carta a William Hohenthal Jr*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Lowie, R. H. (1951, Setembro 14). *Carta a Alfred Métraux*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Lowie, R. H. (1953, Janeiro 22). *Carta a Donald Castelberry*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

McCown, T. D. (n.d.). *Carta a A. R. Davies*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

McKnight, G. (1952, Agosto 26). Kensington man finds primitive Brazil tribes. *Gazette CA*.

Menezes, H. (1935). Os praiás de Tacaratú. *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, *33*(155-158), 45-48.

Menta, C. (2010). *L'once et le chat sauvage. Émergence ethnique des Indiens pankararé, Nahia, Brésil*. [Dissertação Mestrado, Université Lumière Lyon II].

Menta, C. (2020a). Multiplicar los campos de investigación. Una multi-etnografia bajo el prisma de la practica ritual con pueblos indígenas en la región Nordeste des Brasil. *Revista de Antropologia y Sociologia : VIRAJES*, *22*(1), 13-36.

Menta, C. (2020b). Diplomatie rituelle. Exhiber les rituels pourl'usufruit de la terre dans le Nordeste du Brésil. *Revue Terrain*, *73*, 206-227. https://doi.org/10.4000/terrain.20531

Menta, C. (2020c). Imbroglio de l'au-delà. Le vrai du faux dans les relations avec le monde invisible chez les Indiens pankararu du Nordeste du Brésil. *Annales de la Fondation Fyssen*, *33*, 77-87. https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03046055

Métraux, A. (1946). The teremembé. In J. H. Steward (Org.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 1: The marginal tribes) (pp. 573-574). Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology.

Métraux, A. (1951, Dezembro 20). *Carta a Robert Lowie*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Métraux, A. (1952). Recherches sur les Indiens Fulniô de l'État de Pernambuco. *Journal de la Société des Américanistes*, *41*(2), 500-502. https://www.jstor.org/stable/24720878

Mikaluk, M. (2016). Colonial subjugation and human rights abuses: twenty-first century violations against Brazil's rural indigenous Xukuru Nation. *Contemporary Rural Social Work Journal*, *8*(1), 6. https://digitalcommons.murraystate.edu/crsw/vol8/iss1/6

Nimuendajú, C. (1948a). Little-known tribes of the lower Amazon. In J. H. Steward (Org.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 3: The tropical forest tribes) (pp. 209-211). Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology.

Nimuendajú, C. (1948b). Little-known tribes of the lower Tocantins river region. In J. H. Steward (Org.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 3: The tropical forest tribes) (pp. 203-208). Smithsonian Institution & Bureau of American Ethnology.

Nimuendajú C. (2000). *Cartas do sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira* (Coleção Coisas de Índios). Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim.

Oliveira, C. E. (1942). O ossuário da "Gruta-do-Padre" em Itaparica e algumas noticias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. *Boletim do Museu Nacional*, *14-17*, 151-184.

Pacheco de Oliveira, J. (1998). Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, *4*(1), 47-77. https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003

Pinto, E. (1935). *Os indígenas do nordeste* (Vol. 112). Companhia Editora Nacional.

Pinto, E. (1938). Alguns aspectos da cultura artística dos Pancarús de Tacaratu. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, (2), 57-92.

Pompeu Sobrinho, T. (1935). Indios Fulniôs, Karnijós de Pernambuco. *Revista do Instituto de Ceará*, *40*, 31-58.

Rowe, J. H. (1951, Abril 25). *Carta a Charles Wagley*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Studart Filho, C. (1931). Notas históricas sobre os indígenas cearenses. *Revista do Instituto de Ceará*, *45*, 53-103. https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1931/1931-NotasHistoricassobreIndigenasCearenses.pdf

Desafios das práticas arqueológicas e da preservação: dinâmicas socioculturais sobre e nos entornos dos sítios arqueológicos na Amazônia

Challenges of archaeological practices and preservation: sociocultural dynamics on and around archaeological sites in the Amazon

Marjorie Lima[I] | Maurício André da Silva[I] | Silvia Cunha Lima[I] | Mariana Franco Cassino[II] | Eduardo Tamanaha[III]

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

[II]Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. Manaus, Amazonas, Brasil

[III]Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. Tefé, Amazonas, Brasil

Resumo: As relações das pessoas com as coisas e os sítios arqueológicos no contexto amazônico é extremamente plural e contextual. A cada comunidade, pesquisadores e pesquisadoras aprendem outras formas de pensar as intrínsecas relações entre passado e presente. O Laboratório de Arqueologia do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá tem primado por uma atuação interdisciplinar para o desenvolvimento de ações e pesquisas com as comunidades ribeirinhas nas áreas de proteção. Neste artigo, abordamos as práticas arqueológicas e a salvaguarda do patrimônio em contextos comunitários. Por meio da arqueologia, da conservação arqueológica e da educação, refletimos sobre nosso papel como profissionais que atuam a partir de diferentes saberes e grupos de interesse, onde valores, significados e resultados são revisitados a todo momento em que novas colaborações são estabelecidas, seja entre pesquisas acadêmicas, seja entre agentes da comunidade. Para isso, discute-se os trabalhos desenvolvidos em Boa Esperança, localizada na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã, que recebe arqueólogos e arqueólogas desde 2006. Consideramos que a pesquisa se transformou pelo contexto comunitário e pela ampliação do envolvimento de diferentes agentes, reorientando nossas ações em busca de alternativas de médio e longo prazo para a gestão colaborativa e sustentável do patrimônio arqueológico amazônico.

Palavras-chave: Arqueologia amazônica. Patrimônio arqueológico. Preservação arqueológica. Lago Amanã. Comunidade ribeirinha. Unidade de conservação.

Abstract: People's relationships with things and with archaeological sites in the Amazonian context are extremely plural and contextual. In each community, researchers learn other ways of thinking about the intrinsic relationships between the past and present. The Mamirauá Institute's Archaeology Laboratory has excelled at an interdisciplinary approach to developing activities and research together with riverine communities in protected areas. In this article, we discuss archaeological practices and the challenges of preserving archaeological heritage in community contexts. Through archaeology, archaeological conservation, and education, we reflect on our role as professionals working from different knowledge and interest groups, where values, meanings, and results are revisited every time new collaborations are established (whether these involve academic research or community agents). To do so, we examine the work carried out in the Boa Esperança community, located in the Amanã Sustainable Development Reserve, which has been receiving archaeologists since 2006. This research is considered to have been transformed by the community context and by broader engagement with different agents, reorienting efforts to find medium- and long-term alternatives for collaborative and sustainable management of the Amazon's archaeological heritage.

Keywords: Amazonian archaeology. Archaeological heritage. Archaeological preservation. Amanã Lake. Riverine community. Protected area.

Lima, M., Silva, M. A., Lima, S. C., Cassino, M. F., & Tamanaha, E. (2021). Desafios das práticas arqueológicas e da preservação: dinâmicas socioculturais sobre e nos entornos dos sítios arqueológicos na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *16*(2), e20190153. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0153

Autora para correspondência: Marjorie Lima. Universidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. Av. Professor Almeida Prado, 1466 – Cidade Universitária. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-070 (limanmarjorie@gmail.com).

Recebido em 07/01/2020
Aprovado em 17/11/2020
Responsabilidade editorial: Jorge Eremites de Oliveira

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a prática arqueológica tem sido povoada por muitas coletividades e diferentes agentes têm contribuído com a renovação da área. Diversificados grupos e suas histórias particulares, vivências, territorialidades, relações com o mundo material e imaterial, entre outras instâncias, têm posto desafios para o desenvolvimento de uma ciência engajada, com diferentes dilemas no século XXI (F. Silva, 2014; Liebmann & Rizvi, 2008; Colwell-Chanthaphonh et al., 2010; Cabral, 2014). O nosso ato, como especialistas, na transformação de lugares em sítios arqueológicos e de coisas em patrimônio, tem cada vez mais incorporado a preocupação de como essas ações reverberam nas populações do presente. No contexto amazônico, onde geralmente sítios arqueológicos estão em terras indígenas, comunidades ribeirinhas, quilombolas, entre outros povos tradicionais, a arqueologia tem o desafio de desenvolver práticas sensíveis, que promovam a empatia com as pessoas do presente e que tenham desdobramentos sociais.

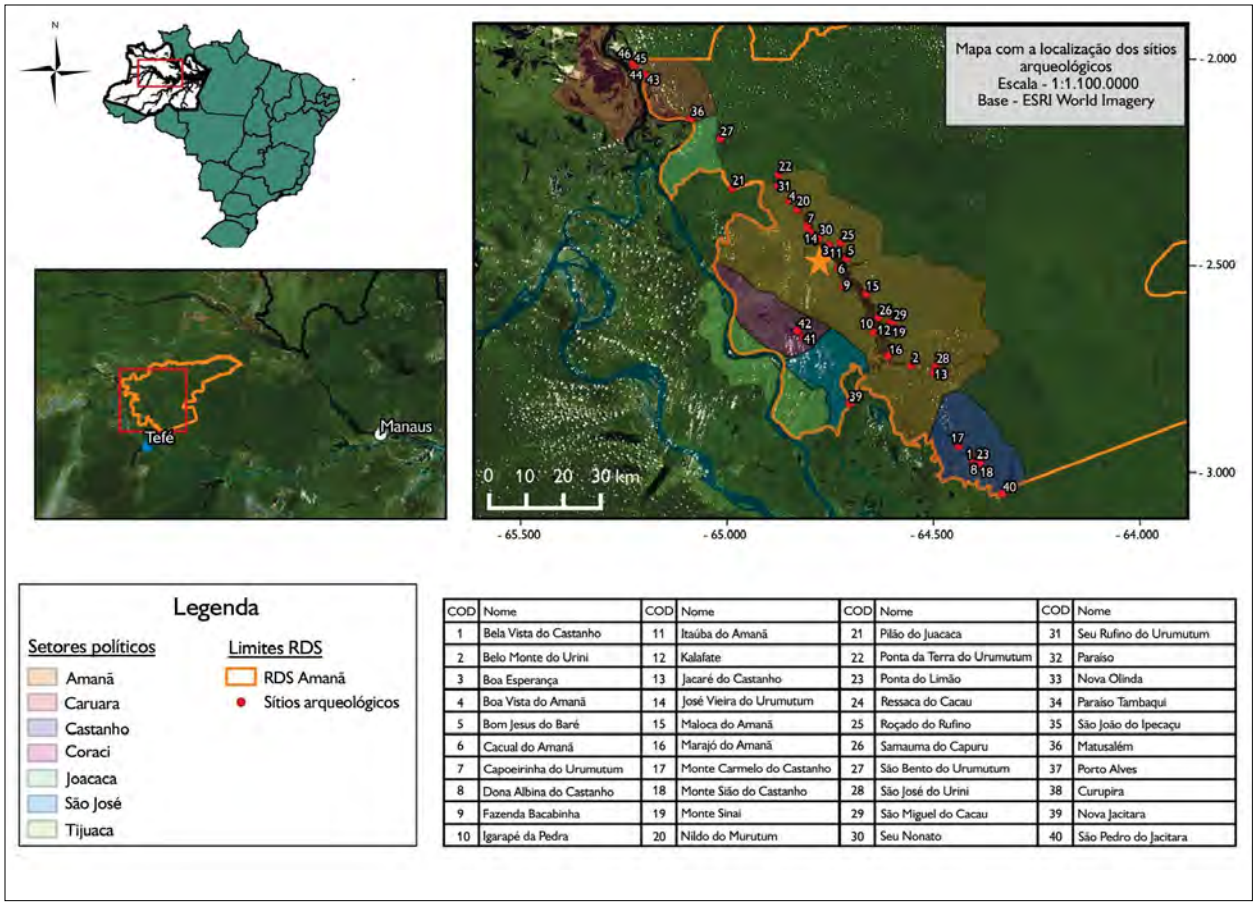
Diferentes pesquisadoras e pesquisadores vêm se debruçando sobre a relação entre os coletivos humanos, comunidades locais e bens arqueológicos voltados aos desafios amazônicos (Bezerra, 2011, 2017, 2018; Cabral, 2014; Cabral et al., 2018; Carneiro, 2009; Costa Leite, 2014; L. G. Ferreira & Bezerra, 2013; Gomes, 2016; H. Lima et al., 2013; H. Lima, 2019; Machado, 2013, 2014; Pereira, 2019; Rocha et al., 2014; F. Silva, 2013, 2014; F. Silva & S. Lima, 2015; F. Silva et al., 2011). Embora com um leque abrangente de casos, e a partir de diferentes propostas de análise, os trabalhos convergem para um olhar plural sobre aquilo que definimos como patrimônio, onde a relevância e a compreensão de seus papéis na vida cotidiana compõem parte de sua permanência e, consequentemente, de sua sustentabilidade.

Na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã, uma unidade de conservação localizada entre o médio rio Solimões e o baixo rio Japurá, foram identificados, até o momento, mais de 50 sítios arqueológicos (Figura 1), que apresentam configurações e contextos distintos e que estão distribuídos nas comunidades, localidades de moradores isolados, roçados e áreas desocupadas (M. Lima, 2018; S. Lima, 2018). Destes, Boa Esperança é o mais estudado (B. Costa, 2012; B. Costa et al., 2012; Gomes, 2015, 2016; M. Lima, 2018; S. Lima, 2018; M. Silva, 2019). A pesquisa arqueológica sistemática na região começou a ser desenvolvida em 2006, com o principal objetivo de identificação de sítios arqueológicos para futura elaboração de um plano de manejo do patrimônio arqueológico. Isso é oriundo da possibilidade de degradação dos vestígios arqueológicos[1], em especial vasilhas afloradas na superfície das comunidades, e do desejo de moradores e moradoras quanto à criação de um programa de turismo ecológico de base comunitária.

Desde então, atividades de levantamento, escavação, conservação e um diagnóstico para a elaboração de um programa de educação patrimonial foram desenvolvidos (B. Costa, 2012; Gomes, 2015; Gomes et al., 2014). Neste contexto, por meio da colaboração de diferentes instituições, pesquisas têm sido realizadas no sentido de contribuir para a compreensão dos processos de longa duração local, das paisagens significativas, das relações entre pessoas e plantas e da preservação do material arqueológico exposto às intempéries, entre outras discussões (Cassino et al., 2018; Furquim, 2014; M. Lima, 2018; S. Lima, 2018; Gomes, 2015; M. Silva, 2019, entre outros).

Neste artigo, propomos uma reflexão a respeito dos desafios da pesquisa arqueológica e da gestão do patrimônio material em contextos comunitários, encontrados ao longo dos anos em Amanã. Pressupomos que tal reflexão é um constante movimento, como uma rede de embalar – tão comum nos cenários amazônicos –, e por isso a usamos como metáfora na forma de

[1] Nota enviada ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de Manaus em 2001, por Glenn Shepard, então pesquisador do Museu Paraense Emílio Goeldi, que relatava a existência e a degradação do sítio arqueológico sob a comunidade Boa Esperança (Shepard, 2001).



COD	Nome	COD	Nome	COD	Nome	COD	Nome
1	Bela Vista do Castanho	11	Itaúba do Amanã	21	Pilão do Juacaca	31	Seu Rufino do Urumutum
2	Belo Monte do Urini	12	Kalafate	22	Ponta da Terra do Urumutum	32	Paraíso
3	Boa Esperança	13	Jacaré do Castanho	23	Ponta do Limão	33	Nova Olinda
4	Boa Vista do Amanã	14	José Vieira do Urumutum	24	Ressaca do Cacau	34	Paraíso Tambaqui
5	Bom Jesus do Baré	15	Maloca do Amanã	25	Roçado do Rufino	35	São João do Ipecaçu
6	Cacual do Amanã	16	Marajó do Amanã	26	Samauma do Capuru	36	Matusalém
7	Capoeirinha do Urumutum	17	Monte Carmelo do Castanho	27	São Bento do Urumutum	37	Porto Alves
8	Dona Albina do Castanho	18	Monte Sião do Castanho	28	São José do Urini	38	Curupira
9	Fazenda Bacabinha	19	Monte Sinai	29	São Miguel do Cacau	39	Nova Jacitara
10	Igarapé da Pedra	20	Nildo do Murutum	30	Seu Nonato	40	São Pedro do Jacitara

Figura 1. Mapa com a localização dos sítios arqueológicos no lago Amanã, com destaque para o sítio Boa Esperança. Mapa: Eduardo Tamanaha. Edição: Márjorie Lima (2019).

estruturar essa discussão. Para isso, partiremos da 'tessitura da rede', onde construímos um cenário de pesquisas. Em seguida, com o intuito de dialogar com diferentes abordagens, 'atamos a rede' em dois momentos. Em ambos, buscamos mostrar como a interação entre pesquisadores e pesquisadoras – a partir de diferentes abordagens – e moradores e moradoras tem sido benéfica para o desenvolvimento de novas perspectivas sobre as formas convencionais de compreensão e preservação do patrimônio arqueológico local. Finalmente, fazemos um balanço, apontando considerações para o desenvolvimento de ações a médio-longo prazo que surgiram no contexto das pesquisas em Amanã.

TESSITURA DA REDE: CONTEXTO DAS PESQUISAS

A RDS Amanã é uma unidade de conservação de uso sustentável, que voga pela permanência e manutenção de modos locais e tradicionais de vida, criada através do Decreto Estadual n. 19.021 (1998), que delimitou seu território em uma área abrangendo mais de 2 milhões de hectares, entre o médio rio Solimões e o baixo rio Japurá, sendo o lago Amanã seu principal curso d'água.

Desde a passagem de Alfred Métraux pela região, em 1930, são conhecidos remanescentes funerários no entorno da cidade de Tefé (Hilbert, 1962). Henry Feriz, etnólogo alemão, mencionava a existência de campos

de urnas no lago Amanã 'parcialmente visíveis', com seus 'círculos no chão', no entorno das casas atuais viradas de cabeça para baixo (Feriz, 1963, pp. 148-150) (Figura 2). Tal descrição já denotava uma particularidade dos sítios arqueológicos de Amanã, observada anos mais tarde com o desenvolvimento das pesquisas, que evidenciaram ocorrência de afloramentos de recipientes cerâmicos de grandes dimensões em quintais, terreiros e roçados (B. Costa, 2012; B. Costa et al., 2012).

A pesquisa arqueológica realizada pelo IDSM, com diferentes níveis de colaboração, tem resultado na identificação de diferentes sítios arqueológicos no lago Amanã e adjacências, o que, por sua vez, consolida na região uma abordagem definida como 'levantamento consultante' (Rocha et al., 2014). Trata-se de prática muito comum na arqueologia da Amazônia que se baseia no reconhecimento, pelos moradores e moradoras atuais, dos lugares com vestígios arqueológicos.

Boa Esperança se insere nesse contexto e é atualmente a maior comunidade da RDS Amanã (Figura 3). Segundo Nascimento (2020, p. 103), a comunidade é formada por aproximadamente 300 pessoas. Sua criação remonta a três décadas, e as primeiras famílias que ocuparam a área vieram do Juá Grande, um igarapé mais acima, no lago. Suas gentes são descendentes de migrantes nordestinos de segunda e terceira geração, especialmente do Ceará, que escolheram essa ponta de terra por ser elevada e boa para o plantio.

Boa Esperança também é o maior sítio arqueológico, sendo o mais longamente ocupado dentro da reserva, de acordo com os dados disponíveis. Curiosamente, passado e presente compartilham grandes densidades populacionais nesse lugar. Trata-se de um sítio a céu aberto, localizado na margem direita do lago Amanã, que foi mapeado, escavado e monitorado entre 2006 e 2019. A área do sítio possui mais de 22 hectares, mas somente na área central ocorre grande concentração de fragmentos cerâmicos com até um metro de profundidade e a presença de terra preta. Ao longo de mais de 3.000 mil anos de ocupação,



Figura 2. Visita da equipe do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM), realizada em 2013, e registro do afloramento de vasilhas no piso da comunidade. Foto: Laura Furquim (2013).

Boa Esperança teve áreas demarcadas por diferentes usos. Atualmente, há mais de 100 vasilhas aflorando em superfície.

Estima-se que a maioria dessas vasilhas esteja associada à chamada fase Caiambé, da Tradição Borda Incisa, fase definida por Hilbert (1968) e posteriormente estudada por Gomes (2015), que tem cronologia de ocupação entre 1.600 a 1.100 anos atrás, período que tem sido interpretado como um momento de regionalização nessa porção da Amazônia. Cabe destacar que fragmentos da mesma fase Caiambé são corriqueiramente coletados e guardados pelas crianças desde longa data, devido aos seus detalhes figurativos, que remetem a bichos e seres da floresta. Atualmente, parte desse material está acondicionada na rádio comunitária Voz da Selva (B. Costa, 2012; M. Silva, 2019), para ser mobilizada e mostrada para visitantes de fora (Figura 4).

Se a partir de 2006 começamos a levantar tais contextos e suas possibilidades de trabalho, e a prática de resgate das vasilhas afloradas era uma entre outras ações realizadas com o intuito de preservação do patrimônio arqueológico, ao longo dos anos essas práticas têm se transformado, e isso abarca desde a mudança dos objetivos iniciais de pesquisas, quando se vai a campo, até a forma de olhar os vestígios e suas relações com as pessoas



Figura 3. Vista geral da comunidade Boa Esperança, lago Amanã, agosto de 2017. Foto: Adriano Gambarini (2017).

em nosso entorno. Nesse sentido, se insere o esforço de tornar esse trabalho coletivo, fomentado por diferentes abordagens, para que se construam futuramente práticas com perspectivas mais colaborativas.

ATAR A REDE - PARTE I: DIFERENTES OLHARES SOBRE PATRIMÔNIO, LEGADOS E CONTINUIDADE

As comunidades da RDS Amanã estão organizadas em um modelo no qual a estrutura comunitária é centrada na figura de uma liderança, responsável por representar os interesses das comunidades frente às deliberações coletivas (D. Lima, 1997, p. 302). Geralmente, essas organizações comunais se dão a partir de laços de parentesco, afinidade e compadrio (Peralta, 2013), entretanto as relações podem ser assimétricas, o que é identificado por D. Lima (1997, p. 303) como "disputas entre parentelas distintas"; quanto maiores os núcleos comunitários, maiores as discordâncias e os jogos de poder entre seus participantes. Entre as comunidades, esses conflitos são intensificados e complexificados. Uma das principais implicações disso para as práticas arqueológicas conduzidas nos últimos anos é que tais relações devem ser levadas em consideração na escolha de locais onde serão desenvolvidos trabalhos de maior ou menor duração, uma vez que a pesquisa arqueológica em determinadas áreas passou a ser vista como mais um recurso a ser manejado pelas comunidades.

Nesse sentido, em 2017[2], durante a retomada das pesquisas na região após quatro anos de nossa ausência enquanto arqueólogas e arqueólogos, percorremos por dez dias diferentes comunidades do lago Amanã, já identificadas como sítios arqueológicos, para relatar resultados de pesquisas anteriores, ouvir e definir estratégias para a realização da etapa de escavação, particularmente em Boa Esperança. Naquela ocasião, a principal demanda para as intervenções em Boa Esperança era a de que ações contemplassem o sítio como um todo, expandindo-se para além do centro da comunidade, onde até então haviam se concentrado as áreas de escavação. Em razão disso, procuramos estabelecer áreas de intervenção pequenas, mas dispersas ao longo da comunidade, que contemplassem os interesses das pesquisas e da própria comunidade, abrangendo quintais, áreas sociais comuns facilmente acessadas por todas e todos (como as proximidades do centro comunitário) e áreas de capoeira. A todo momento, nos deparamos



Figura 4. Moradoras da comunidade Boa Esperança observam a coleção arqueológica da rádio Voz da Selva, com suas crianças. Foto: Maurício André (2019).

[2] Trabalhos conduzidos através do processo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) n. 01490.001350/2017-38, intitulado "Arqueologia nas unidades de conservação do médio rio Solimões" (2017).

com a importância da escolha de determinadas áreas para escavação, tanto do ponto de vista da pesquisa em si, como das relações sociais que tais locais ativam, seja por estarem em áreas de trânsito intenso – e isso permite que mais pessoas participem ativamente do processo de escavação –, seja por estarem no quintal de alguém socialmente isolado da comunidade. Observamos, com isso, que todas as escolhas de uma prática arqueológica têm um peso a ser considerado para a vida cotidiana daquele lugar posteriormente.

Além de influenciarem a escolha das áreas amostradas, as percepções locais sobre os legados das populações do passado têm o poder de somar novos elementos à teia que conecta passado e presente. Tais elementos podem colocar em questão os limites dos territórios que guardam as marcas de antigas ocupações humanas e as relações de alteridade que as pessoas vivas constroem a respeito daquelas que habitaram e transformaram o lugar onde vivem. Em Amanã, além dos potes visíveis na superfície, da terra preta arqueológica e dos cacos dos índios antigos, os moradores e moradoras interpretam, em algumas ocasiões, as paisagens e a vegetação em torno da ocorrência de plantas, como a castanha-de-cutia, a jurubeba e a pimenta, em áreas que não ocorreriam 'naturalmente' como a constatação de presença humana antiga. Em diferentes momentos, essa percepção nos levou a um duplo questionamento: primeiro, quais marcadores de antropização são relevantes em suas visões? E segundo, a partir dessa lógica, poderíamos então rever a definição de sítio arqueológico? Este questionamento não é exclusivo da arqueologia de Amanã (ver Cabral, 2016, p. 85).

A pesquisa arqueobotânica e ecológica realizada durante a ação de 2017[3] abriu caminhos para um olhar mais abrangente, construído em conjunto entre pesquisadores e pesquisadoras e as pessoas locais, sobre o patrimônio arqueológico do sítio Boa Esperança. Ao apresentarmos os carvões escavados como coisas arqueológicas, que possuem o potencial de informar sobre como as pessoas do passado se alimentavam, cultivavam e manejavam plantas e paisagens, encontramos um canal de interlocução prolífico. Se, por um lado, como qualquer cultura naturalmente dinâmica, muitos dos hábitos das populações pré-coloniais não são compartilhados pelas populações locais atuais, por outro, as espécies vegetais identificadas no registro arqueológico do sítio Boa Esperança continuam ocorrendo, sendo utilizadas, apreciadas, manejadas e apropriadas pelas populações do presente.

Em uma sociedade onde os limites entre natureza e cultura são fluidos ou inexistentes (Descola, 2016), é coerente pensar que o patrimônio natural é também cultural. Sob esse olhar, as roças, os quintais, os açaizais, as capoeiras, as áreas de mata se juntam aos vasilhames que afloram próximo às casas, ao tornarem-se também um elo com os povos do passado. De fato, como discutido por Machado (2009), um dos mais importantes indicadores de continuidades entre passado e presente nas sociedades amazônicas encontra-se na maneira particular como essas sociedades se relacionam com o ambiente.

Esta visão contribuiu para chamar nossa atenção para o fato de que as paisagens cotidianas são carregadas de temporalidade e memória, sendo as plantas parte da paisagem construída, mas também parte da vida da comunidade. A partir disso, vemos que incorporar tais paisagens à discussão sobre herança, alteridade e reconhecimento pode ser um caminho frutífero para o planejamento de ações conjuntas de conservação de um patrimônio que, para além de seu valor simbólico, é também prático e funcional.

As experiências em Amanã nos permitem propor, então, que a pesquisa, a socialização e a gestão do patrimônio são ações que devem ser pensadas conjuntamente entre

[3] Durante as escavações de 2017, foram coletados carvões e sedimentos para análise de macro e microvestígios botânicos. Também foram realizados inventários florísticos e mapeamentos participativos, a fim de conhecer a composição florística do sítio arqueológico e a distribuição das concentrações de espécies vegetais úteis nas áreas de uso da comunidade.

os diversos agentes envolvidos, para que haja uma compreensão abrangente do que é chamado de vestígio arqueológico. Esses vestígios muitas vezes estão vivos, porque engendram relações entre humanos e não humanos, dão significado a diferentes situações, marcam lugares. Ampliar a compreensão plurissemântica dos vestígios arqueológicos e entender como as pessoas leem e interagem com essas materialidades e os espaços nos quais estão – nominados por nós de sítios arqueológicos – são elementos fundamentais para superarmos a noção de que as pessoas não possuem consciência patrimonial. O que está em jogo é uma rede de interações e agentes que imprimem suas marcas no mundo, em um movimento onde se influencia e se deixa influenciar pelos encontros do presente.

Neste contexto, as pesquisas desenvolvidas pelo IDSM em Amanã têm se afastado de uma investigação 'sobre e para' as comunidades envolvidas, para uma arqueologia 'por e com' as comunidades, como colocado por Gomes et al. (2014, p. 395). A partir do projeto coordenado por B. Costa (2012), a pesquisadora Maria Tereza Vieira Parente liderou os trabalhos preconizados pela legislação como educação patrimonial. Como continuidade desse projeto inicial, atualmente, são desenvolvidas ações com professores, professoras e estudantes da Escola Municipal Prof. Christiano Tramontini, por meio de negociações com o exercício colaborativo da tomada de decisões (Figura 5). O trabalho com a escola é uma demanda local antiga, em que buscamos criar espaços de troca de experiências entre diferentes pessoas, como lideranças, artesãs, jovens envolvidas na organização comunitária e pessoas mais velhas. O eixo mediador dessas práticas são as histórias de vida de todos e todas, assim como a história do lugar. Também desenvolvemos uma série de entrevistas com diferentes colaboradores e colaboradoras, com o intuito de remarcar a importância do registro e da documentação do tempo presente nas pesquisas arqueológicas, para que isso acompanhe a salvaguarda do patrimônio arqueológico.



Figura 5. Roda de conversa com professoras e professores, alunas e alunos, realizada no centro comunitário de Boa Esperança. Foto: Caetano Franco (2017).

A forma como esses espaços têm se consolidado busca promover acesso à informação, ao mesmo tempo em que se mantém um campo aberto para que diferentes visões e versões em torno do território local possam dialogar. Essas ações almejam aproximar as pesquisas desenvolvidas dos moradores e moradoras da comunidade, ao passo que se criem fóruns de discussões em torno dos principais problemas enfrentados pelos trabalhos de pesquisa, como a manutenção dos contextos arqueológicos em áreas de grande trânsito das comunidades, a dificuldade da equipe em escavar ou salvaguardar todo o material arqueológico proveniente dos sítios, entre outros. Como trataremos a seguir, diferentes ações de salvaguarda são propostas nessa linha.

ATAR A REDE - PARTE II: VASILHAS QUE AFLORAM - PAISAGENS COM MEMÓRIA OU PATRIMÔNIO EM PERIGO?

Durante o trabalho de campo, em 2017, enquanto conversávamos com uma das lideranças locais, uma adolescente nos apresentou uma borda de uma vasilha cerâmica que tinha acabado de ser escavada pelas crianças, embaixo de uma moradia. Os atos de nos dar e de mostrar o fragmento poderiam ser, para aquela jovem, uma forma de interação e diálogo conosco. Nós somos as pessoas,

segundo a visão local, que amam essas coisas, os cacos, os alguidares[4] que afloram pela superfície. Fomos até o local e nos deparamos com um grupo de dez crianças que estavam extremamente curiosas, instigadas pela ação e mobilizadas pelo trabalho da equipe de pesquisadores e pesquisadoras que realizavam algo análogo em seus quintais.

Essa situação nos informa a respeito de nossas práticas e, especialmente, nos coloca reflexivos sobre o poder que possuímos para escavar diferentes localidades do país. Por meio da nossa autoridade científica e pelo respaldo do IPHAN, temos a possibilidade legal de pesquisar, escavar, levar as coisas para estudo e salvaguardá-las. Segundo Cabral et al. (2018, p. 261), esse ato pode afastar as pessoas de suas referências culturais e suas formas de contar suas próprias histórias. Nesse sentido, qual a autoridade das comunidades que moram sobre ou próximo aos sítios arqueológicos? Que usos e direitos possuem sobre aquilo que definimos como patrimônio arqueológico? Por que nosso modelo de gestão é entendido como garantia de salvaguarda se, muitas vezes, ignora a importância desses bens para as pessoas que convivem diariamente com eles? Ou, seguindo a mesma lógica, de que preservação estamos falando?

Com esses questionamentos, dois caminhos se abriram: por um lado, por meio de todo o arsenal da prática arqueológica, devemos esclarecer que esse ato é uma ação que deve ser realizada legalmente somente pelos e pelas especialistas, com autorização do IPHAN, e que aquilo é um bem da União. Por outro lado, poderíamos fazer uma autorreflexão: em que medida essa ação fala sobre o impacto de nossa própria presença na vida de diferentes comunidades pelo país? Optamos pelo segundo caminho, norteados pela escuta das diferentes demandas dos moradores e moradoras ao longo de nossa atuação nessa comunidade. Essas situações alargam a nossa prática e demandam novos protocolos compartilhados para a preservação[5] e fruição dos bens arqueológicos.

Em outra situação, em 2019, um jovem adulto encontrou ao lado de uma casa um pedaço de objeto de cerâmica que estava aflorando. Ele voltou mais tarde, escavou e descobriu uma estatueta, que, segundo a comunidade, representaria o músico Luiz Gonzaga[6] (Figura 6). Após essa descoberta, o jovem passou a escavar mais áreas à procura de coisas semelhantes, diante de nossa equipe e de toda a comunidade. Ao falarmos que não seria interessante ele fazer isso, pois iria esburacar toda a área, uma criança afirmou: "ele pode escavar sim", reafirmando o pertencimento que essas pessoas têm com o lugar e com os vestígios arqueológicos que os cercam.

Situações como essas tensionam beneficamente nossa atuação profissional com as comunidades. Simultaneamente, abrem a reflexão sobre o compromisso da arqueologia com as dinâmicas da vida local. Quais expectativas geramos quando escavamos em áreas de comunidades? Como nosso discurso sobre os vestígios arqueológicos ressoam para as pessoas que interagem com esses materiais em outras semânticas? Como criar pontes que valorizem

[4] Alguidar é uma referência local para os cacos arqueológicos que afloram na superfície da comunidade, associados às coisas dos antigos, coisas que as mães e avós faziam no passado.

[5] O termo preservação utilizado aqui abrange um "conjunto de ações" voltadas à "identificação, proteção e gestão do patrimônio" (Sant'Anna, 2015, p. 246). Como também indicado pela autora, embora tenha significado dinâmico, trata-se de um processo de construção que envolve indivíduos e coletivos e, por isso, vai além das atribuições feitas à sua definição pelos Estados nacionais, tendo caráter social. Conservação arqueológica pode ser entendida como um dos desdobramentos neste processo (o de preservação), onde procura ". . . refletir sobre questões teórico-metodológicas específicas na relação dos materiais arqueológicos e seu contexto pré e pós-deposicional" (F. Silva & S. Lima, 2015, p. 124). Seguindo essa lógica, preservação e conservação arqueológica são, ambas, parte do escopo de gestão do patrimônio.

[6] A referência a esse ícone da cultura popular nordestina marca o lugar de origem desses moradores, especialmente cearenses, que migraram para a região em busca de melhorias de vida e para trabalhar nos seringais. Esse diálogo ocorreu em abril de 2019, na comunidade Boa Esperança, RDS Amanã, no âmbito do desenvolvimento das pesquisas de campo de doutorado de Maurício André da Silva, Mariana Cassino e Rubana Palhares Alves.



Figura 6. Estatueta encontrada por morador da comunidade Boa Esperança, lago Amanã. Foto: Maurício André da Silva (2019).

os conhecimentos locais e reconheçam o papel da ciência no mundo contemporâneo? Como pensar uma preservação de maneira inclusiva? Embora não seja o intuito aqui responder a todas essas questões, queremos enfatizar que não podemos nos eximir de trazê-las como pontos relevantes ao fazer arqueologia.

Os sítios arqueológicos, antes de serem designados como tal, são espaços de atividades cotidianas das comunidades, terreiros das casas, áreas de roçado, matas do entorno, entre muitos outros. São lugares criados pela dinâmica contemporânea, aspecto que precisa ser refletido pelo campo da gestão do patrimônio arqueológico e, especialmente, pelos desafios da preservação. Perguntamo-nos: no futuro, daqui a 100, 200 anos, essas atividades do presente irão compor outras marcas no registro arqueológico local, aprofundando o tempo de ocupações e usos daquele lugar? Temos percebido, no registro arqueológico de Boa Esperança, indícios de mudanças e continuidades ao longo de 3 mil anos de ocupação. Por que, então, o modo de vida presente não pode ser entendido como mais uma dinâmica na formação e produção do mesmo registro?

No contexto amazônico, perguntas como essas e os desafios em torno da gestão do patrimônio arqueológico em contextos comunitários têm exigido novas posturas e reformulações das práticas científicas, muitas vezes também pautadas por uma reavaliação da legislação, os alcances, potencialidades e limites por ela colocados (Cabral et al., 2018; C. Costa, 2019; L. M. Ferreira, 2013; H. Lima et al., 2017; M. Silva, 2015). Isso se dá devido à presença, ora marcante ora sutil, das "coisas arqueológicas" (*cf*. Bezerra, 2013, p. 108) nestes contextos, tornando-se um desafio constante à nossa prática enquanto profissionais em torno do patrimônio cultural.

Dessa forma, especialmente em localidades nas quais as pessoas moram em cima ou próximo de sítios arqueológicos, o que propomos é pensá-los não como algo que se preserva até o presente, mas que continua dentro da dinâmica da vida. Não os podemos encarar somente como uma 'ocorrência do passado', constituindo um resíduo pretérito, valorizado pela arqueologia e mantido dentro dos museus, mas como algo que adquire e continuamente transforma sua significância no presente. Tal perspectiva vem sendo bastante explorada pela gestão e curadoria colaborativa de acervos (Colwell-Chanthaphonh & Ferguson, 2008; Cury, 2017; Engelstad, 2010; Marçal & Macedo, 2017; Roca, 2015) ou, ainda, algo próximo de uma 'arqueologia do sensível', uma abordagem que considera como relevantes interações e sentimentos, culminados ou não em ações, das pessoas que lidam diariamente com as coisas do passado, pois tais sentimentos preconizam experiências (Bezerra, 2013; Cabral, 2014; Machado, 2014; H. Lima, 2019).

Em Boa Esperança, Gomes et al. (2014) apontam que os moradores e moradoras reconhecem as vasilhas

e os fragmentos arqueológicos como coisas dos antigos, vestígios dos indígenas do passado, contrapondo-se à sua ascendência de 'arigós' e 'civilizados'. Veem-se como a quinta geração a ocupar o lugar no qual está Boa Esperança. Concomitante aos fenômenos naturais, como o regime das águas, bem como as ações de animais e de raízes, as pessoas também atuam sobre o registro arqueológico, desafiando a construção de alternativas viáveis para a preservação destes materiais.

Se as vasilhas possuem uma agência no presente, acreditamos que mexer nesse material só é possível com o acordo da comunidade. A própria permanência destas vasilhas ao longo de tantos anos também dá indícios desta relação das pessoas do presente com tais vestígios. É muito comum, quando estamos em Boa Esperança, vermos as pessoas varrendo seus quintais e as áreas com as urnas, ao mesmo passo que a cada chuva e cheia vão acompanhando o afloramento das mesmas, fazendo parte da dinâmica da vida local.

Geralmente, a noção de conservação do registro arqueológico está associada ao resgate e à salvaguarda institucional, pois entende-se que somente com a remoção do material arqueológico do sítio de origem para salvaguarda em uma instituição de pesquisa é possível sua conservação. E essa também tem sido a prática adotada pela equipe do IDSM, em consonância com a legislação vigente. Contudo, nossa experiência tem demonstrado que esta não é a única alternativa para a preservação do patrimônio, seu potencial informacional e simbólico. No mesmo sentido, o estudo arqueológico não é o único a produzir significados a este material. E estratégias de gestão do patrimônio arqueológico (seja *in situ* ou musealizado), assim como a definição de qualquer ação de conservação ou salvaguarda, devem incorporar uma avaliação de significância desses materiais para as muitas partes interessadas (Avrami et al., 2000; Appelbaum, 2009; Muñoz Viñas, 2005), avaliação que é complexa, pode ser conflituosa entre os diferentes grupos envolvidos e, porque acompanha as dinâmicas socioculturais, precisa ser constantemente repetida (Avrami, 2009, p. 179). Manter e conservar os vestígios arqueológicos *in situ* pode ser uma estratégia potencial para a sua gestão (Caple, 2016), especialmente para o envolvimento de diferentes comunidades na sua proteção e no seu uso.

Resgatar todos os vasilhames que afloram pela comunidade Boa Esperança também não é viável, devido a uma série de fatores, como falta de recursos, falta de pesquisas cujos objetivos específicos sejam o estudo funerário, falta de espaço para salvaguardá-las e, principalmente, porque tal ação afastaria a comunidade desses referenciais. Como discute Pereira (2019), em muitas localidades da Amazônia, a imagem que a arqueologia deixa é de roubo das peças, pois são levadas para longe, 'escondidas' nas reservas, onde a população em geral não tem acesso. Apesar disso, notamos que a demanda local para que esses vasilhames sejam escavados é crescente, talvez estimulados pela própria pesquisa arqueológica. Ademais, apesar da intensa discussão por parte do IDSM sobre o turismo de base comunitária, atualmente, ainda não há um projeto consolidado que articule o turismo com o patrimônio arqueológico da região.

Com a finalidade de repensar nossa prática no que tange às ações de conservação e de gestão do patrimônio arqueológico, iniciamos, em 2017[7], a elaboração de uma metodologia de mapeamento e monitoramento *in situ* dos afloramentos de material arqueológico, realizando documentação fotográfica e coleta de dados, como fração exposta da vasilha, quantidade e dimensão dos fragmentos, descrição da cerâmica e avaliação do estado de conservação. Utilizando como base um mapa da comunidade de 2008 (B. Costa, 2012), atualizamos o mapeamento dos vestígios arqueológicos em superfície, inserindo sua localização

[7] Pesquisa desenvolvida com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (processo 2014/01968-1), intitulada "Conservação arqueológica: uma reflexão a partir de estudos de caso no Brasil" (S. Lima, 2018).

georreferenciada e os dados coletados em duas etapas de campo para monitoramento, em 2015 e 2016. Isso gerou um mapeamento cronológico, quantitativo e qualitativo, das vasilhas arqueológicas afloradas. Durante a primeira etapa, de 2017, além do monitoramento em superfície, também apresentamos os primeiros resultados obtidos com essa pesquisa para os representantes comunitários (Figura 7).

Ambas as etapas de campo tiveram diversas discussões entre as arqueólogas e os arqueólogos sobre a relevância e a pertinência de se preservar este material arqueológico *in situ*, tendo em vista que anualmente observamos que há perdas de material. Contudo, entre os diferentes olhares, houve uma constatação comum de que os dados coletados nos monitoramentos de 2015 e 2016 para a identificação e a descrição do material cerâmico em superfície também configuram um conjunto informacional significativo para o estudo arqueológico do material cerâmico, sendo passível sua associação e comparação com os dados de análise laboratorial do material arqueológico resgatado na etapa de escavação. De fato, apesar da perda anual de fragmentos removidos por chuva, erosão ou pelas pessoas, a metodologia de mapeamento e monitoramento *in situ* assegura a preservação da informação relacionada aos fragmentos conservados e/ou perdidos, sem que haja a remoção do material arqueológico de seu contexto e paisagem atual.

A elaboração dos mapas georreferenciados dos conjuntos cerâmicos, que evidencia a dinâmica em que novos conjuntos afloram e outros desaparecem, revela camadas entrelaçadas de vasilhas, o que permite um mapeamento cronológico dos processos de formação, transformação e movimentação dos afloramentos de vasos, indicando temporalidades diferentes de enterramento. Os mapas também corroboram a visualização dos conjuntos e sua localização em relação às áreas de circulação e moradia da comunidade, auxiliando a compreensão das diferentes intensidades dos processos de afloramento. Assim, os mapas compõem uma ferramenta fundamental para a discussão e a elaboração de estratégias de conservação pertinentes à realidade da comunidade, do sítio arqueológico e da pesquisa.



Figura 7. Aspectos gerais das atividades desenvolvidas em Boa Esperança: A) registro de vaso Caiambé aflorando na superfície da comunidade. Foto: Adriano Gambarini (2017); B e C) atividade de monitoramento das vasilhas. Fotos: Aline Fidelix (2015) e Márjorie Lima (2017).

A avaliação prévia do estado de conservação dos conjuntos de fragmentos e vasilhas afloradas, por meio

do monitoramento *in situ*, também tem sido fundamental para a discussão e o planejamento das atividades de intervenção do grupo. A situação dos conjuntos pode ser muito variada, com vasilhames localizados em áreas com maior risco de sofrer novas perdas, tanto por estarem em áreas de circulação de pessoas, como pelo risco de novas erosões no terreno, assim como conjuntos de vasilhas nas quais o nível de degradação torna as possibilidades de pesquisa mais limitadas.

Nas áreas da comunidade onde foram identificados conjuntos de cerâmica arqueológica, recentemente aflorados e em bom estado de conservação, o reenterramento tem sido pensado como uma estratégia passível de ser realizada em curto prazo e que tem uma ação que pode ter diferentes temporalidades. Segundo Pedeli e Pulga (2013, p. 113), "reburial should not be seen merely as a make shift solution. There are specific occasions. . . . when this is the right decision given the conditions". O enterramento pode ser mantido por longo prazo para preservar essas vasilhas para ações futuras, ou a médio prazo, enquanto as pesquisas arqueológicas na região não podem ser retomadas de forma mais intensa. Esta é uma questão importante, pois influencia diretamente na escolha dos materiais utilizados para o fechamento destas áreas, de modo que o material arqueológico seja adequadamente conservado.

Visto que observamos no sítio tanto conjuntos de vasilhas e fragmentos que já foram completamente incorporados ao piso de terra e aos caminhos de circulação das pessoas como outros mais bem conservados, temos levado a proposta de reenterramento à comunidade Boa Esperança. Essa discussão também tem sido abordada como uma oportunidade de debate e compreensão da relação dos comunitários com o material arqueológico, na medida em que eles aceitem ou não este encaminhamento e interfiram na decisão de quais conjuntos devem ser reenterrados e quais devem ser mantidos expostos. Diferentes valores atribuídos ao material arqueológico influenciam na escolha de estratégias de conservação, pois enquanto algumas partes interessadas, como grupos de arqueólogos, podem representar obstáculos à escolha do reenterramento como estratégia, outras, como grupos indígenas, por exemplo, podem considerar essa ação sob uma ótica positiva (Demas, 2012, p. 447). Acreditamos que uma opção ou outra reafirmará as relações da comunidade com a paisagem, da qual as vasilhas são parte.

Apesar de durante reunião realizada com alguns líderes da comunidade em 2016, para apresentação da pesquisa, não termos conseguido desenvolver uma narrativa comum sobre as estratégias de conservação *in situ*, observamos no ano seguinte que algumas ações haviam sido realizadas com o intuito de conter os processos de erosão do terreno, como a colocação de contenções, plantio de gramíneas e o reenterramento de áreas erodidas que, concomitantemente, promovem a conservação das vasilhas antes expostas.

É comum, em sítios arqueológicos que se sobrepõem a comunidades atuais (ou vice-versa), encontrarmos áreas que são naturalmente ou artificialmente melhor preservadas. No caso de Boa Esperança, o campo de futebol está localizado sobre uma área de grande relevância para o estudo dos contextos de enterramento que envolvem recipientes de grande porte característicos deste sítio. Ao mesmo tempo, o campo é o 'cartão-postal' da comunidade, onde ocorrem diferentes campeonatos de futebol de Amanã. Entender a importância e a ocupação atual dos espaços da comunidade de forma associada aos estudos de diagnóstico do patrimônio arqueológico é uma ação fundamental para a preservação de áreas de relevância do sítio e deve ser algo incorporado às estratégias de conservação e gestão, que, nesse caso, têm nos levado a considerar a possibilidade de o campo de futebol ser a área de enterramento dos conjuntos de vasilhas mais conservados do sítio Boa Esperança.

Quando se fala em conservação *in situ* ou musealização de sítios arqueológicos (Sullivan & Mackay, 2012; Bruno, 2014; Caple, 2016), é fundamental compreender que isto significa propor estratégias de média e longa duração,

diferentemente das estratégias de escavação, que são, geralmente, de curto prazo. Neste processo, o envolvimento da comunidade local cria espaços para determinação conjunta daquilo que é culturalmente significativo e das ações para a preservação destes bens. Envolver na discussão sobre a gestão do patrimônio os diferentes grupos que interagem com o mesmo não impede a realização de tratamentos conservativos; ao contrário, impõe a necessidade de maior conhecimento dos materiais e técnicas para encontrar soluções criativas e adequadas às demandas locais (Jokilehto, 2012, p. 72).

No processo de tornar os mapas uma ferramenta acessível também à comunidade, em 2019, realizamos uma roda de conversa com jovens que participam de diferentes frentes comunitárias desde 2013. O objetivo foi buscar futuros agentes e interessados e interessadas na preservação arqueológica. Os jovens informaram que, a cada ano, tem aparecido mais cacos pela comunidade, assim como bocas de urnas. Disseram, ainda, que os elementos que mais os impactam são as chuvas, o regime das águas, a capinação e a varrição diária dos quintais. Indagamos se teriam interesse em participar de alguma ação voltada para o acompanhamento e o monitoramento das vasilhas. As respostas foram afirmativas, mas não foram formuladas ou indicadas estratégias a serem realizadas. Algumas das participantes já fazem parte de um projeto de monitoramento de peixes[8]. Em linha gerais, não notamos um entusiasmo específico com a possibilidade de trabalho com as urnas, mas uma vontade maior de estarem próximos das pesquisas do IDSM em geral.

No caso dos vasilhames que afloram, percebemos que, por um lado, escavar todos seria inviável, pelas questões já explicitadas anteriormente, por outro, não fazer nada pode significar que em algumas décadas os mesmos provavelmente não estarão mais na localidade. Ainda em 2019, em uma conversa com um dos líderes e fundadores da comunidade, foi relatado que esses potes, alguidares, cacos em geral que afloram, nascem da terra, são como o cimento da comunidade, pois impedem que as chuvas e as cheias lavem e levem a terra embora. Em áreas onde as famílias limparam o terreno, por uma questão estética, segundo a liderança, a terra está afundando. Ou seja, esses objetos do passado, que ajudam arqueólogos e arqueólogas a compreenderem os processos de mudança e continuidade, ao longo do tempo, são percebidos como o alicerce real e simbólico dessa comunidade. Para a prática arqueológica, o diálogo e o intercâmbio de conhecimentos – sejam científicos ou tradicionais – são o caminho para encontrar soluções conjuntas que atendam às demandas da preservação do patrimônio e da comunidade.

BALANÇO DA REDE: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto profissionais que atuam com o tema do patrimônio arqueológico, entendemos que só é possível garantir sua conservação e gestão quando a visão de patrimônio é diversa e compartilhada com as populações vivas e que lidam diariamente com ele. É necessário um olhar ético (*cf*. Meskell, 2009; Hodder, 2011) e engajado para a compreensão da criação e da reinvenção da vida e da cultura sobre ou próximo aos sítios arqueológicos, que considera as particularidades locais de cada lugar e de seus moradores e moradoras. Procuramos aqui enfatizar que, devido a seu caráter abrangente, patrimônio e sua gestão devam ser pensados por uma série de profissionais, especialistas, agentes e grupos que se reconheçam nele, por meio de seu uso ou mesmo pelo estabelecimento de outras relações, como estranhamento e não pertencimento. Ao mesmo tempo, partilhamos da ideia de que esse patrimônio é significado e ressignificado constantemente na atualidade e que esse movimento de apropriação é parte de sua preservação.

[8] Elas possuem um aplicativo no celular e toda semana precisam computar dados dos peixes pescados pelos comunitários, como tamanho, espécie e peso. Comentaram que é algo super fácil de fazer e que gostam muito do trabalho, sobretudo porque todo sábado vão à casa do Baré se conectar à internet para passar as informações à pesquisadora.

Embora a reflexão aqui apresentada não tenha buscado resolver a problemática da preservação dos sítios e do patrimônio arqueológico na Amazônia, os caminhos percorridos pelo nosso grupo de pesquisa podem elucidar e direcionar algumas rotas possíveis para o futuro. Após dezenove anos da presença de arqueólogos e arqueólogas na comunidade Boa Esperança, em alguns momentos mais presentes e em outros menos, podemos sinalizar que, a partir de um trabalho interdisciplinar de pesquisa e sensível aos anseios comunitários, alguns caminhos apresentam resultados positivos para a preservação participativa deste sítio arqueológico.

A compreensão da noção de preservação do patrimônio, nesse caso, se estabelece como um conjunto de ações integradas, que caminha em sua gestação para o envolvimento de diferentes agentes, com suas epistemes e visões. Idealiza-se que estes estejam envolvidos em todas atividades de pesquisa, conservação, extroversão, entre outras frentes que caracterizem uma gestão sustentável do patrimônio arqueológico. O que tem guiado essas práticas é a importância dos bens arqueológicos às pessoas que convivem diariamente com eles. Embora cientes de que nossas ações ainda estejam em fase de amadurecimento, também vemos a necessidade de novos mecanismos por parte da legislação que abarquem ações sensíveis à tal lógica.

Através da avaliação de ações-piloto – como o monitoramento dos afloramentos arqueológicos, o processo de definição de áreas de relevância e impacto no sítio/comunidade ou a tomada conjunta da decisão de aterrar partes do sítio em áreas de maior deterioração –, temos buscado desenvolver mecanismos de diálogo mais sistemáticos e contínuos.

A revisão e a reflexão sobre nossas práticas têm gerado iniciativas originais e abertas a outros anseios e desejos do grupo, como a consolidação do grupo de jovens para o monitoramento, acompanhamento do afloramento de vasilhames e coleta de dados *in situ* sobre os mesmos, uma atividade ainda em desenvolvimento; a continuidade do trabalho com professores, professoras e estudantes para o mapeamento de outras noções patrimoniais e para a formação crítica em torno das coisas arqueológicas; a continuidade das pesquisas arqueológicas com a colaboração dos comunitários; e, finalmente, a consolidação do turismo de base comunitária e/ou de produtos artesanais produzidos por essas comunidades, que se coloca como uma forma possível de reverberar a importância desses vasilhames para a comunidade, revertida diretamente em suporte financeiro.

Apesar desse cenário promissor, tais demandas se complexificam atualmente, com a falta de apoio e financiamento para pesquisa no país, assim como com os ataques em torno da ciência e do seu papel na vida contemporânea[9]. Pesquisar sempre foi um grande desafio em diferentes instâncias, sendo ainda maior em trabalhos que envolvam várias comunidades e pessoas, pois exige um exercício de escuta e envolvimento de diferentes agentes para a tomada de decisões.

Ao mesmo tempo que a escavação do sítio arqueológico gera anseios para o pesquisador ou a pesquisadora, e sua pesquisa, ela cria expectativas para a comunidade, portanto é necessário cuidado e responsabilidade durante nossa passagem por elas que, após nossa partida, continuam suas vidas. Podemos considerar que nossa atuação também interfere na dinâmica de formação do registro arqueológico, na medida em que o sítio continua sendo formado mesmo nos dias de hoje. O mesmo ocorreu no passado, com a transformação provocada pelos produtores da cerâmica polícroma, reconhecida na fase Tefé, cujas dinâmicas alteraram a ocupação anterior, formada pela fase Caiambé, que, por sua vez, transformaram a ocupação

[9] Durante a escrita e revisão deste artigo, enfrentamos também o ataque virulento da Covid-19, o que provocará mudanças em todas as nossas práticas em dimensões mundiais e que não foram consideradas aqui.

formada pelas cerâmicas Pocó, e assim por diante. O aprimoramento de metodologias de monitoramento dos sítios arqueológicos, para avaliar seus processos tafonômicos e mapear a formação desses palimpsestos, poderá também ajudar futuras pesquisas a entenderem o que está sendo escavado e a estruturarem ações de gestão do patrimônio, como a musealização e a conservação *in situ* de sítios arqueológicos.

Por isso, apontamos que esse desafio é uma rede de ações imbricadas, considerando atores com diferentes perspectivas em situações cujas peculiaridades exigem pensar novas possibilidades. A arqueologia, que tem sua história marcada pela interdisciplinaridade, precisa ainda aprender a envolver em sua prática outros agentes, incorporando diferentes visões, especialmente com distintos conhecimentos, científicos e tradicionais, de forma generosa e aberta. Consideramos que, em toda pesquisa atuante em áreas de comunidades, independentemente do enfoque do pesquisador ou da pesquisadora, são cruciais o diálogo e o exercício público de abrir seu trabalho às pessoas do local, assim como discutir suas implicações para as mesmas. Certamente, profissionais voltados para a chamada extroversão arqueológica são essenciais em todos os projetos de pesquisa, mas isso não deve eximir todos/as envolvidos/as com o caráter social de seus trabalhos. Por outro lado, essas ações precisam superar o propósito de conscientizar as pessoas para o patrimônio ou de tentar sensibilizar as comunidades para a importância do que fazemos, com o intuito de obter autorização para a realização das pesquisas e para a apaziguação dos conflitos. Ao contrário, deve-se direcionar as discussões para fomentar uma abordagem crítica, que envolve as políticas do passado, com a desestabilização de interpretações dominantes (*cf*. Matsuda, 2016).

Em última instância, tais práticas são também um resgate da arqueologia como ciência social, que não deixa de ser histórica, visto que deve estar atenta às dinâmicas de mudança e continuidade que ocorrem na média e longa duração, cujas implicações se sentem no presente.

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa foi financiada pelo Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI), por meio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (300056/2017-6), pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (2014/01968-1) e pelo Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM). Agradecemos também às comunidades da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, em particular às pessoas da comunidade Boa Esperança, enfocada neste texto.

REFERÊNCIAS

Appelbaum, B. (2009). *Conservation treatment methodology.* Butterworth-Heinemann.

Avrami, E., Manson, R., & Torre, M. (Eds.). (2000). *Values and Heritage conservation*. Getty Foundation.

Avrami, E. (2009). Heritage, values, andsustainability. In A. Richmond & A. Bracker (Eds.), *Conservation: Principles, dilemmas and uncomfortable truths* (pp. 184-196). Butterworth-Heinemann.

Bezerra, M. (2011). "As moedas dos índios": um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *6*(1), 57-70. https://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222011000100005

Bezerra, M. (2013). Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. *Revista Arqueologia Pública, 7*(1), 107-122.

Bezerra, M. (2017). *Teto e afeto*: *sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia*. GKNoronha.

Bezerra, M. (2018). Com os cacos no bolso: O colecionismo de artefatos arqueológicos na Amazônia brasileira. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, (38), 85-99.

Bruno, M. C. O. (2014). Musealização da Arqueologia. *Revista de Arqueologia, 27*(1), 5-15.

Cabral, M. P. (2014). E se todos fossem arqueólogos? Experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico, 39*(2), 115-132. https://doi.org/10.4000/aa.1269

Cabral, M. P. (2016). Entre passado e presente: arqueologia e coletivos humanos na Amazônia. *Teoria & Sociedade, 24*(2), 76-91.

Cabral, M. P., Pereira, D., & Bezerra, M. (2018). Patrimônio arqueológico da Amazônia: a pesquisa, a gestão e as pessoas. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, *38*, 247-268.

Caple, C. (Org.). (2016). *Preservation of archaeological remains in situ: A reader*. Routledge.

Carneiro, C. G. (2009). *Ações educacionais no contexto da arqueologia preventiva: uma proposta para a Amazônia* [Tese de doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo].

Cassino, M. F., Franco, C., Freire, G., Coelho, S., Lima, M., & Tamanaha, E. K. (2018, agosto). Paisagens culturais da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã: identificação de florestas úteis na região do sítio arqueológico Boa Esperança, Amazonas, Brasil. *Anais do XVI Congresso da Sociedade Internacional de Etnobiologia, XII Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia*. Belém.

Colwell-Chanthaphonh, C., & Ferguson, T. J. (2008). *Collaboration in Archaeological practice: engaging descendant communities.* Altamira Press.

Colwell-Chanthaphonh, C., Ferguson, T. J., Lippert, D., McGuire, R. H., Nicholas, G. P., Watkins, J. E., & Zimmerman, L. J. (2010). The premise and promise of indigenous archaeology. *American Antiquity, 75*(2), 228-238. https://doi.org/10.7183/0002-7316.75.2.228

Costa, C. A. S. (2019). Por políticas para a gestão e musealização do patrimônio arqueológico: uma escala de sentidos. *Habitus, 17*(1), 101-124.

Costa, B. L. (2012). *Levantamento arqueológico na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã: estado do Amazonas* [Dissertação de mestrado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo].

Costa, B. L. S., Py-Daniel, A., Gomes, J., & Neves, E. G. (2012). Urnas funerárias no Lago Amanã, Médio Solimões, Amazonas: contextos, gestos e processos de conservação. *Amazônica: Revista de Antropologia, 4*(1), 60-91. http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v4i1.882

Costa Leite, L. F. S. (2014). *Pedaços de pote, bonecos de barro e encantados em Laranjal do Maracá, Mazagão - Amapá: perspectivas para uma arqueologia pública na Amazônia* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará].

Cury, M. X. (2017). Circuitos museais para a visitação crítica: Descolonização e protagonismo indígena. *Revista Iberoamericana de Turismo, 7*(3), 87-113.

Decreto n. 19.021. (1998, agosto 4). Cria a Unidade de Conservação denominada Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – RDS, e dá outras providências. http://meioambiente.am.gov.br/wp-content/uploads/2018/03/Decreto-19.021_Cria%C3%A7%C3%A3o-da-RDS-Aman%C3%A3_04.08.1998.pdf

Demas, M. (2012). Site Unseen: The case for reburial of archaeological sites. In S. Sullivan & R. Mackay (Orgs.), *Archaeological sites: Conservation and management* (pp. 436-457). The Getty Conservation Institute.

Descola, P. (2016). *Outras naturezas, outras culturas.* Editora 34.

Engelstad, B. D. (2010). Curators, collections and Inuit communities: Case studies from the Arctic. In L. Broekhoven, C. Buifs & P. Hovens (Eds.), *Sharing know ledge and cultural heritage: First nations of the Americas. Studies in Collaboration with indigenous peoples from Greenland, North and South America* (pp. 39-52). Sidestone Press.

Feriz, H. (1963). The ceramics of Tefé-Amanã: A Contribution to the archaeology of the Amazon. *Revista Ethnos, 28*(2-4), 147-176.

Ferreira, L. M. (2013). Essas coisas não lhe pertencem: relações entre legislação arqueológica, cultura material e comunidades. *Revista de Arqueologia Pública, 7*(1[7]), 87-106. https://doi.org/10.20396/rap.v7i1.8635673

Ferreira, L. G., & Bezerra, M. (2013). O lugar do passado no presente: as narrativas dos Joanenses acerca de museu e patrimônio arqueológico, um estudo de caso na Ilha do Marajó, Pará. In M. Granato & T. Scheiner (Orgs.), *Museologia, patrimônio, interculturalidade: museus inclusivos, desenvolvimento e diálogo intercultural* (pp. 163-178). Museu de Astronomia e Ciências Afins.

Furquim, L. P. (2014). *Análise laboratorial do material cerâmico do sítio São Miguel do Cacau e monitoramento dos sítios em área de comunidade no Lago Amanã – RDSA – AM.* [Relatório científico inédito]. IDSM.

Gomes, J. (2015). *Cronologia e mudança cultural na RDS Amanã (Amazonas): um estudo sobre a fase Caiambé da Tradição Borda Incisa* [Dissertação de mestrado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo].

Gomes, J. (2016). Alteridades e paisagens na Comunidade Boa Esperança, RDS Amanã (AM). *Teoria & Sociedade, 24*(2), 92-114.

Gomes, J., Costa e Santos, R. B., & Costa, B. L. S. (2014). Arqueologia comunitária na reserva Amanã: história, alteridade e patrimônio arqueológico. *Amazônica: Revista de Antropologia, 6*(2), 385-417. http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v6i2.1874

Hilbert, P. P. (1962, julho). New stratigraphic evidence of culture change on the Middle Amazon (Solimões). *Akten des 34º Internationalen Amerikanisten kongresses,* Viena.

Hilbert, P. P. (1968). *Archäologische untersuchungen am mittlern Amazonas*. Dietrich Reimer Verlag.

Hodder, I. (2011). Is a shared past possible? The ethics and practice of Archaeology in the twenty-first century. In K. Okamura & A. Matsuda (Eds.), *New Perspectives in Global Public Archaeology* (pp. 19-28). Springer.

Jokilehto, J. (2012). Conservation concepts. In S. Sullivan & R. Mackay (Orgs.), *Archaeological sites: Conservation and management* (pp. 71-81). The Getty Conservation Institute.

Liebmann, M., & Rizvi, U. Z. (Eds.). (2008). *Archaeology and the postcolonial critique.* Altamira Press.

Lima, D. M. (1997). Eqüidade, desenvolvimento sustentável e conservação da biodiversidade. In E. Castro & F. Pinton (Orgs.), *Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente* (Vol. 1, pp. 285-314). Cejup.

Lima, H. P., Moraes, B. M., & Parente, M. T. V. (2013). 'Tráfico' de material arqueológico, turismo e comunidades ribeirinhas: Experiências de uma arqueologia participativa em Parintins, Amazonas. *Revista de Arqueologia Pública, 7*(2[8]), 61-77. https://doi.org/10.20396/rap.v7i2.8635692

Lima, H. P., Andrade, E. B., & Silva, C. A. (2017). Gestão do patrimônio arqueológico na Amazônia: desafios da curadoria compartilhada na REDES do Tupé, Manaus, Amazonas. *Revista de Arqueologia Pública, 11*(2[19]), 114-137. https://doi.org/10.20396/rap.v11i2.8649677

Lima, H. P. (2019). Patrimônio para quem? Por uma arqueologia sensível. *Habitus: Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, 17*(1), 25-38. http://dx.doi.org/10.18224/hab.v17i1.7086

Lima, M. N. (2018). *A cerâmica Pocó-Açutuba e seus processos correlatos na região Amazônica. Memorial de qualificação de doutorado* [Relatório qualificação de doutorado inédito, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo].

Lima, S. C. (2018). *Conservação arqueológica: Uma reflexão a partir de estudos de caso no Brasil* [Relatório científico de pós-doutorado inédito, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo].

Machado, J. S. (2009). Arqueologia e história nas construções de continuidade na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 4*(1), 57-70. https://doi.org/10.1590/S1981-81222009000100006

Machado, J. S. (2013). História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. *Revista de Arqueologia, 26*(1), 72-85. https://doi.org/10.24885/sab.v26i1.369

Machado, J. S. (2014). Ilha Caviana: sobre as suas paisagens, tempos e transformações. *Amazônica: Revista de Antropologia, 6*(2), 283-313. http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v6i2.1870

Marçal, H., & Macedo, R. (2017). From the periphery to the centre of decision: Community engagement and justice in conservation decision-making. In J. Bridgland (Ed.), *ICOM-CC 18th Triennial Conference Preprints, Conhagen 4-8 September 2017.* The International Council of Museums.

Matsuda, A. (2016). A consideration of public archaeology theories. *Public Archaeology, 15*(1), 40-49.

Meskell, L. (2009). Introduction: Cosmopolitan heritage ethics. In L. Meskell (Ed.), *Cosmopolitan archaeologies* (pp. 1-27). Duke University Press.

Muñoz Viñas, S. (2005). *Contemporary Theory of conservation*. Butterworth-Heinemann.

Nascimento, A. C. (Org.). (2020). *Plano de Gestão da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã* (Série Técnica Planos de Gestão). SEMA.

Pedeli, C., & Pulga, S. (2013). *Conservation practices on archaeological excavations: Principles and methods*. Getty Publications.

Peralta, N. (2013, outubro). 'Guardar é para tirar depois': disputas territoriais e conceituais no Lago Mamirauá, AM. *37 Encontro Anual da ANPOCS*, São Paulo.

Pereira, D. (2019). O 'roubo das urnas': a relação do patrimônio arqueológico salvaguardado e os coletivos humanos. *Habitus, 17*(1), 39-52. http://dx.doi.org/10.18224/hab.v17i1.7112

Roca, A. (2015). Acerca dos processos de indigenização dos museus: Uma análise comparativa. *Mana, 21*(1), 123-156. http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p123

Rocha, B., Beletti, J., Py-Daniel, A., Moraes, C. P., & Oliveira, V. H. (2014). Na margem e à margem: arqueologia amazônica em territórios tradicionalmente ocupados. *Amazônica: Revista de Antropologia, 6*(2), 358-384. http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v6i2.1873

Sant'Anna, M. (2015). Preservação como prática: Sujeitos, objetos, concepções e instrumentos. In M. B. Rezende, B. Grieco, L. Teixeira & A. Thompson (Orgs.), *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural* (Vol. 1, pp. 245-279). IPHAN.

Shepard, G. (2001). *Relatório preliminar sobre sítio arqueológico e cemitério indígena na Reserva Amanã*. 1ª Superintendência do IPHAN.

Silva, F. A., Bespalez, E., & Stuchi, F. F. (2011). Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, rio Xingu, Pará. *Amazônica: Revista de Antropologia, 3*(1), 32-59. http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v3i1.629

Silva, F. A. (2013). Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. *Revista de Arqueologia da Sociedade de Arqueologia Brasileira, 26*(1), 28-41. https://doi.org/10.24885/sab.v26i1.366

Silva, F. A. (2014). El pasado en el presente de los Asurini do Xingu: narrativas arqueológicas y narrativas indígenas. In M. C. Rivolta, M. Montenegro, L. M. Ferreira & J. Nastri (Eds.), *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología*: *perspectivas desde Sudamérica* (pp. 35-59). Editora de la UBA.

Silva, F. A., & Lima, S. C. (2015). Etnoarqueologia, conservação arqueológica e a compreensão dos processos de formação do registro arqueológico na Amazônia: a cerâmica arqueológica dos Asurini do Xingu, Pará. *Revista de Arqueologia da Sociedade de Arqueologia Brasileira, 28*(1), 123-142.

Silva, M. A. (2015). *Memórias e histórias no sudoeste amazônico: o Museu Regional de Arqueologia de Rondônia* [Dissertação de mestrado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo].

Silva, M. A. (2019). *Entre tempos, entre lagos: etnografia arqueológica do advento do patrimônio na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã e na Floresta Nacional de Tefé – Amazonas* [Memorial de qualificação de doutorado inédito, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo].

Sullivan, S., & Mackay, R. (Orgs.). (2012). *Archaeological sites: Conservation and management*. The Getty Conservation Institute.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

M. Lima contribuiu com conceituação, curadoria de dados, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, recursos, supervisão e escrita (rascunho original, revisão e edição); M. A. Silva com conceituação, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, recursos, supervisão e escrita (rascunho original, revisão e edição); S. C. Lima com conceituação, curadoria de dados, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, recursos, supervisão e escrita (rascunho original, revisão e edição); M. F. Cassino com conceituação, aquisição de financiamento, investigação, recursos e escrita (rascunho original, revisão e edição); e E. Tamanaha com conceituação, investigação, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição).

Os 'cortadores de cabeças': a memória como patrimônio dos Munduruku

The 'head cutters': memory as a heritage of the Munduruku

Márcio Couto Henrique[I] | Rodrigo Magalhães de Oliveira[II]

[I]Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

[II]Ministério Público da União. Santarém, Pará, Brasil

Resumo: O artigo analisa o modo como os Munduruku articulam passado e presente em suas lutas, agenciando a seu favor todo o imaginário sobre e por eles construído enquanto povo guerreiro, tradicionalmente conhecidos como os 'cortadores de cabeça'. Apropriando-se de elementos da cultura dos não índios, os Munduruku demonstram sua habilidade política ao traçarem estratégias de ação, apropriarem-se da legislação nacional e internacional que lhes garante seus direitos, usarem o vocabulário adequado para o enfrentamento e fazerem alianças com órgãos como o Ministério Público Federal e organizações não governamentais, além de divulgarem suas batalhas internacionalmente. Assim, noções de história, ambiente e memória passaram a incorporar o repertório cultural desse povo, fundamentando estratégias de ação em situações de confronto ou de reivindicação.

Palavras-chave: Munduruku. Memória. Patrimônio.

Abstract: The article analyzes the way in which the Munduruku articulate past and present in their struggles, putting together in their favor all the imaginary about and built by them as a warrior people, traditionally known as the 'head cutters'. Appropriating elements of the culture of whites (non-Indians), the Munduruku demonstrate their political ability in devising action strategies, appropriating national and international legislation that guarantees their rights, using the appropriate vocabulary for confrontation and making alliances with bodies such as the Federal Public Ministry and Non-Governmental Organizations, in addition to publicizing their struggles internationally. Thus, notions of history, environment and memory started to incorporate the cultural repertoire of this people, basing action strategies in situations of confrontation or demand, as occurs when confronting the hydroelectric plants on the Tapajós River.

Keywords: Munduruku. Memory. Heritage.

Henrique, M. C., & Oliveira, R. M. (2021). Os 'cortadores de cabeças': a memória como patrimônio dos Munduruku. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 16*(2), e20200049. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0049

Autor para correspondência: Márcio Couto Henrique. Travessa Quintino Bocaiúva, 2306, apt. 901. Belém, PA, Brasil. CEP 66045-315 (marciocouto@ufpa.br).

Recebido em 11/05/2020
Aprovado em 09/12/2020
Responsabilidade editorial: Jorge Eremites de Oliveira

CC BY

INTRODUÇÃO

Ao longo de mais de duzentos anos de contato com os *pariwat* (não indígenas), os Munduruku aprenderam a fazer uso de diferentes ferramentas políticas, buscando garantir seus direitos. Este artigo pretende analisar o protagonismo dos Munduruku em diferentes tempos da história, especialmente o modo como eles articulam passado e presente em suas lutas. Num primeiro momento, apresentamos os anos iniciais de contato com os colonizadores, período em que se construiu o imaginário do grupo como 'os cortadores de cabeça'. Após o acordo de paz com os colonizadores, em fins do século XVIII, esses índios passaram a ser definidos como aliados, conforme apresentado no tópico "Tribo industriosa e amiga dos brancos". No tópico seguinte, "O povo que sabe se defender", analisamos as estratégias de organização política dos Munduruku no enfrentamento de uma série de projetos desenvolvimentistas defendidos por grupos políticos e empresariais nacionais e transnacionais na bacia do Tapajós, especialmente a partir da década de 1970. Por fim, no tópico "O rastro do tempo aponta o caminho do futuro", analisamos a habilidade política dos Munduruku no sentido de se apropriarem da experiência acumulada no contato com os não índios, recuperando a seu favor o imaginário de 'cortadores de cabeça', traçando estratégias de ação que implicam sua apropriação da legislação nacional e internacional que lhes garante seus direitos, uso do vocabulário adequado para o enfrentamento e a realização de alianças com órgãos governamentais e organizações não governamentais (ONG), além da divulgação de suas batalhas internacionalmente.

OS CORTADORES DE CABEÇA

Numa época em que os colonizadores portugueses ainda comemoravam a chamada redução dos Mura, os Munduruku, povo indígena do tronco linguístico Tupi que se autodenomina *Wuyjugu*, apareceram como nova ameaça para a conquista da Amazônia[1]. Aos 17 de agosto de 1788, Martinho de Souza Albuquerque, governador do Pará, enviou ao ministro dos Negócios Ultramarinos, Martinho de Mello e Castro, uma carta em que dizia:

> Entre as nações gentias que aqui temos próximas a nós, são os Munduruku aqueles que se fazem presentemente mais terríveis, tanto em razão do seu grande número, como da sua ilimitada barbaridade. Estes homens habitantes do sertão do rio Tapajós não só descem repetidas vezes às suas margens a encontrar as nossas canoas, mas adiantando-se cada dia nos seus cursos, têm chegado por último a inquietar e a atacar os moradores daqueles distritos dentro mesmo dos seus sítios e roças, roubando e matando tudo quanto encontram, sem reserva, nem piedade (citado em Santos, 1995, p. 36).

Chama atenção o fato de que os Munduruku não são referidos por sua 'resistência', mas por suas ações de enfrentamento. Eles não são descidos[2], mas 'descem repetidas vezes' até as margens do rio Tapajós. Não são encontrados pelas frentes de expansão, mas se dispõem de modo 'a encontrarem as nossas canoas'. Ao invés de fugir do contato, como optaram tantos grupos indígenas, via-se estes índios 'adiantando-se cada dia nos seus cursos', chegando ao ponto de 'inquietar e atacar os moradores daqueles distritos dentro mesmo de seus sítios e roças', 'roubando e matando'. Muito embora não saibamos as razões que levaram os Munduruku a esse movimento de expansão guerreira muito além das campinas do alto Tapajós, eles agiam claramente como sujeitos de sua própria história, distantes da condição de passividade e 'resistência' que a historiografia impôs aos povos indígenas do Brasil[3].

---

1 O termo Munduruku (formigas vermelhas) seria uma denominação pejorativa atribuída a eles pelos Parintintin, seus inimigos tradicionais. Segundo Horton (1948, p. 272), a autodenominação do grupo seria *Weidyénye*, cujo significado é "nós mesmos", "nós, pessoas".

2 Referência ao chamado 'descimento dos índios', prática de condução dos indígenas de suas aldeias tradicionais até os aldeamentos dirigidos pelos missionários, comum na Amazônia desde o século XVII (Chambouleyron et al., 2009, pp. 115-137).

3 Compartilhamos da reflexão de Cunha (2002, p. 14), ao apontar para o desconforto do uso da noção de 'resistência'. Diz ela que ". . . vários autores desenvolveram uma relevante crítica do reducionismo etnográfico de um certo 'resistenciocentrismo'. . . . que, paradoxalmente, tende a ofuscar, com sua retórica, a especificidade e sutileza das lógicas e formas de 'agência' próprias dos atores sociais".

No processo de construção dos Munduruku como 'inimigos', os estragos causados à economia da província eram sempre destacados. Roças abandonadas, índios aliados impedidos de coletar as drogas do sertão, dificuldades para garantir a alimentação, negócios paralisados e, ao fundo, o som das buzinas que eles utilizavam para aumentar ainda mais o medo que sua presença provocava. Além disso, havia outro motivo para temê-los: eles costumavam cortar as cabeças de seus inimigos mortos em batalha e as preparavam para servir como troféus. Esse dado passou a fazer parte do imaginário em torno do grupo, reproduzido, inclusive, em diversas iconografias ao longo do século XIX (Spix & Martius, 1938 [1831]). Por essa razão, eles ficaram conhecidos como *Paiquicé* ou 'cortadores de cabeça'[4].

A expansão guerreira dos Munduruku causou pânico em vários cantos da província e aumentou na medida em que se aproximaram da capital, Belém. Foi, então, que o governador do Pará decidiu enviar tropas para contê-los. De passagem pela Amazônia na primeira metade do século XIX, os naturalistas Spix e Martius (1938 [1831], p. 431) registraram que:

> O governo contra eles mandou um destacamento de 300 homens que, ao cabo de dez dias de viagem da margem daquele rio, topou com uma taba densamente povoada, e viu-se totalmente cercado por um sem número de inimigos armados. Só a custo pôde abrir passagem e alcançar o rio; todavia, parece que causaram aos Munduruku a perda de uns 1.000 homens, como declarou um tuxaua deles, o primeiro que fez pacto de amizade, conforme as entalhaduras por ele assinaladas na sua clava.

Certamente, o número de mil mortos não é preciso, mas serve de indicativo das perdas significativas que estes indígenas sofreram no enfrentamento das tropas. Em 19 de novembro de 1794, Manoel da Gama Lobo D'Almada escreveu ao governador Souza Coutinho informando ter tido êxito em seu plano de aprisionar dois Munduruku e devolvê-los aos seus parentes (citado em Santos, 1995, p. 61). Nos meses seguintes, muitos outros indígenas manifestaram disposição de permanecer em paz, prometendo restituir pessoas raptadas e fixar-se em aldeamentos.

TRIBO INDUSTRIOSA E AMIGA DOS BRANCOS

Quais razões levaram os Munduruku a optarem pela paz? Segundo Murphy e Murphy (1954, p. 10), ". . . o motivo básico dos movimentos migratórios para as regiões do baixo Madeira e Tapajós parece ser o desejo dos índios de obterem artigos manufaturados, especialmente utensílios de ferro". Apesar do conhecido fascínio que as mercadorias ocidentais exerceram sobre os índios (Henrique & Morais, 2014), a documentação existente indica outra possibilidade de resposta para essa questão: a consciência que estes indígenas passaram a ter da força bélica dos luso-brasileiros.

Tudo indica que, enquanto o medo funcionou como mecanismo de controle das comunidades atacadas, os Munduruku tiveram certa liberdade de ação. Ao estender suas ações guerreiras até Cametá, ameaçando os moradores da capital da província, Belém, eles provocaram resposta mais dura do governador do Pará, que determinou ataques simultâneos no Tapajós, Xingu, Pacajá e Tocantins, perseguindo-os até suas habitações (Santos, 1995). Muito embora, num primeiro momento, os Munduruku tivessem partido para o enfrentamento, a percepção do poder bélico das tropas, seja real ou imaginário, aliada ao fato de a tropa de Santarém ter alcançado um de seus núcleos habitacionais, parece ter causado grande impacto entre eles. A ação simultânea das tropas em várias frentes de combate se somou ao tratamento que os dois indígenas aprisionados receberam em Borba, levando-os a perceberem que o acordo de paz, naquela conjuntura, seria a melhor estratégia a ser adotada.

A partir de 1795, os contatos entre os Munduruku e os luso-brasileiros tornaram-se mais intensos, apesar de

[4] De acordo com Murphy e Murphy (1954, p. 8), ". . . a prática da apreensão das cabeças era de suma importância para o sistema de valores dos Munduruku. O efeito mágico das cabeças secas trazia abundância de animais silvestres aos caçadores Munduruku e, a par disso, simbolizava o orgulho dos mesmos no que dizia respeito às suas façanhas guerreiras".

desconfianças de ambas as partes. Muitos deles visitavam as vilas, mas tratavam de voltar para suas aldeias, enquanto as autoridades se referiam ao medo de possíveis 'traições' por parte dos índios. Depois de firmado o acordo de paz, eles intensificaram os contatos com os colonizadores e, a partir das missões religiosas[5], se envolveram na coleta de cacau, cravo, salsaparrilha, borracha, copaíba, além da produção de algodão, farinha e guaraná, que trocavam por produtos manufaturados e ferramentas junto aos missionários e comerciantes de regatão (Henrique, 2018).

Com o acordo de paz, os Munduruku passaram a ter acesso às cobiçadas mercadorias manufaturadas e a apoio bélico contra grupos indígenas considerados hostis pelos colonizadores, o que lhes permitiu dar continuidade a seu ideal guerreiro, prática sustentada pelos próprios missionários capuchinhos no século XIX (Amoroso, 2006). Castrovalva (2000, p. 89), por exemplo, se apresentou aos Munduruku reunidos no aldeamento do Bacabal com o seguinte discurso:

> Fi-los entender que nós tínhamos ido libertá-los e salvá-los daquele estado desolador, enviados por dois grandes senhores: um deles chamado Deus, criador do Céu e da Terra, e o outro, um poderoso Imperador que reinava na terra. Disse-lhes que Deus amava intensamente os índios selvagens e nos confiara segredos, que nós lhes devíamos comunicar. O Imperador nos pedira que fundássemos aí uma grande cidade, a cidade dos Mundurucus, onde seria despertado o antigo valor para fazê-los poderosos frente aos homens e destarte debelar e aniquilar seus inimigos.

Animados, a princípio, com a promessa de aniquilar seus inimigos com o apoio de Deus e do imperador brasileiro, os Munduruku, definidos por Spix e Martius (1938 [1831], p. 409) como ". . . os espartanos, entre os índios bravios do norte do Brasil", se decepcionaram a partir do momento em que frei Pelino começou a proibir muitas de suas práticas tradicionais, incluindo o corte da cabeça de seus inimigos e a morte dos índios acusados de feitiçaria. De todo modo, o depoimento do capuchinho evidencia o teor bélico da catequese cristã entre os índios. Ao longo do século XIX, eles foram reunidos em aldeamentos administrados pelos capuchinhos e também se envolveram nos embates políticos do processo de independência do Brasil e na Cabanagem, considerada a maior revolução popular do Brasil (Ricci, 2006). Além disso, participaram de diversas expedições contra quilombolas no noroeste paraense (Ruiz-Peinado Alonso, 2004; Henrique, 2018).

Aos poucos, os Munduruku passaram a ser referidos como os "amigos dos brancos" (Bates, 1979 [1983], p. 181), "os mais civilizados" ou como "tribo industriosa" (Spix & Martius, 1938 [1831], p. 431), fato que, certamente, eles utilizavam a seu favor no contato com os não indígenas. De todo modo, a documentação existente revela que essa suposta fidelidade aos brancos precisa ser problematizada. Conforme Henrique (2013), mesmo quando os índios procuravam os aldeamentos ou aceitavam a presença dos missionários, isso não implica total adesão aos preceitos dos religiosos ou das autoridades provinciais. A maioria dos que eram considerados índios aldeados frequentava o espaço do aldeamento apenas esporadicamente, preferindo viver em sítios mais afastados dos padres. Ser 'amigo dos brancos' não significava adesão total aos interesses dos não índios. Por outro lado, defini-los como 'mercenários'[6] por conta de sua participação na perseguição a grupos indígenas hostis e na destruição de quilombos não parece traduzir de forma correta o envolvimento e os interesses dos Munduruku nestas ações.

Em 1911, instalou-se, entre os Munduruku, a Missão Franciscana, às margens do rio Cururu, tributário da margem direita do rio Tapajós. Assim como os capuchinhos no século XIX, os franciscanos procuraram exercer forte tutela sobre os índios, controlando,

[5] A partir de 1798, os Munduruku foram reunidos nas seguintes missões: Maué, Curi, Santa Cruz, Canumã, Vila Nova da Rainha, Juruti, Bacabal, São Pedro de Alcântara e Tapajós (Henrique, 2018).

[6] Segundo Arnaud (1989, p. 218), os Munduruku ". . . tornaram-se amigos dos colonizadores e, como seus mercenários, continuaram hostilizando outros grupos indígenas".

especialmente, a relação destes com os comerciantes da região, os chamados regatões (Murphy & Murphy, 1954; Henrique & Morais, 2014).

Em 1942, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) passou a disputar o exercício da tutela com os missionários, visando transformar os Munduruku em trabalhadores nacionais. De certo modo, tanto missionários franciscanos quanto funcionários do SPI partiam da premissa de que era necessário civilizar os índios a partir de sua inserção no trabalho regular, com produção de excedentes que propiciasse o comércio (Arnaud, 1989; Ramos, 2000; Almeida, 2010). Até então, a borracha era o principal produto econômico explorado na região. A partir da 'experiência dos brancos' (Yanomami & Albert, 1999) acumulada desde fins do século XVIII, os Munduruku desenvolveram estratégias de convivência com estes diferentes sujeitos, ora amistosas, ora conflituosas, garantindo a permanência em suas terras e também o acesso às mercadorias dos *pariwat* (não índios).

O POVO QUE SABE SE DEFENDER

Escrevendo em fins do século XIX, o viajante Coudreau (1977, p. 16) fez uma previsão nada otimista com relação ao futuro dos Munduruku:

> Quem sabe se os últimos Munduruku que se encontram em vias de extinção nesses campos a cada dia mais desertos, não viverão ainda o bastante para verem passar, sob seus aturdidos olhos, as primeiras locomotivas da Grande Central Andino-Paraense?

A previsão do viajante francês não se concretizou. Certamente, não pelo beneplácito dos colonizadores ou pela misericórdia das missões religiosas, mas pela agência dos Munduruku contra os desafios da colonialidade[7]. A previsão de construção das primeiras locomotivas da Grande Central Andino-Paraense, no entanto, parece ser mais atual do que nunca.

A partir da década de 1970, os Munduruku passaram a sentir a ameaça de uma série de projetos desenvolvimentistas defendidos por grupos políticos e empresariais nacionais e transnacionais na bacia do Tapajós. Já não se tratava mais de catequese ou da ideia de civilizar pelo trabalho, mas de diversos macroprojetos econômicos que, articulados, criariam condições logísticas e de infraestrutura para o avanço da fronteira econômica na região, com a 'abertura' de territórios para agropecuária, exploração madeireira e minerária, produção energética e escoamento de *commodities* (Oliveira, 2016). Estes macroprojetos envolvem a construção de ferrovias, portos, hidrovias, mineração e manejo madeireiro, empreendimentos que seriam viabilizados pela expansão da exploração energética na região[8].

Ao longo da década de 1970, durante a ditadura civil-militar, surgiram os primeiros estudos sobre o potencial energético da bacia do rio Tapajós. O governo ditatorial pretendia expandir a oferta de energia para viabilizar a exploração das recém-descobertas jazidas minerais da região (IDESP, 2013, p. 89). O plano não foi executado à época e, após duas décadas sobrestado, a Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL) aprovou, em 2009, os Estudos de Inventário da Bacia Hidrográfica do Rio Tapajós, identificando quarenta e três 'pontos ótimos' para a construção de hidrelétricas na bacia do rio Tapajós e nos seus principais afluentes, Teles Pires, Juruena e Jamanxim. O estudo prevê a construção de sete grandes hidrelétricas na bacia. No rio Teles Pires – formador do Tapajós –, quatro usinas estão em operação: Teles Pires, São Manoel, Sinop e Colíder (Oliveira, 2016).

[7] A categoria se refere à permanência de relações coloniais de poder, bem como da exploração e do racismo a elas subjacentes, que subsistem mesmo após o encerramento do período colonial (Quijano, 2000; Mignolo, 2007).

[8] A Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA) compreende um conjunto de grandes obras de infraestrutura em todos os países da América do Sul, visando a exploração de seus recursos naturais e a livre circulação das mercadorias, propiciando sua exportação para outros países por preço atraente no mercado internacional (Leroy & Malerba, 2010, p. 14).

A Usina Hidrelétrica (UHE) de São Luiz do Tapajós, que seria instalada no médio curso do rio Tapajós, é o maior dos empreendimentos projetados. A hidrelétrica impactaria dezenas de comunidades tradicionais ribeirinhas e o povo Munduruku, sobretudo a Terra Indígena Sawré Muybu (em fase de reconhecimento) imediatamente à montante do barramento, que teria sete por cento de sua superfície alagada, o que resultaria na remoção compulsória de, ao menos, três aldeias: Sawré Muybu, Dace Watpu e Karo Muybu (Estudo do Componente Indígena, 2014). São previstos graves impactos, como aumento dos conflitos fundiários, prejuízos à pesca, à caça e ao transporte fluvial, destruição de locais sagrados para os índios, dentre outros (Oliveira, 2016).

Desde a década de 1970 e, mais concretamente, desde o final da década passada, os Munduruku lutam contra a instalação de hidrelétricas na bacia do rio Tapajós. Após a construção das barragens Teles Pires e São Manoel, no rio Teles Pires, formador do Tapajós, eles intensificaram suas ações para impedir a construção da UHE São Luiz do Tapajós, essa de maior porte e na calha principal do rio.

Tal como no passado, a agência Munduruku suscitou forte reação por parte do Estado. Para conter as ações diretas dos indígenas, que reivindicavam ser consultados sobre a construção da hidrelétrica, no final de março de 2013, o governo federal deflagrou a operação Tapajós, com mais de duzentos homens armados, com intuito de garantir a continuidade do licenciamento ambiental do empreendimento. A operação foi viabilizada graças à alteração das atribuições legais da Força Nacional de Segurança Pública, com a edição do Decreto Presidencial n. 7.957 (2013), que criou a Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública e autorizou o órgão a ". . . prestar auxílio à realização de levantamentos e laudos técnicos sobre impactos ambientais negativos" (Diniz, 2013). Os Munduruku foram tidos, novamente, como 'inimigos do progresso' por suas ações contrárias ao 'projeto de modernidade' que as hidrelétricas representariam.

Destacamos três episódios representativos da ação política Munduruku contemporânea. No primeiro deles, no início do mês de maio de 2013, cerca de cento e cinquenta Munduruku viajaram até a bacia do rio Xingu para ocupar o canteiro de obras da UHE Belo Monte, principal obra pública do país à época, como forma de pressionar o governo federal contra o barramento do rio Tapajós. A empresa responsável pela hidrelétrica, Norte Energia S.A., tentou negociar a desocupação do canteiro se comprometendo a atender uma 'lista de reivindicações', que na realidade seria a negociação de bens de consumo, estratégia empresarial que se tornou recorrente na tentativa de dissuadir ações políticas dos povos indígenas afetados por Belo Monte (Domingues, 2017). Os Munduruku rechaçaram a oferta e disseram que só desocupariam o local se o governo federal oferecesse garantias de que respeitaria seu direito à consulta prévia, tal como manda a legislação (Oliveira, 2016).

No dia 7 de maio de 2013, o governo federal publicou uma nota oficial no *site* do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), intitulada "Esclarecimentos sobre a consulta aos Munduruku e a invasão de Belo Monte". Na nota, afirma-se que:

> . . . essas pretensas lideranças Munduruku têm feito propostas contraditórias e se conduzido sem a honestidade necessária a qualquer negociação. Em outubro de 2012, junto com indígenas Kayabi e Apiacá, sequestraram e ameaçaram de morte nove funcionários do governo que realizavam um processo de diálogo na aldeia Teles Pires. Em fevereiro de 2013, vieram a Brasília e recusaram-se a fazer uma reunião com o ministro Gilberto Carvalho, afirmando que o governo iria usar esse encontro para dizer ter feito uma consulta prévia. No dia 25/04, essas mesmas pretensas lideranças deixaram de comparecer a uma reunião que tinham marcado com a Secretaria-Geral em Jacareacanga e publicaram nos *sites* de seus aliados uma versão mentirosa e distorcida sobre esse fato. Agora invadem Belo Monte e dizem que querem consulta prévia e suspensão dos estudos. Isso é impossível... Na verdade, alguns Munduruku não querem nenhum empreendimento em sua região porque estão envolvidos com o garimpo ilegal de ouro no Tapajós e afluentes (Ministério do Planejamento, 2013).

Observa-se como o governo federal procurava desqualificar as 'pretensas lideranças Munduruku',

classificadas como contraditórias, desonestas e acusadas de envolvimento com o garimpo ilegal. Em seguida, o governo enviou a Força Nacional de Segurança Pública para o canteiro, bloqueou o acesso de alimentos e de água, tornando praticamente inviável a permanência no local (Loures, 2017). Mas os Munduruku mantiveram-se firmes: "Os bandidos, os violadores, os manipuladores, os insinceros e desonestos são vocês. E ainda assim, nós permanecemos calmos e pacíficos. Vocês não" ("Carta No. 4...", 2013a). A Norte Energia obteve decisão judicial determinando que os indígenas desocupassem o canteiro de obras, medida que seria cumprida com apoio da Força Nacional, que já estava no local. No dia 11 de maio, os Munduruku deixaram a área, após sete dias de ocupação ("Carta No. 6...", 2013b).

Como o governo federal não se pronunciou a respeito da consulta prévia, os Munduruku tornaram a ocupar o canteiro de obras (Loures, 2017). A empresa conseguiu nova reintegração de posse (Sposati, 2013a). Mesmo intimados a desocuparem a área, os índios não deixaram o canteiro de obras e publicaram carta responsabilizando o governo federal por qualquer tragédia que viesse a acontecer:

> Nós ocupamos o canteiro de obras de Belo Monte. Nós estamos defendendo nossa terra. Uma terra muito antiga que sempre foi nossa. Uma parte vocês já tomaram. Outra vocês estão tentando tomar agora. Nós não vamos deixar. Vocês vão entrar para matar. E nós vamos ficar para morrer. Nós não vamos sair sem sermos ouvidos. . . . Vocês querem nos ver amansados e quietos, obedecendo a sua civilização sem fazer barulho. Mas nesse caso, nós sabemos que vocês preferem nos ver mortos porque nós estamos fazendo barulho ("Carta No. 8...", 2013c).

O governo federal recuou. No dia 4 de junho de 2013, enviou um avião da Força Aérea Brasileira para levar os indígenas a Brasília. Reuniram-se com o chefe da pasta responsável pela condução do processo de consulta prévia da UHE São Luiz do Tapajós. Os indígenas, no entanto, explicaram que não poderiam firmar qualquer acordo sem antes conversar coletivamente em suas terras, incluindo todos os caciques e lideranças (Sposati, 2013b).

A ocupação do canteiro de obras foi protagonizada pelo Movimento Munduruku ***Ipereğayũ*** (MMIA), criado pelos indígenas em 2012, e que tinha no centro de suas discussões a oposição à hidrelétrica. Segundo Loures (2017), ***Ipereğayũ*** significa 'o povo que sabe se defender' ou que 'não é fácil de enganar'. O movimento foi estruturado

> . . . em estreita conexão com a cosmologia Munduruku, na medida em que mimetiza o grupo de guerreiros liderado por Karodaybi, o grande guerreiro Munduruku, que havia escolhido os cinco mais hábeis guerreiros para sua proteção: **PukoraoPikPik**, **Pusurukao**, **Waremucu Pak Pak**, **SurupSurup** e **Wakoburũn**. Como o mito, o MMIA organiza-se em cinco grupos, cada qual associado ao nome de um dos guerreiros de Karodaybi, sendo um deles, **Wakoburũn**, formado por mulheres guerreiras. Em cada um deles, há um pajé na linha de frente, que 'conserva o sagrado forte' para acompanhar o grupo (Loures, 2017, p. 3).

Karodaybi, que inspira o movimento ***Ipereğayũ***, é tido como o grande guerreiro cortador de cabeças, aquele que jamais saiu vencido de uma guerra (Loures, 2017). As cartas em que os Munduruku rechaçavam a construção das hidrelétricas eram ilustradas com cabeças cortadas (Figura 1).

Loures (2017) compara a viagem até Altamira e a ocupação do canteiro de obras de Belo Monte aos antigos ataques dos Munduruku às cidades de Gurupá, Belém,



Figura 1. Faixa 'cortador de cabeça', Assembleia Geral do Povo Munduruku, aldeia Sai Cinza, Terra Indígena Sai Cinza, 14 de dezembro de 2014. Fonte: Assessoria de Comunicação do Ministério Público Federal no Pará (domínio público) (2014).

São Luís e Cametá e analisa que as ações do ***Ipereğayũ*** representam o

> . . . prosseguimento, em transformação contínua, das expedições guerreiras do povo Munduruku. Mesmo o ritual das decapitações, de alguma forma, está presente, e veremos isso no capítulo que trata da captura (e exposição) dos pesquisadores que invadiam um território Munduruku sem permissão. O MMIA tem a memória do ritual das decapitações e do tratamento das cabeças como uma importante referência. A bandeira do Movimento retrata Karodaybi segurando uma cabeça cortada, e suas lideranças comumente remetem o feito e se autoafirmam como cortadores de cabeças. E vale lembrar que as primeiras cartas escritas em oposição às barragens hidrelétricas já vinham ilustradas com a imagem de cabeças cortadas (Loures, 2017, p. 76).

A ocupação de Belo Monte é demonstrativa da força e da vitalidade dos Munduruku. A ação marcou também o estreitamento de uma aliança com os indígenas do Xingu. As diversas visitas aos povos indígenas afetados pela UHE Belo Monte, notadamente aos Juruna (***Yudjá***) e Xipaya, proporcionaram aos Munduruku uma visão crítica acerca das práticas de negociação conduzidas pelo governo federal e pela Norte Energia S.A., em especial, de sua principal faceta: a política de compensações (Oliveira, 2016).

Durante a ocupação do canteiro de obras, os Munduruku divulgaram diversas cartas exigindo que o governo federal lhes consultasse previamente acerca da hidrelétrica no Tapajós. A propósito, a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), lei internacional ratificada e válida no Brasil, prevê que os grupos étnicos devem ser consultados previamente sempre que medidas administrativas ou legislativas possam afetá-los diretamente (OIT, 1969). Apesar da obrigatoriedade, diversas obras estavam em andamento no país sem que os povos indígenas afetados fossem consultados (Rodríguez Garavito, 2012).

Após longa reivindicação dos Munduruku e da atuação judicial promovida pelo Ministério Público Federal (MPF), a justiça brasileira reconheceu que o licenciamento da UHE São Luiz do Tapajós não poderia avançar sem consulta aos indígenas e às comunidades tradicionais ribeirinhas. Mesmo com o reconhecimento judicial, o conflito prosseguiu. O governo federal buscava utilizar a consulta prévia apenas para referendar uma decisão já tomada, conduzindo o processo de forma a não garantir aos indígenas real possibilidade de participação e de decisão.

Os Munduruku, então, solicitaram ao MPF a realização de oficinas sobre direitos indígenas que lhes oferecessem ferramentas para exigir um processo de consulta com todas as garantias previstas na legislação. Este é o segundo episódio que apresentamos representativo da ação política Munduruku contemporânea. Ante o grande desafio logístico para viabilizar as oficinas (grandes distâncias, dificuldades de acesso, custo de deslocamento de representantes indígenas para a aldeia que foi sede dos encontros, dentre outros), o desafio foi assumido pelo Projeto Convenção n. 169, uma coalizão de organizações não governamentais e movimentos sociais, tais como Fase, Xingu Vivo, Fórum da Amazônia Oriental, Greenpeace e Nova Cartografia Social. Com a participação e o assessoramento do MPF, as oficinas foram realizadas no segundo semestre de 2014, e os Munduruku elaboraram o Protocolo de Consulta Munduruku, documento no qual explicitaram ao Estado e à sociedade como estão organizados, social e politicamente, seus modos de participação e representação e como tradicionalmente tomam suas decisões:

> Quando um projeto afeta todos nós, a nossa decisão é coletiva. O governo não pode consultar apenas uma parte do povo Munduruku (não pode, por exemplo, consultar só os Munduruku do médio Tapajós ou só os do alto). O governo vem sussurrando nos nossos ouvidos, tentando dividir a gente. Nenhuma associação Munduruku decide só, nenhuma associação responde pelo nosso povo. As decisões do nosso povo são tomadas em assembleia geral, convocada por nossos caciques. São os nossos caciques, reunidos, que definem a data e o local da assembleia geral e convidam os Munduruku para participar dela. Nas assembleias, as nossas decisões são feitas depois de discussão: nós discutimos e chegamos a um consenso. Se for preciso, discutimos muito. Nós não fazemos votação. Se não houver consenso, é a maioria que decide (Protocolo de Consulta Munduruku, 2014, p. 3).

O protocolo dissuadiu a estratégia do governo federal de canalizar a consulta através de associações cujos representantes fossem, eventualmente, mais simpáticos aos seus planos, e desconstruiu o discurso de que os Munduruku não queriam ser consultados, mas que queriam apenas tumultuar o licenciamento da hidrelétrica. O documento também foi importante para impedir que o governo federal leiloasse a hidrelétrica ao final de 2014 (Oliveira, 2016).

O Projeto Convenção n. 169 era integrado por mais de uma dezena de organizações não governamentais e movimentos sociais com diferentes agendas e métodos de trabalho (por exemplo, havia organizações indigenistas, ambientalistas e de educação popular). Na relação com as organizações e os movimentos, os Munduruku mantiveram seu protagonismo e definiram os rumos do projeto (Oliveira, 2016). Nesse processo, eles também estabeleceram uma relação importante com o MPF em torno da garantia de seus direitos.

O terceiro episódio que destacamos como representativo do fazer político Munduruku contemporâneo é a autodemarcação da Terra Indígena Sawré Muybu ou território *Daje Kapap Eypi*, como preferem os indígenas, área de maior concentração dos impactos diretos previstos com a construção da hidrelétrica. Em setembro de 2014, lideranças Munduruku se reuniram, em Brasília, com a então presidenta da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), quando esta lhes revelou que a interferência do setor elétrico no órgão indigenista estava impedindo o reconhecimento formal da terra indígena. O relatório etno-histórico e antropológico da terra – primeira etapa formal do processo demarcatório – foi finalizado no ano anterior e estava na mesa da presidência da FUNAI, aguardando assinatura. Os Munduruku decidiram, então, promover a autodemarcação do território. Entre 14 de outubro de 2014 e fevereiro de 2015, eles percorreram o perímetro do território, de acordo com as coordenadas identificadas do referido relatório, abrindo picadas na floresta e sinalizando com placas artesanais (Molina, 2016).

Durante a abertura das picadas, os guerreiros encontraram garimpeiros e madeireiros ao longo do trajeto e ficaram aflitos com os impactos das atividades predatórias sobre seus lugares sagrados. Foram localizados diversos garimpos de ouro e diamante, mais de trezentos garimpeiros, retroescavadeiras, dragas e caminhões transportando toras de madeiras – tudo no interior do território indígena (Santana, 2013). A reação dos Munduruku pode ser vista na 2ª Carta de Autodemarcação:

> Hoje, pela primeira vez durante a autodemarcação, chegamos ao local sagrado Daje Kapap Eypi, onde os porcos atravessaram levando o filho do Guerreiro Karosakaybu. Sentimos algo muito poderoso que envolveu todo nosso corpo. . . . Sentimos o chamado. Nosso guerreiro, nosso Deus, nos chamou. Karosakaybu diz que devemos defender nosso território e nossa vida do grande Daydo, o traidor, que tem nome: o Governo Brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas nos acabar. Nós estamos lutando pela nossa demarcação há muitos anos, sempre que a gente vai pra Brasília a FUNAI inventa mentiras e promessas pra nos acalmar. Sabemos que a FUNAI faz isso para ganhar o tempo para construção da hidrelétrica do Tapajós, agora nós cansamos de esperar ("Aldeia Sawré Muybu", 2014, p. 1).

Ao verem ameaçado o *Daje Kapap Eypi*, local sagrado onde, de acordo com a cosmologia do grupo, os porcos atravessaram o rio levando o filho de Karosakaybu, os guerreiros renovaram as forças para continuar a autodemarcação de seu território. O relatório foi, finalmente, publicado pela FUNAI no dia 19 de abril de 2016 (Oliveira, 2016).

Os Munduruku abriram picadas e instalaram marcos por conta própria, ao mesmo tempo em que seguiram as coordenadas identificadas no relatório de identificação e delimitação. Foi uma estratégia para pressionar o governo pela demarcação oficial da terra indígena, ao mesmo tempo em que serviu para que os indígenas aumentassem a consciência coletiva em torno de seu próprio território e expulsassem invasores. A autodemarcação também selou definitivamente a aliança com os beiradeiros[9] de Montanha e Mangabal, que também participaram da empreitada.

[9] Beiradeiros é a maneira como se autodenominam as comunidades tradicionais ribeirinhas do médio curso do rio Tapajós.

Ao final de 2014, os Munduruku iniciaram uma longa jornada de internacionalização de sua luta. Viajaram para Lima, onde ocorria a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, para participarem da Cúpula dos Povos, que reuniu lideranças indígenas de todo o mundo (Clark, 2014). Nesse fórum, em 9 de dezembro de 2014, puderam denunciar a construção das UHE e as violações de seus direitos à relatora da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre Direitos dos Povos Indígena, Victoria Tauli-Corpuz. Foram a Paris para participar da Conferência do Clima da ONU, mais especificamente do painel da I Cúpula da Aliança dos Guardiões da Natureza, onde Maria Leusa Munduruku, uma das principais lideranças do Movimento ***IperĕgAyũ***, denunciou a construção das UHE e a ausência de consulta prévia (Zanchetta, 2015; Lila, 2015a). Em dezembro de 2015, o Movimento ***IperĕgAyũ*** recebeu o prêmio Equador, dedicado às personalidades e aos povos internacionalmente reconhecidos pela defesa das florestas tropicais (Lila, 2015b).

Em agosto de 2016, meses após a publicação dos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu, o Instituto de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) arquivou o processo de licenciamento ambiental da UHE São Luiz do Tapajós, em razão de não ter sido demonstrada sua viabilidade socioambiental e pelo fato de que implicaria a remoção compulsória dos Munduruku, o que é vedado pela Constituição Federal de 1988 (Art. 231, §3º) (Oliveira, 2016).

O RASTRO DO TEMPO APONTA O CAMINHO DO FUTURO

Os Munduruku aprenderam que a defesa de seus interesses implicava a apropriação estratégica dos conhecimentos dos *pariwat* (não índios). Além de arcos e flechas, as cartas constituem um recurso utilizado para demarcar seu protagonismo no enfrentamento das ações do governo federal. Por outro lado, chama a atenção o modo como eles articulam passado e presente em suas lutas. Assim, eles agenciam a seu favor todo o imaginário sobre e por eles construído enquanto povo guerreiro. E, nessa atualização de seu 'espírito guerreiro', os Munduruku trouxeram do passado anterior ao acordo de paz com os brancos a noção de 'cortadores de cabeça'. Em carta enviada ao então presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, em 2009, eles ameaçavam:

> Se o governo não desistir do seu plano de barragens, já estamos unidos e preparados com mais de 1.000 mil guerreiros, incluindo as várias etnias e não índios. Nós, etnia Munduruku, queremos mostrar agora como acontecia com os nossos antepassados e os brancos (*pariwat*) quando em guerra, cortando a cabeça, como vocês veem na capa deste documento ("Carta da etnia Munduruku...", 2009).

Em 2011, os Munduruku mantiveram presos na aldeia Cururuzinho, à margem do rio Teles Pires, um grupo de funcionários da Empresa de Pesquisa Energética e da FUNAI. Depois de libertado, um deles relatou que ". . . foi aventada a possibilidade de cortarem nossos pescoços" (Oliveira, 2016, p. 75). De todo modo, essa ameaça parece fazer parte da diplomacia política dos Munduruku, utilizada em momentos em que eles avaliam que ela pode surtir efeito favorável. Por outro lado, ela pode provocar a mobilização de uma força bélica desproporcional por parte do Estado.

Apropriando-se de elementos da cultura dos *pariwat*, os Munduruku ampliam e fortalecem sua identidade étnica. Compartilhando com tantos outros povos indígenas do Brasil a imagem de povos do passado, eles lutam com as armas do presente e com o aprendizado acumulado ao longo de séculos de interação com os *pariwat*. Conforme vimos na carta enviada ao então presidente Lula, os Munduruku se apropriaram do vocabulário da cultura, afirmando-se enquanto 'etnia'. Em muitos outros documentos produzidos por eles, é possível perceber a apropriação política que fazem de noções como 'povo', 'comunidades', 'cultura', 'direitos constitucionais', 'consulta prévia', 'meio ambiente'. Merece destaque a habilidade política dos Munduruku no sentido de traçarem

estratégias de ação, apropriarem-se da legislação nacional e internacional que lhes garante seus direitos, usarem o vocabulário adequado para o enfrentamento e fazerem alianças com órgãos como o MPF e organizações não governamentais, bem como com os beiradeiros de Montanha e Mangabal, além de divulgarem suas batalhas internacionalmente.

A ameaça anunciada pelo governo de construção de hidrelétricas na região do Tapajós estimulou o estreitamento das relações entre os Munduruku do alto e médio Tapajós, além de alianças com outros povos indígenas, comunidades tradicionais e organizações não governamentais. Destaque-se, nesse sentido, a capacidade que os Munduruku têm de estreitar laços políticos com povos indígenas que antes eram seus inimigos, como os Apiaká e os Kayapó, mas que, agora, possuem pautas comuns de lutas.

Merece destaque também nesse processo o protagonismo das mulheres. Em 2016, ocorreu o I Encontro de Mulheres Munduruku do Médio e Alto Tapajós-PA, na cidade de Itaituba, Pará. Ao final do encontro, as participantes produziram uma carta, que inicia com a sugestiva frase "Nós, mulheres guerreiras Munduruku. . ." ("Carta do I Encontro de Mulheres...", 2016, p. 1). Neste encontro, as mulheres vestiram uma camisa personalizada com a pintura de uma guerreira carregando ao colo uma criança e, nas costas, um cesto de flechas, dialogando com os relatos históricos que informam sobre a participação feminina nas guerras dos Munduruku (Sampaio, 1825, p. 30). Como parte da estratégia política, as mulheres têm realizado a chamada Feira Tradicional Munduruku, com venda de 'muito artesanato e comidas tradicionais'. Na II Feira Tradicional Munduruku: Cultura e Resistência na Mundurukânia, elas afirmaram em carta que "A Feira é pra fortalecer nosso caminho. . ." (II Feira Tradicional Munduruku...", 2017), num exemplo claro do que Sahlins (1997) chamou de 'indigenização da modernidade'[10]. Muitas mulheres têm se destacado como lideranças ou 'cacicas', a exemplo de Maria Leusa Munduruku, Ana Poxo Munduruku e Alessandra Korap Munduruku. O reconhecimento do papel feminino foi registrado no Protocolo de Consulta Munduruku (2014, p. 1), ao afirmar que "Também devem ser consultadas as mulheres, para dividirem sua experiência e suas informações. Há mulheres que são pajés, parteiras e artesãs. Elas cuidam da roça, dão ideias, preparam a comida, fazem remédios caseiros e têm muitos conhecimentos tradicionais".

Em suas lutas, os Munduruku se identificam com as peripécias do jabuti, presentes em muitos de seus mitos (Munduruku, 2007). Este pequeno e, aparentemente, frágil animal, enfrenta poderosos inimigos, como a anta, a onça e o veado, fazendo uso da inteligência e da astúcia. Assim como o jabuti, os Munduruku elaboraram um plano de ação política coletiva inteligente e, com apoio de aliados, conseguiram, diante do Estado nacional brasileiro, uma importante vitória: a suspensão, pelo IBAMA, do licenciamento ambiental da UHE São Luiz do Tapajós por tempo indeterminado, dada a não demonstração da viabilidade ambiental do projeto, bem como sua inconstitucionalidade no que diz respeito aos direitos indígenas (Oliveira, 2016).

Ao refletir sobre os 'índios historiadores', Monteiro (1999) apontava para a reapropriação, pelas lideranças indígenas, de uma cultura e de uma história 'autênticas' e da afirmação de uma cultura 'tradicional', a exemplo do que vimos na Feira Tradicional Munduruku. Nas cartas produzidas pelos Munduruku, fica evidente como noções de história, ambiente, memória passaram a incorporar o repertório cultural desse povo, no sentido de fundamentar estratégias de ação em situações de confronto ou de reivindicação, como ocorre no enfrentamento às hidrelétricas na bacia do rio Tapajós, evidenciando a diferenciação que Cunha (2017,

[10] O autor se refere aos processos de 'intensificação cultural' e 'florescimento' dos povos indígenas, a partir da apropriação que estes grupos fizeram da noção de cultura, categoria central nas pesquisas antropológicas (Sahlins, 1997).

p. 369) fez entre cultura como esquemas interiorizados de percepção do mundo e 'cultura', "o metadiscurso reflexivo sobre a cultura" ou "aquilo que é dito acerca da cultura" (Cunha, 2017, p. 354), e que geralmente conduz à sua reificação. Como tantas outras, cultura é uma das categorias analíticas ocidentais que são ". . . fabricadas no centro e exportadas para o resto do mundo [e] também retornam hoje para assombrar aqueles que as produziram . . ." (Cunha, 2017, p. 305). Apresentar-se como povo portador de uma 'cultura' torna-se, então, um argumento político central nas reivindicações dos povos indígenas e, por outro lado, exige que eles demonstrem performaticamente sua 'cultura', como ocorre nas 'feiras tradicionais' Munduruku.

Assim, as estratégias de 'indigenização da modernidade' elaboradas pelos Munduruku incluem a apropriação da noção de 'cultura', categoria de origem não indígena utilizada para tornar suas experiências compreensíveis para os outros, mas que passa a incidir também sobre a compreensão que eles têm sobre si mesmos. A apontada reapropriação de uma cultura e de uma história 'autênticas' e da afirmação de uma cultura 'tradicional' implica um constante processo de 'invenção das tradições', nem tanto nos termos de Hobsbawm e Ranger (2015)[11], mas no sentido defendido por Wagner (2010). Ainda para o autor, invenção também é cultura. A apropriação do vocabulário da cultura pelos Munduruku não significa que as estratégias que eles elaboram são invencionices, ou que sejam falsas, no sentido de algo que se opõe ao 'real'. Conforme Goldman (2011, p. 201), "A invenção wagneriana é, antes, da ordem da metamorfose contínua, como acontece na imensa maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos, em que as forças, o mundo e os seres são sempre criados e recriados a partir de algo preexistente".

Portanto, o ato de invenção de uma tradição ou de uma cultura Munduruku, atualizada constantemente, está relacionado a um processo de criação. Trata-se de pensar a cultura como um artefato cultural, não apenas do ponto de vista dos antropólogos ou dos historiadores que veiculam entre os índios o vocabulário da cultura, mas também do ponto de vista dos próprios Munduruku. A invenção de uma cultura Munduruku, portanto, processual, relacional, contextual, evidencia como a diferença cultural é socialmente organizada, constituindo mais um indicativo do protagonismo desse povo.

Concluímos nossa reflexão com um trecho da carta que os Munduruku enviaram ao governo brasileiro, em 2016. Diziam eles: "Hoje os dias são outros, há muito tempo que não precisamos fazer uma expedição de guerra, mas, se for necessário, o rastro do tempo aponta o caminho do futuro: somos a nação Munduruku, os cortadores de cabeça" ("Munduruku: Não queremos...", 2016). Assim como Grünewald (2004, p. 158) observou com relação aos Atikum, o que está em jogo é

> a revolução simbólica contra a dominação simbólica – e uma estratégia possível aí é a de uma reapropriação da visão dominante sobre o grupo, por parte do próprio grupo, ou seja, um grupo pode se apropriar de características impostas a eles pelos dominantes a fim de marcar, através disso, sua distintividade.

A frase 'os dias são outros' revela a clara percepção que os Munduruku têm de si mesmos, como a lembrar o provérbio árabe citado por Bloch (2001, p. 60): "Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais. . .". Mas, ao falar no 'rastro do tempo' que 'aponta o caminho do futuro', os Munduruku se apresentam como 'nação', 'povo' e recorrem ao tempo em que eram conhecidos e temidos como os 'cortadores de cabeça', deixando evidente o uso que fazem do vocabulário da história, da memória e da cultura como instrumentos de luta. No que se refere à memória, trata-se de acentuar ". . . o caráter destruidor,

[11] De acordo com Hobsbawm e Ranger (2015, p. 8), ". . . por 'tradição inventada' entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado".

uniformizador e opressor da memória nacional" (Pollak, 1989, p. 30), ao mesmo tempo em que se exige um novo lugar na narrativa histórica nacional brasileira, que relegou aos índios a condição de vítimas, negando seu protagonismo.

A trajetória dos Munduruku revela claramente o protagonismo de um mesmo grupo em diferentes tempos da história, fazendo uso das ferramentas políticas que cada tempo exige, o que inclui o vasto patrimônio, composto por iconografias, relatos de viajantes e estereótipos construídos sobre eles desde o século XVIII. Desse modo, os Munduruku nos permitem confrontar a afirmação que Varnhagen (1962, p. 30) fez sobre os índios do Brasil: ". . . de tais povos na infância não há história: há só etnografia". Ao contrário, a "experiência dos brancos" acumulada pelos Munduruku revela o quanto, em sua trajetória, "a história está onipresente" (Cunha, 1998, p. 11).

REFERÊNCIAS

II Feira Tradicional Munduruku: Cultura e resistência na Mundurukânia, aldeia Jacaré Velho. (2017, junho 28). https://cimi.org.br/2017/06/39712/

Aldeia Sawré Muybu. (2014, novembro 28). http://i.imgur.com/j5S30tW.jpg

Almeida, L. M. (2010). *Munduruku e Pariwat: Relações em transformação* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Amoroso, M. (2006). A Primeira Missa. Memória e Xamanismo na Missão capuchinha de Bacabal. Rio Tapajós, 1872-1882. In P. Montero (Ed.), *Deus na aldeia*: *Missionários, índios e mediação cultural* (pp. 209-234). Globo.

Arnaud, E. (1989). Os índios Munduruku e o Serviço de Proteção aos Índios. In E. Arnaud (Ed.), *O índio e a expansão nacional* (pp. 203-262). CEJUP.

Bates, H. W. (1979 [1983]). *Um naturalista no rio Amazonas*. EDUSP.

Bloch, M. (2001). *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Jorge Zahar Editor.

Carta da etnia Munduruku sobre o projeto de construir cinco barragens nos rios Tapajós e Jamanxim. (2009, setembro 12). https://www.ecodebate.com.br/2009/12/12/carta-da-etnia-munduruku-sobre-o-projeto-de-construir-cinco-barragens-nos-rios-tapajos-e-jamanxim/

Carta do I Encontro de Mulheres Munduruku do Médio e Alto Tapajós –PA. (2016, novembro 25). https://cimi.org.br/pub/doc/2016-11_Carta_I-Encontro-de-Mulheres-Munduruku.pdf

Carta No. 4: O governo perdeu o juízo. (2013a, maio 7). https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/07/carta-no-4/

Carta No. 6: Para a sociedade entender a nossa ocupação; a luta continua. (2013b, maio 10). https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/10/carta-n-6-para-a-sociedade-entender-nossa-ocupacao-a-luta-continua/

Carta No. 8: O massacre foi anunciado e só o governo pode evitar. (2013c, maio 29). https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/29/carta-no-8-o-massacre-foi-anunciado-e-so-o-governo-pode-evitar/

Castrovalvas, F. P. (2002). *O rio Tapajós, os capuchinhos e os índios Mundurucus (1871-1883)*. Lithograf.

Chambouleyron, R., Melo, V. S., & Bombardi, F. A. (2009). O "estrondo das armas": Violência, guerra e trabalho indígena na Amazônia (séculos XVII e XVIII). *Projeto História: Revista do programa de Estudos Pós-Graduados de História*, (39), 115-137.

Clark, N. (2014, dezembro 9). *Munduruku denunciam governo brasileiro para relatora da ONU*. http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Noticias/Munduruku-denunciam-governo-brasileiro-para-relatora-da-ONU/

Coudreau, H. (1977). *Viagem ao Tapajós*. Universidade de São Paulo.

Cunha, M. C. (1998). Introdução a uma história indígena. In Autor (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 9-24). Companhia das Letras.

Cunha, M. C. (2002). Introdução, cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In B. Albert & A. R. Ramos (Orgs.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 9-21). Editora UNESP.

Cunha, M. C. (2017). *Cultura com aspas e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify.

Decreto n. 7.957. (2013, março 12). Institui o Gabinete Permanente de Gestão Integrada para a Proteção do Meio Ambiente; regulamenta a atuação das Forças Armadas na proteção ambiental; altera o Decreto n. 5.289, de 29 de novembro de 2004, e dá outras providências. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Decreto/D7957.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%207.957%2C%20DE%2012,2004%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAncias

Diniz, J. R. (2013, abril 4). *A nova guarda pretoriana de Dilma Rousseff*. http://reporterbrasil.org.br/2013/04/a-nova-guarda-pretoriana-de-dilma-rousseff/

Domingues, W. C. L. (2017). *Cachaça, concreto e sangue! Saúde, alcoolismo e violência. Povos indígenas no contexto da hidrelétrica de Belo Monte* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará].

Estudo do Componente Indígena. (2014). *Estudo do Componente Indígena do Aproveitamento Hidrelétrico de São Luiz do Tapajós* (Estudo de Impacto Ambiental, Vol. 22). Eletrobras.

Goldman, M. (2011). O fim da antropologia. *Novos Estudos: CEBRAP*, (89), 195-211. https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100012

Grünewald, R. A. (2004). "Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã". In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (pp. 139-174). Contra Capa Livraria.

Henrique, M. C. (2013). A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (século XIX). *História Social*, *2*(25), 133-155.

Henrique, M. C., & Morais, L. T. (2014). Estradas líquidas, comércio sólido: Índios e regatões na Amazônia (século XIX). *Revista de História*, (171), 49-82. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89007

Henrique, M. C. (2018). *Sem Vieira nem Pombal: Índios na Amazônia do século XIX*. EDUERJ.

Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Orgs.). (2015). *A invenção das Tradições*. Paz e Terra.

Horton, D. (1948). The Mundurucu. In J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 3, pp. 271-283). Government Printing Office.

Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará (IDESP). (2013). *Região de Integração do Tapajós – Relatório Técnico*. IDESP.

Leroy, J. P., & Malerba, J. (2010). *IIRSA, energia e mineração*: *Ameaças e conflitos para as terras indígenas na Amazônia brasileira*. Fase.

Lila, L. (2015a). *Ataque a direitos indígenas é denunciado na COP 21*. https://teste.amazonia.org.br/2015/12/ataque-a-direitos-indigenas-e-denunciado-na-cop-21

Lila, L. (2015b). *Munduruku compõe mesa de debate na Câmara*. https://teste.amazonia.org.br/2015/12/munduruku-compoe-mesa-de-debate-na-camara

Loures, R. S. (2017). *Governo Karodaybi: O movimento Ipereğ Ayũ e a resistência Munduruku* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Oeste do Pará].

Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura– un manifiesto. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Siglo del Hombre Editores.

Ministério do Planejamento. (2013, maio 7). *Esclarecimentos sobre a consulta aos Munduruku e a invasão de Belo Monte*. http://www.pac.gov.br/noticia/fc044b2d

Molina, L. P. (2016). *Terra, luta, vida: Autodemarcações indígenas e afirmação da diferença* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília].

Monteiro, J. M. (1999). Armas e armadilhas: História e resistência dos índios. In A. Novaes (Ed.), *A outra margem do Ocidente* (pp. 237-249). FUNARTE.

Munduruku, D. (2007). *As peripécias do jabuti*. Mercúrio Jovem.

Munduruku: Não queremos guerra, mas não temos medo da polícia. (2016, abril 7). https://reporterbrasil.org.br/2016/04/munduruku-nao-queremos-guerra-mas-nao-temos-medo-da-policia/

Murphy, R., & Murphy, Y. (1954). *As condições atuais dos Mundurucus*. Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará.

Oliveira, R. (2016). *A ambição dos Pariwat: Consulta prévia e conflito socioambiental* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará].

Organizacão Internacional do Trabalho (OIT). (1989, 27 jun.). *Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes* [Convenção 169]. https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf

Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos, 2*(3), 3-15.

Protocolo de Consulta Munduruku. (2014, dezembro 14). https://reporterbrasil.org.br/wp-content/uploads/2016/07/Protocolo-de-consulta-Munduruku.pdf

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In E. Lander (Ed.), *La colonialidade del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Ramos, A. (2000). *Entre a cruz e a riscadeira: Catequese e empresa extrativista entre os Munduruku (1910-1957)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás].

Ricci, M. (2006). Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: O problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Tempo, 11*(22), 15-40. https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000100002

Rodríguez Garavito, C. (2012). *Etnicidad.gov: Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia.

Ruiz-Peinado Alonso, J. L. (2004). Misioneros en el río Trombetas, la subida del padre Carmelo Mazzarino. *Boletín Americanista*, (54), 177-179.

Sahlins, M. (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte I). *Mana, 3*(1). https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002

Sampaio, F. X. R. (1825). *Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de S. José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775*. Typografia da Academia.

Santana, R. (2013, agosto 13). *Governo quebra acordo com povo Munduruku e inicia operação militar no Pará*. https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/brasil-de-fato-governo-quebra-acordo-com-povo-munduruku-e-inicia-operacao-militar-no-para/11216

Santos, F. J. (1995). Dossiê Mundurucu. Uma contribuição para a história indígena da Amazônia colonial. *Boletim Informativo do Museu Amazônico, 5*(8), 1-103.

Spix, J. B., & Martius, C. F. P. (1938 [1831]). Viagem pelo Brasil. Imprensa Nacional.

Sposati, R. (2013a, maio 28). Belo Monte: Nova ocupação, mesmas demandas, mesmos problemas. https://cimi.org.br/2013/05/34820

Sposati, R. (2013b, junho 4). *'Não estamos indo a Brasília negociar', afirmam indígenas*. https://cimi.org.br/2013/06/34880/

Varnhagen, F. A. (1962). *História Geral do Brasil, antes da sua separação e independência de Portugal*. Melhoramentos.

Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. Cosac Naify.

Yanomami, D. K., & Albert, B. (1999). Descobrindo os brancos. In A. Novaes (Org.), *A outra margem do Ocidente* (pp. 15-21). Companhia das Letras.

Zanchetta, I. (2015, dezembro 3). *Aliança dos Guardiães da Natureza debate construção de hidrelétricas e ecocídio na COP-21*. https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/alianca-dos-guardiaes-da-natureza-debate-construcao-de-hidreletricas-e-ecocidio-na-cop-21

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

M. C. Henrique contribuiu com conceituação, análise formal, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição); e R. M. Oliveira com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação e escrita (rascunho original, revisão e edição).

Os trompetes dos guaribas: do modo de existência artefatual da pessoa no alto rio Negro

The trumpets of howlers: on the artefactual mode of existence of person in the Upper Rio Negro

Pedro Lolli[I] | Paulo Menotti Del Picchia[II]

[I]Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, Brasil

[II]Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: A proposta deste artigo é refletir sobre os instrumentos de sopro Jurupari tocados na região do alto rio Negro, tomando como ponto de partida a etnografia realizada junto ao povo Yuhupdeh. O foco da discussão é sobre a associação entre esses instrumentos e os processos de (re)produção dos corpos. Mais especificamente, procura-se abordar a associação dos instrumentos Jurupari e a fertilidade para além da questão sexual-genital, analisando a relação não a partir da noção de reprodução, mas da noção de geração e engendramento. Propõe-se aqui a abordagem dos instrumentos Jurupari não mais como uma metáfora masculina sobre o poder reprodutivo feminino, mas como uma biotecnologia andrógena de inseminação artefatual, que não só fabrica os corpos, como também os destrói, ao modo de uma farmacologia.

Palavras-chave: Etnologia ameríndia. Alto rio Negro. Ritual. Pessoa. Instrumentos de sopro. Farmacologia.

Abstract: The aim of this paper is to reflect on the Jurupari wind instruments that are played in the Upper Rio Negro, based on the ethnography carried out with the Yuhupdeh people. The focus of the discussion is on the association between these instruments and the processes of (re)production of bodies. More specifically, it seeks to address this association beyond the sexual-genital issue, analyzing the relationship not from the notion of reproduction, but from the notions of generation and engendering. Approaching the Jurupari instruments no longer as a male political metaphor about female reproductive power, but as an androgenic biotechnology of artefactual insemination that not only manufactures bodies but also destroys them, in the manner of a pharmacology.

Keywords: Amerindian ethnology. Upper Rio Negro. Ritual. Person. Wind instruments. Pharmacology.

Lolli, P., & Del Picchia, P. M. (2021). Os trompetes dos guaribas: do modo de existência artefatual da pessoa no alto rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *16*(2), e20200065. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0065

Autor para correspondência: Pedro Lolli. Universidade Federal de São Carlos. Centro de Educação e Ciências Humanas. Rod. Whashigton Luis, s/n. São Carlos, SP, Brasil. CEP 13565-905 (pelolli78@gmail.com).

Recebido em 02/06/2020
Aprovado em 09/12/2020
Responsabilidade editorial: Lucia Hussak van Velthem

CC BY

ABERTURA

O momento etnográfico descrito logo adiante aconteceu junto com grupos Yuhupdeh que vivem na região do alto rio Negro. A cena aconteceu numa típica manhã na comunidade de São Joaquim, localizada no igarapé Castanha, um pequeno afluente do médio Tiquié, que, por sua vez, é um importante formador do Uaupés. Após terminarem de fazer a refeição coletiva matinal, conhecida como panela de pimenta – *kow-book*[1] –, que ocorre na casa comunitária, algumas pessoas se preparavam para passear. Uns afiavam seus facões e cestos, outros juntavam seus instrumentos de pesca – linhas, malhadeiras, anzóis, zagaias, chumbadas, varas – de pesca ou de caça –, machados, arco-flecha, espingarda, porretes –, outros enrolavam um cigarro de tabaco retirado de seu maço de Coringa e preparavam sua porção de coca (***sohó***)[2]. Justino, um dos velhos conhecedores yuhup, estava fumando tabaco enquanto preparava o ***sohó*** para sair na pescaria, quando o som de um grupo de guariba começou a ecoar próximo dali. Nesse momento, o velho Justino disse que era o som do Jurupari (***Tí'***) dos guaribas. Em seguida completou: "– Os instrumentos deles ficam aqui [apontando para a região da traqueia]" (comunicação pessoal, abr. 2008). Perguntado se eram apenas os humanos e os guaribas que tinham os instrumentos Jurupari, ele disse que muitos outros animais também possuem seus instrumentos. Interpelado novamente a respeito de quais eram os outros animais e como eram seus instrumentos, velho Justino, terminando de aprontar seu ***sohó***, falou que era muito complicado explicar isso e que o faria em outro dia, pois tinha que ir pescar.

Antes de querer esgotar a complexidade desse momento etnográfico, a intenção é tomá-lo como ponto de partida para refletir sobre os instrumentos de sopro chamados na região genericamente de Jurupari. Dado o caráter regional do sistema social do alto rio Negro, tão ressaltado pela bibliografia, a proposta é tratar do tema tomando como referência não só a etnografia junto aos Yuhupdeh, mas também as etnografias de outros grupos através de uma discussão bibliográfica em torno desses instrumentos[3].

PRELÚDIO

A região do alto rio Negro é conhecida por integrar um sistema social que se caracteriza por sua diversidade cultural e linguística, agrupada em três grandes famílias linguísticas: os Tukano Orientais, os Aruak e os Naduhup[4]. Dentro desse conjunto, os grupos yuhupdeh estão associados aos Naduhup. Não obstante a essa diversidade, os registros do uso dos instrumentos Jurupari são muito antigos e abrangem praticamente toda a região. Desde então, muitos trabalhos que se sucederam notaram a difusão do uso de instrumentos de sopro Jurupari em rituais por toda região, a ponto de muitos autores os definirem como um traço característico que permite pensá-la como um sistema social aberto, integrado por circuitos de trocas rituais, econômicas

---

[1] Essa refeição também é denominada regionalmente de quinhampira e é um modo à mesa compartilhado por praticamente todos os grupos indígenas da região.

[2] O ***sohó*** é um preparado extraído da folha de coca na forma de um pó bem fino, ingerido pela boca. É mais conhecido regionalmente como ipadu.

[3] O presente artigo se baseia na etnografia de cinco festas nas quais foram tocados e exibidos os instrumentos de sopro Jurupari; no registro de uma versão yuhup da história que conta a gênese desses instrumentos; no registro sonoro dos instrumentos realizado no âmbito de uma oficina musical feita com grupos yuhupdeh; e inúmeras conversas sobre os instrumentos realizadas desde 2007 com diversas pessoas, não só de grupos yuhupdeh, mas também de outros grupos, sobretudo desano, tukano, tuyuka e makuna. É importante destacar desde já que, dada a proibição de se mostrar os instrumentos jurupari para as mulheres, meus interlocutores vedaram qualquer tipo de exibição de imagens referentes aos instrumentos. Também, nesse sentido, deixamos de realizar uma descrição muito pormenorizada sobre como os instrumentos são feitos, para preservar os segredos que devem ser respeitados.

[4] A designação Naduhup é utilizada atualmente, pois o termo Maku – mais difundido – possui uma carga pejorativa. Os grupos assim denominados têm reivindicado o abandono desse termo. Por isso, a escolha aqui do termo Naduhup.

e matrimoniais (Koch-Grünberg, 2005; Goldman, 1963; S. Hugh-Jones, 1979; C. Hugh-Jones, 1979; Reid, 1979; Århem, 1981; Jackson, 1983; Wright, 1981; Hill, 1993; Journet, 1988; Vidal, 1999; Vidal & Zucchi, 1999).

O uso regional do nome Jurupari[5] para designar esses instrumentos se difundiu através da inserção da língua nheengatu, realizada por missionários a serviço da empresa colonial. O nome foi usado pelos missionários não só no alto rio Negro, mas em várias áreas da América do Sul, para designar um conjunto de rituais que se caracteriza pelo uso de instrumentos de sopro para a realização da iniciação masculina e por não permitir que as mulheres vejam e toquem os instrumentos (Hill & Chaumeil, 2011). Os primeiros missionários denominaram esses rituais como 'festa do Jurupari' e/ou 'festa do demônio', e coagiram a maior parte dos grupos da região a abandonar a realização dessas festas. Atualmente, são poucos os lugares que continuam realizando essas festas, e os grupos yuhupdeh estão entre essa minoria[6].

Embora grupos yuhupdeh não se diferenciem dos outros grupos que vivem na região em relação ao uso dos instrumentos Jurupari, de uma maneira geral, a maior parte da literatura antropológica sobre o tema praticamente não faz referências aos grupos Naduhup, e acabam concentrando a discussão em grupos Aruak e Tukano Oriental. A ausência do material yuhup nessas discussões se deve, em grande parte, à forma como esses grupos são considerados pelos grupos Tukano Oriental e Aruak e por certa literatura antropológica. Os grupos yuhupdeh são também referidos como Maku. Enquanto tal, são definidos como nômades, caçadores, coletores, igualitários e endogâmicos, em oposição aos grupos Tukano Oriental e Aruak, que são definidos como sedentários, horticultores, hierárquicos e exogâmicos. Essas diferenças estão associadas também a uma atitude negativa em relação aos Maku, em geral. São considerados grupos serviçais, de baixa hierarquia, inferiores, índios do mato, a ponto de lhes conferir uma má reputação quanto a seus conhecimentos rituais. Muitos consideram suas casas, seus enfeites, suas danças e seus instrumentos musicais como rudimentares e malfeitos. Essa difamação levou, muitas vezes, ao tratamento dos grupos ditos Maku ou como exógenos ao sistema social ou como grupos aculturados, que assimilaram a cultura dos Aruak e Tukano (Marques, 2009).

Não é objetivo aqui examinar essa imagem negativa projetada sobre o epíteto 'Maku', nem discutir sobre a legitimidade do conhecimento ritual, mas analisar o uso dos instrumentos Jurupari por parte de grupos yuhupdeh, de forma a produzir um deslocamento em relação a essa imagem. Isso porque atualmente os grupos yuhupdeh que vivem na região do rio Tiquié estão entre a minoria que continua tocando esses instrumentos em festas e também porque discordam da difamação de que não possuem conhecimentos rituais apropriados. O objetivo é inserir o material yuhupdeh no debate sobre os instrumentos Jurupari, de forma a enriquecer ainda mais as discussões e sem levar em consideração questões de autenticidade ou originalidade.

O debate em torno dos instrumentos Jurupari no alto rio Negro é muito vasto e delineou tantas questões importantes e pertinentes, que não é possível abordar todas com o devido cuidado. Por isso, tratar-se-á de concentrar a discussão num aspecto do uso dos instrumentos que os associam aos processos de (re)produção de corpos e à noção de fertilidade. Embora a associação apareça pela primeira vez ainda no século XVIII, nos registros da viagem realizada por Humboldt pela região (Wright, 2018), é com os trabalhos de Reichel-Dolmatoff (1971), C. Hugh-Jones (1979)

[5] Na região do alto rio Negro, existe uma grande diversidade linguística – são mais de 20 línguas – e, em cada língua, existe um nome próprio para os instrumentos de sopro.

[6] Há trabalhos, como o de Reid (1979) e Athias (1995), que mencionam o uso por parte de grupos hupd'äh, mas também não se aprofundam nesse tema. Mais recentemente, Ramos (2018) fez uma análise mais detida do uso desses instrumentos por parte de grupos hupd'äh, que é uma importante referência e tem muitas consonâncias com argumentos aqui apresentados.

e S. Hugh-Jones (1979) que a discussão adquire contornos mais detalhados. A partir de ricas descrições etnográficas, aprofunda-se o conhecimento da função fundamental que os instrumentos Jurupari operam na reprodução da vida e, consequentemente, na reprodução sexuada. Como bem nota Karadimas (2008, p. 155), a partir do trabalho de Reichel-Dolmatoff, instaura-se no debate uma metáfora 'inseminatriz', que vem sendo examinada e reexaminada até os dias atuais (Hill, 2001; S. Hugh-Jones, 2017; Wright, 2015; Karadimas, 2007, 2008).

Se, num primeiro momento dessas pesquisas, prevaleceu uma abordagem dos instrumentos Jurupari como símbolos da dominação masculina, associados a rituais ancestrais, pouco a pouco se desenvolveu uma abordagem que passou a entender os instrumentos sonoros como parte de rituais de crescimento e fertilidade, compostos tanto por elementos masculinos como por femininos. Nesse sentido, os trabalhos sobre os instrumentos Jurupari não só acompanham as abordagens mais recentes na etnologia ameríndia sobre rituais que usam instrumentos de sopro (Hill & Chaumeil, 2011), como também fornecem fundamentos etnográficos robustos para a discussão[7]. Nesse sentido, destaca-se que, no debate altorionegrino, a noção de androgenia ganha maior relevo.

S. Hugh-Jones (2001, p. 249) traz uma contribuição para o debate ao incorporar a crítica que Strathern (1988) elabora a respeito da abordagem que trata os "cultos das flautas secretas" na Melanésia como uma expressão da dominação masculina sobre a mulher, como uma apropriação simbólica da capacidade reprodutiva das "fêmeas" e como um espaço exclusivamente masculino. Com isso, a análise dos instrumentos Jurupari aparece como uma expressão da capacidade geral da reprodução, que contém tanto elementos masculinos quanto femininos, evidenciando seu caráter andrógeno (S. Hugh-Jones, 2001, p. 262)[8]. A androgenia dos instrumentos Jurupari também é destacada no trabalho de Hill (2011a, p. 114), na medida em que eles são entendidos como operadores de uma passagem da reprodução pré-sexual para uma sexuada. Em sentido muito próximo, Karadimas (2008, pp. 128-131) entende o complexo do Jurupari como um processo de engendramento que, entre outros desdobramentos, constrói a separação dos sexos.

Um dos efeitos desses estudos foi que a metáfora 'inseminatriz' utilizada para pensar a geração dos corpos viu-se ampliada ao estender seu sentido para além do código da reprodução sexual-genital, destacando-se também as forças regenerativas e degenerativas dos instrumentos Jurupari. Vários trabalhos destacam a relação dos instrumentos e os poderes de cura e adoecimento (Wright, 1998, 2015; Hill, 1993; P. Maia, 2009; Cayón, 2010; Lolli, 2010; Ramos, 2018). Além disso, como destaca S. Hugh-Jones (2017, p. 27), a figura do tubo aparece em vários trabalhos (Hill, 1993, 2009a, 2009b, 2011a, 2011b; Wright, 2009, 2013, 2015) como fundamental para se compreender os processos de crescimento e de vitalização do cosmos que estão associados aos instrumentos Jurupari. O autor também chama a atenção para o fato de que, embora seja inegável a associação dos instrumentos Jurupari e os tubos com sexo, fertilidade e fecundidade, eles também são muito mais do que isso. Como afirma: "For me the tube is equally natural history, technology, anatomy, physiology, sociology and psychology" (S. Hugh-Jones, 2017, p. 28).

A partir dessa discussão, procuramos abordar as questões suscitadas sobre os instrumentos Jurupari não a partir da noção de reprodução, mas das noções de geração e engendramento, de forma a tratar a reprodução natural e a produção artificial sob um plano comum e o sexo como

[7] Na coletânea organizada por Hill e Chaumeil (2011), existem três capítulos (Hill, 2011a; Wright, 2011; Journet, 2011) sobre a região do alto rio Negro que trazem contribuições importantes para o debate.

[8] A partir daí, S. Hugh-Jones repensa o modelo do parentesco da descendência patrilinear e propõe a adoção da noção de casa (S. Hugh-Jones, 1993, 1995).

biotecnologia[9]. Assumir esse sentido de sexo e de tecnologia permitiu que a imagem de 'inseminatriz' dos instrumentos fosse abordada de uma outra perspectiva, que não somente a sexual-genital. Não mais como uma metáfora masculina sobre o poder reprodutivo feminino, mas como uma biotecnologia andrógena de inseminação artefatual, que não só fabrica e faz crescer os corpos – compondo-os –, como os destrói – decompondo-os, ao modo de uma farmacologia.

FARMACOLOGIA SONORA

Seguir as noções de engendramento e geração, em detrimento à noção de reprodução, também se mostrou interessante para pensar outro aspecto fundamental associado aos instrumentos, qual seja, o poder de curar e de destruir corpos. Isso porque é dito que o som dos instrumentos pode tanto curar, fortificar e multiplicar um corpo quanto adoecê-lo, enfraquecê-lo e matá-lo. O som dos instrumentos Jurupari pode agir como remédio e/ou como veneno. São como fármacos. Wright (2015, p. 130) destaca esse atributo ao afirmar que, para os Baniwa, a maior parte das origens das doenças está associada aos instrumentos, ao mesmo tempo que são a fonte dos remédios que os xamãs usam para curar as doenças, característica que se estende para muitas regiões da Amazônia e que coloca em relação direta xamanismo e instrumentos de sopro (Hill & Chaumeil, 2011, p. 7).

O caráter farmacológico dos instrumentos Jurupari se evidencia ainda com maior clareza se nos voltarmos para a relação deles com uma outra prática de cura conhecida mais geralmente no alto rio Negro como benzimentos[10]. Em yuhup, os benzimentos são denominados de ***mih-dɨɨ́ɲ́***, sendo ***mih*** um modificador de transitividade e ***dɨɨ́ɲ́*** falar, dizer. Os benzimentos são práticas realizadas amplamente por toda a região, sendo difundidos por todos os grupos. Segundo o livro "Omerõ constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã" (Barreto et al., 2018), os benzimentos[11] são

> . . . uma prática terapêutica de prevenção, proteção e cura de doenças a partir da habilidade de ativar verbalmente elementos e princípios curativos, contidos em tipos de vegetal e de animal e, por fim, de limpeza e despotencialização dos alimentos, tornando-os próprios para o consumo humano (Barreto et al., 2018, p. 24).

Os benzimentos aparecem, desde a gênese da formação do universo, junto com os instrumentos de vida e transformação e, nesse sentido, fazem parte desse conjunto técnico que fabrica as primeiras gerações. E, assim como dissemos em relação aos instrumentos Jurupari, os benzimentos também têm sua contrapartida venenosa. Em yuhup, há duas palavras que costumam ser utilizadas para se referirem à versão maléfica dos benzimentos: ***döh*** e ***kũj'***. Ambas são traduzidas geralmente como soprar, fazer estrago[12]. Quando acionadas, essas fórmulas verbais produzem doenças e até mesmo a morte de outrem.

Com isso, como proposto por Lolli (2013), essas fórmulas verbais podem ser traduzidas também por sopros

[9] Nesse sentido, o esforço aqui se inspira amplamente nos estudos sobre as novas biotecnologias – como reprodução assistida, transfusão de sangue, mudança de sexo, transplantes de órgão, fertilização *in vitro* etc. –, mas também estudos feministas e de gênero. No caso, aqui destacamos especialmente o trabalho de Haraway (1991), para a noção de engendramento, e de Preciado (2014), para a noção de sexo como biotecnologia. Uma das propostas centrais destas pesquisas é abordar os processos até então vistos como estritamente biológicos e, portanto, dados naturalmente como processos construídos, artificiais. Outra crítica é à abordagem que pressupõe o sexo como algo natural; enfatiza-se os processos de construção do sexo. Como Strathern (1992) afirma em "After nature", tais processos artificiais passam a substituir os processos naturais e são vistos como uma interferência na natureza, desestabilizando a fronteira entre o natural e o cultural.

[10] O termo benzimento acabou por se consolidar na região devido à influência das missões que se sucederam ao longo da colonização da área. Embora não consiga expressar a complexidade da expressão nativa, a opção é continuar usando o termo, dado que é amplamente utilizado pelos próprios indígenas da região. Aqui, a discussão é retomada pontualmente, privilegiando as associações com os instrumentos Jurupari.

[11] Em Tukano, é dito ***bahseses*** (plural) e ***bahsero*** (singular).

[12] O ponto foi amplamente tratado pela literatura da região, notadamente desana (Buchillet, 2004, pp. 113-115) e baniwa (Wright, 2004, pp. 86-89), mas também tukano. Tais autores associam essas fórmulas à feitiçaria.

de vida e de destruição. Tratar desse modo as fórmulas permitiu que as ligações entre elas e os instrumentos Jurupari se mostrassem ainda mais estreitas. É muito recorrente nessa área a associação da formação do universo e das primeiras gerações e o ato de assoprar e o de respirar. É através do sopro que a força de vida ganha corpo no universo.

No caso yuhup, um conceito-chave para se entender essa relação é ***hãg-wäg***[13], cuja riqueza de sentido dificulta uma tradução única. É traduzido como coração, alma ou, ainda, como princípio vital, e está intimamente associado aos nomes pessoais de um determinado grupo. Quando há um nascimento, um xamã realiza um benzimento de nominação (***mih-dɨɨn- hát***), através do qual o nome é transferido por meio de uma viagem da casa de origem do grupo até o corpo do recém-nascido, onde se concentrará dali por diante até a morte da pessoa. A partir daí, o ***hãg-wäg*** crescerá conforme o desenvolvimento da pessoa ou poderá diminuir – dispersando-se – em caso de adoecimento ou envelhecimento. O ***hãg-wäg*** pode ser entendido como uma individuação da força ***dääw-wág***, que podemos traduzir como 'vida do cosmos' ou como a força que dá origem à vida em geral. A noção também se liga etimologicamente à respiração, pois, em língua yuhup, respirar se diz ***hãg sak***. Há, portanto, um vínculo inextricável entre a força de vida, a respiração e o ato de assoprar o benzimento[14] e os instrumentos Jurupari. A coletânea "Burst of breath" evidencia o quanto esse aspecto é amplamente difundido: ". . . to explain the predominance of aerophones rather than other families of instruments, we must turn to indigenous understandings of breath and breathing as expressions of life force. . ." (Hill & Chaumeil, 2011, p. 19).

Portanto, o ato de soprar os instrumentos Jurupari não pode ser entendido sem correlação com o ato de soprar benzimentos. Como se verá mais adiante, são técnicas de sopro que têm sua gênese associada ao sopro que insuflou vida nas primeiras gerações do universo. Mas a correlação não se restringe apenas a um tempo da formação do universo; ela se atualiza pragmaticamente na medida em que os benzimentos e os instrumentos Jurupari continuam sendo soprados, como se verifica entre os grupos yuhupdeh.

É o caso, por exemplo, quando se atenta para os atos de assoprar os benzimentos. Numa típica cena de benzimento, é comum observar o benzedor (***mih-dɨɨńyáp***), no final de tarde, sentado no banquinho em uma roda de ipadu (***sohó***), fumando tabaco e consumindo ipadu, enquanto começa a assoprar o benzimento em direção a uma cuia com caldo de maniquera, que depois é passada para a mãe dar para sua criança com diarreia e febre. O som produzido pelo sopro se assemelha a um vagido que varia de ritmo, ao passo que o benzedor gesticula com as mãos no mesmo compasso. No ato da execução do benzimento, portanto, a inteligibilidade não se evidencia através da linguagem articulada. Nesse sentido, os sons da execução dos benzimentos estão numa relação de transformação entre as formas sonoras verbais, emitidas pela boca, e as formas sonoras não verbais, amplificadas pelas bocas dos instrumentos Jurupari. Vários trabalhos, entre os quais o de Hill (1993, 2011a) entre os Wakuenai, já demonstraram a íntima relação entre os sons musicais e as formas verbais e analisaram as especificidades de cada técnica a partir das relações de transformação entre música e fala, que muito contribui para o entendimento dessa relação.

Outra correlação entre as duas técnicas de sopro se dá quando comparamos os processos de aprendizagem envolvidos. O aprendizado dos benzimentos, conforme conta Justino, velho benzedor yuhup de São Joaquim, obedece a certas condutas que são amplamente difundidas

[13] Ramos (2018, p. 441) faz uma excelente análise sobre a relação entre essa noção, o sopro, o benzimento e os instrumentos. Em hupd'äh, a grafia é a mesma em relação a yuhup, o que não significa que tenham exatamente sentidos iguais.

[14] É importante notar que essa respiração/vida/sopro não se confunde com o ato, por exemplo, de assoprar o fogo. Para isso, usa-se a palavra ***pũhut***. Do mesmo modo que, quando se faz referência aos instrumentos de sopro que não fazem parte do conjunto Jurupari (*tí'*), usa-se ***pũhut-tëg***.

pelos grupos do alto rio Negro. Para iniciar seu aprendizado, o aprendiz deve passar por um processo de preparação que envolve respeitar uma dietética alimentar[15] e obedecer a uma abstinência sexual. Como observa Lolli (2010, p. 134),

> Além disso, deve também fazer os banhos de madrugada e ingerir água para vomitar. O velho e o aprendiz ficam comendo ipadu e lembrando-se do benzimento. Depois do banho, que ocorre preferencialmente na madrugada, o aprendiz deita na rede e fica pensando nos benzimentos. Durante o sono, o velho vem em sonho e conta de novo o benzimento. Desse modo, parte do aprendizado vem em sonho. As restrições acabam quando o aprendiz entendeu todo o benzimento.

Ao mesmo tempo que as correlações destacadas aqui trazem mais consistência para a proposta de tratar os instrumentos Jurupari e os benzimentos como uma biotecnologia farmacológica, também deixam entrever que cada qual possui suas especificidades técnicas. Enquanto os instrumentos Jurupari são tocados somente em contextos festivos – nos célebres rituais Jurupari – que acontecem em determinadas estações, preferencialmente em época de frutas, os benzimentos são feitos tanto nesses contextos festivos quanto no dia a dia, e seguem uma demanda diária, como a cena em que o benzedor faz um benzimento para tratar a diarreia de uma criança, descrita mais acima.

As diferenças ficam muito nítidas quando se compara como cada técnica é executada em seus respectivos contextos. É a partir da experiência etnográfica entre os Yuhupdeh que se analisará as especificidades técnicas. A começar pela descrição de uma típica performance dos instrumentos Jurupari realizada na floresta, durante a coleta das frutas que posteriormente são oferecidas aos convidados numa festa de dabucuri[16].

Os instrumentos ficam guardados e escondidos embaixo da água de um pequeno igarapé, nos arredores da comunidade. Eles são guardados desse modo não só para que sejam mantidos escondidos das mulheres, mas para arrefecer a potência do calor deles, que potencialmente pode provocar doenças. O que se guarda é somente o corpo dos instrumentos, que corresponde a um tubo feito de paxiúba, o qual varia de comprimento e diâmetro, conforme o tipo do instrumento. A primeira tarefa a ser executada é a retirada dos instrumentos do igarapé, cujo número varia conforme a ocasião e a quantidade que cada comunidade possui, mas que sempre é múltiplo de 2. No caso, aqui tratar-se-á de examinar dois pares de instrumentos Jurupari. Ambos são feitos de paxiúba e em forma de tubo, que são revestidos internamente e externamente de cera de abelha, porém, as dimensões, a embocadura, o timbre e a altura das notas são bastante diferentes. O par cujos tubos são de menor comprimento e maior diâmetro soa mais grave e é composto por instrumentos que possuem um nome masculino, os quais podem ser considerados da família dos trompetes. O par de tubos mais compridos e de menor diâmetro soa mais agudo, sendo que eles possuem um nome feminino e podem ser considerados da família das flautas. Os dois pares retirados formam um casal e são tratados como marido e esposa[17].

Após a retirada dos dois pares, um grupo de homens, em sua maioria jovens, segue, então, para o mato, para coletar a fruta que será oferecida no dabucuri de encerramento. Antes de sair da comunidade, o velho benzedor faz um benzimento com a fumaça do tabaco para proteção do grupo. Enquanto um grupo de jovens recolhe a fruta japurá, outro grupo se dedica a iniciar a preparação

[15] Não comer nada gorduroso, nem assados de peixe e de carne, sobretudo os de tamanho grande, e dar preferência para comer beiju, manicuera, tucupi, formiga e piabinhas.

[16] Dabucuri é o nome em língua regional usado amplamente na área para designar uma festa entre anfitriões e convidados, onde é oferecido em abundância algum produto – o mais comum é ocorrer a oferta de alguma fruta da estação. A festa de dabucuri em yuhup é designada como ***pä'***, cuja tradução mais direta significa oferecer.

[17] Ramos (2018) aprofunda-se nesse aspecto das relações de parentesco entre os instrumentos e menciona que os instrumentos Jurupari de grupos Hupd'äh não só estabelecem relações de marido e esposa, como também outros modos de relação de parentesco. Aqui não poderemos aprofundar a discussão, pois exigiria outro artigo, dada a complexidade do tema.

dos instrumentos ou, como dizem em português, vestir os instrumentos para a festa. Os vestidos dos trompetes são feitos com a casca de uma árvore. Além de possuir uma casca resistente, que é fácil de desencapar do tronco, essa árvore também possui tronco alto, reto, e a casca lisa. Com uma faca, são feitos dois cortes longitudinais, distantes 180° incidentes na casca, dividindo-a em duas partes iguais. Com a ajuda de outro jovem, ambas as partes são desencapadas do tronco. Em seguida, são sobrepostas uma sobre a outra, de forma a medir a equivalência entre as partes. Com a faca, faz-se pequenos ajustes até simetrizar as duas faixas. Numa das extremidades de cada faixa, faz-se um corte de modo a formar uma ponta para começar a enrolá-la no corpo da paxiúba. A enrolação começa do meio do tubo em diante e, conforme progride, vai formando uma espiral cônica, que se transforma numa potente caixa amplificadora acústica.

Como mencionado, esses instrumentos apresentam a embocadura parecida com a de um trompete (mas poderia ser de um trombone ou uma tuba). Nesse tipo de embocadura, o som é produzido pela força da vibração, emitida diretamente pelos lábios no bocal. Não existem orifícios ou arestas, além do bocal principal onde o tocador encosta o lábio. São instrumentos que exigem mais força de sopro. Os jovens tocam o primeiro trompete para verificarem a afinação do som. Nesse momento, todos dão opinião quanto ao ajuste. Quando satisfeitos com o som, trabalham na finalização. A parte maior do cone, a saída da boca do instrumento, é amarrada com cipó. Dois outros jovens, por sua vez, descascam seis varas de aproximadamente 2 cm de diâmetro, que são usadas para dar sustentação aos instrumentos. Duas varas acompanham o cone, formado pela casca da árvore, distando entre si 180°, que são amarradas com cipó. Outra vara é colocada entre as duas varas, distando 90° de cada uma. Distintamente das outras varas, que são cortadas rente ao fim do cone, essa é cortada de forma a ultrapassar a distância do cone em aproximadamente 15 cm. Com isso, fornece-se um apoio, similar ao espigão do contrabaixo acústico. Após isso, os trompetes estão vestidos e prontos para serem levados para a comunidade.

Os poucos velhos que normalmente acompanham o grupo se dedicam a preparar o par de flautas esposa. Diferentemente dos trompetes, não são revestidas com casca de árvore. A embocadura é completamente diferente, sendo feita com cera de abelha e possui uma aresta logo abaixo do orifício principal, por onde os músicos assopram o ar. Esse tipo de embocadura é muito próximo da de uma flauta doce e exige muito menos força para produzir som. Essa aresta possibilita que as flautas esposa emitam mais harmônicos e notas do que os trompetes marido. Os velhos tocam as flautas e ajustam o tamanho da aresta para encontrar a sonoridade que desejam.

Após a preparação dos instrumentos e a coleta do Japurá, todos se preparam para voltar para a comunidade. Muito próximo às imediações da comunidade, quando os sons dos instrumentos começam a ficar cada vez mais fortes e intensos, as mulheres, alvoroçadas, sobretudo as mais jovens, apressam-se para se recolher para o interior de suas respectivas casas. Seguros de que nenhuma mulher possa ver os instrumentos, os homens entram na comunidade e permanecem tocando por um tempo na casa de festa, até se dispersarem aos poucos.

No início da madrugada, um grupo de homens yuhup volta a se reunir na casa de festa, tocando os pares de trompete e flautas. De um lado da casa, dois homens adultos pegam o par de trompetes que se encontram alinhados paralelamente no chão e começam a tocar; cada qual ergue um trompete e mantém-no apoiado pelo espigão, até começarem a assoprar o bocal dos instrumentos. Do outro lado da casa, outros dois homens mais velhos erguem o par de flautas que estavam alinhadas paralelamente no chão e, com elas suspensas no ar, começam a tocá-las simultaneamente ao par de trompete. Após alguns minutos, os trompetes são suspensos no ar e os tocadores começam a fazer movimentos elípticos no ar, amplificando ainda mais o poderoso som grave dos trompetes. Do mesmo modo, as flautas acompanham os movimentos elípticos e espalham

seu timbre agudo pelo ar. Alguns minutos depois, os tocadores começam a tocar em movimentos de idas e vindas circulares, de um lado a outro da casa; em seguida, voltam a parar em seus lugares iniciais e vão diminuindo o ritmo, até parar, quando, então, a dupla coloca alinhadamente os trompetes e as flautas no chão. Outras duas pessoas tomam os instrumentos em mãos e dão início a outra sessão, e assim sucessivamente. Os homens mais velhos normalmente são os que menos tocam, mas acompanham com atenção todas as sessões, enquanto conversam sobre histórias de antigamente, sobre benzimentos, sobre histórias do garimpo, de caçadas etc. Em determinado momento da madrugada, o responsável pelos instrumentos anuncia o momento do banho da madrugada. Levando os instrumentos, todos os presentes vão até o porto. Nesse momento, os mais velhos assumem os trompetes e as flautas, enquanto os mais novatos – sobretudo aqueles que estão se iniciando ou viram poucas vezes os instrumentos – entram no rio, colocando-se lado a lado e formando uma linha. Durante o banho, forma-se um movimento coletivo e ritmado que alterna duas batidas na água, feitas por cada um, uma com a mão esquerda, outra com a direita, produzindo uma sincronia entre instrumentos e batidas. Após o banho dos novatos, segue-se os banhos conforme a faixa etária, sendo os mais velhos os últimos a entrarem no banho. Os instrumentos são banhados também.

Terminado o banho, todos voltam para a casa de festa e prosseguem tocando os instrumentos, agora só pelos jovens. Os mais velhos se juntam numa rodada de ipadu, enquanto a fumaça de tabaco se dissemina pelo ambiente, junto a animadas conversas. Algum tempo mais tarde, o líder da comunidade convida a todos para irem descansar um pouco, antes de dar início à festa de encerramento da entrega das frutas – o dabucuri.

Analisando musicalmente as performances dos trompetes, é possível dizer que esses instrumentos se apresentam dentro da altura relativa à nota F# (fá sustenido) e G (sol natural), de acordo com o temperamento ocidental, onde o A (Lá) é afinado em 440 Hz. Logo no início da performance, o trompete mais grave entre os dois faz uma chamada com três ataques, onde é possível escutar duas notas, o B (si grave) e sua 5ª, o F#. Escutando com o ouvido acostumado ao temperamento e ao sistema tonal ocidental, identifica-se uma tonalidade possível de Bm (si menor), já que a nota G é a quinta menor desse campo harmônico. Esse G é emitido pelo segundo trompete, que responde ao primeiro em F#. Para facilitar a análise, considera-se que o trompete 1 é o grave, que normalmente inicia as performances, e o trompete 2 é o mais agudo. A transcrição de um trecho da performance, adotando essa notação que aproxima as notas dos trompetes do temperamento da música ocidental, está na Figura 1.

O trecho que consta na Figura 1 apresenta os dois primeiros minutos de execução de uma performance que durou um total de 2 minutos e 56 segundos. Observa-se um jogo de pergunta e resposta entre as duas vozes, onde dificilmente os dois assopram ao mesmo tempo. Esse jogo de pergunta e resposta é conhecido como *hocket style* e é amplamente difundido pelas Américas.

Segundo Hill e Chaumeil (2011), essa técnica de tocar notas alternadas seria uma das formas através das quais a música produziria ou fortaleceria laços sociais:

> Uma das formas mais claras de usar múltiplos instrumentos para construir laços sociais é através da técnica de alternância, ou o *hocket style*, no qual dois ou mais instrumentistas tocam suas notas em sucessão para produzir uma única linha melódica de notas (Hill & Chaumeil, 2011, p. 26).

O padrão rítmico-melódico que mais se repete é representado pelos dois compassos, agrupados pelas barras de ritornelo, que, na transcrição, se iniciam no décimo compasso. O padrão se manteve estável num compasso de 3/4, com o andamento também relativamente estável. Vale notar que esse jogo de pergunta e resposta dos trompetes exige dos tocadores uma concentração intensa na respiração e na sincronia. Quando um assopra, o outro respira. A força e a técnica da respiração são consideráveis e conduzem a uma hiperventilação dos 'músicos' sopradores,

o que leva a imaginar que tocar esse par de instrumentos pode produzir um estado alterado.

Na análise da gravação do par de flautas esposa, o temperamento das notas mostrou-se mais distante do temperamento ocidental. Foi necessária uma aproximação de afinação para poder transcrever para a partitura um trecho da performance, e a transcrição foi mais difícil de ser realizada e menos exata do que a do par de trompetes. Essa maior dificuldade é resultado tanto da diferença de temperamento das notas, quanto da quantidade de harmônicos que soam ao mesmo tempo. De todo modo, as notas tocadas flutuam num modalismo próximo do mixolídio, que, nesse caso, está dentro do acorde de B7 (si com sétima menor, ou si dominante). Também opera um jogo de pergunta e resposta, onde a sincronia dos músicos é fundamental, apesar da exigência de potência no sopro ser aparentemente menor do que no caso dos trompetes. Assim, a flauta 1, a que inicia a performance, começa tocando as notas B (si) e sua 5ª acima, a nota F# (fá sustenido). A flauta 2 responde com um B (si) uma oitava acima e a 7ª menor do modo mixolídio de B, a nota A (lá) (Figura 2).

A rítmica da performance das flautas parece se estabilizar em longos trechos de compasso quaternário 4/4, apesar das subdivisões estarem em tercinas. Esse trecho transcrito na Figura 2 apresenta pouco mais de um minuto de uma performance que durou um total de 4 minutos e 23 segundos. O resultado rítmico-melódico é um pouco mais variado do que o da performance dos trompetes, mas também é bastante repetitivo. Esse trecho de um minuto apresenta as principais variações realizadas. Vale notar essa alternância entre momentos de notas de curta duração em tercinas (colcheas e semínimas), sendo sucedidas por notas mais longas (mínimas).

Importante notar que as performances dos dois pares gravadas sempre duravam mais tempo do que quando eram tocadas separadamente. Em alguns momentos, parece que a sincronia rítmica não é o objetivo; mais importante é a massa sonora polirrítmica e polifônica, formada pelos sons dos pares. Polirrítmica porque apresenta dois pulsos concomitantes sobrepostos e polifônica porque apresenta tonalidades e alturas de notas diferentes entre si. Essa seria uma análise dos sons dos instrumentos Jurupari dentro de um sistema ocidental musical temperado. Hill e Chaumeil (2011), por exemplo, utilizam ora o termo 'cacofonia' e ora a expressão 'música polifônica' para descrever a 'paisagem sonora' criada por dois ou mais pares de aerofones tocados juntos. Eles não explicam muito o porquê de descrever esse tipo de música de formas diferentes, mas a ideia de cacofonia pressupõe uma dissonância, ou seja, a união de sons não afinados entre si. Essa ideia de afinação é perigosa na análise de uma música de aerofones, como a analisada aqui. Afinado em relação a quê? Afinado para quem? A tentativa de transcrever trechos das performances mostrou que é difícil, muitas vezes, adaptar os sons produzidos pelos instrumentos da floresta ao pentagrama ocidental. A matemática da floresta não é facilmente transcrita na medida dos termos ocidentais; as frequências das notas não são exatamente as mesmas das notas dos instrumentos temperados. Daí o cuidado para as transcrições musicais não serem um fim em si, mas um meio a partir do qual se possa compreender os efeitos que os sons dos instrumentos produzem nos corpos afetados.

Destaca-se, nesse sentido, a polifonia, a polirritmia, o ritornelo e o estilo *hocket* como aspectos musicais marcantes. A polifonia e a polirritmia contribuem para a constituição de uma massa sonora densa, que se espalha no espaço – lembrando que o som pode ser audível a quilômetros de distância – e atravessa a massa de corpos que se encontram nesse raio de ação. Estamos aqui em pleno reino do contínuo, onde predominam os pequenos intervalos, os cromatismos e o infinitesimal. Os abundantes ritornelos e as repetições, por sua vez, parecem contribuir para marcar um ritmo de sincronização entre a massa sonora e os corpos, através do qual as múltiplas frequências sonoras entram em sintonia e se amplificam, como uma onda que se faz reverberar continuamente entre os corpos. A técnica de alternância desenvolvida pelo estilo *hocket* contribui com esse efeito, ao produzir uma única

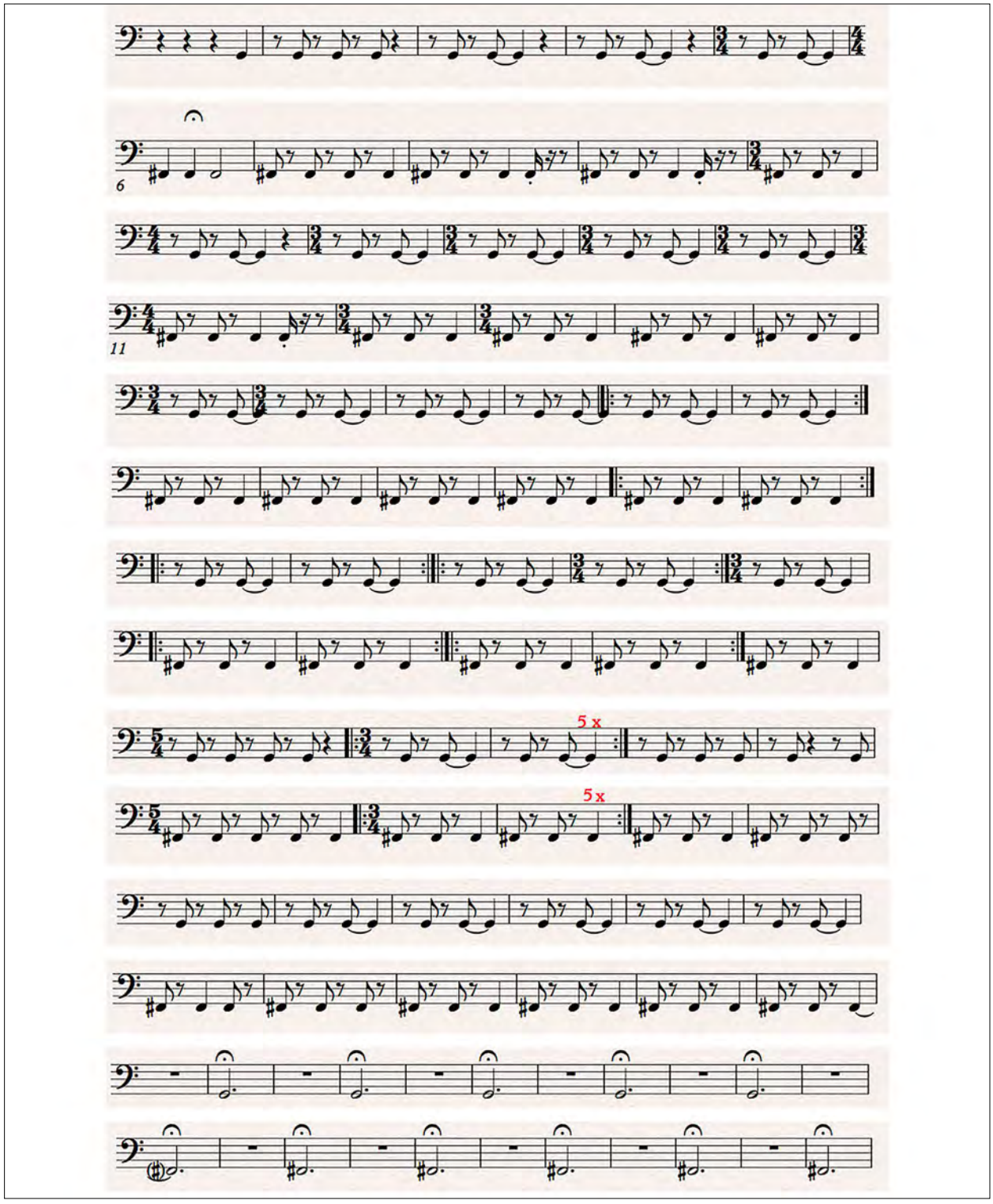


Figura 1. Partitura 1.

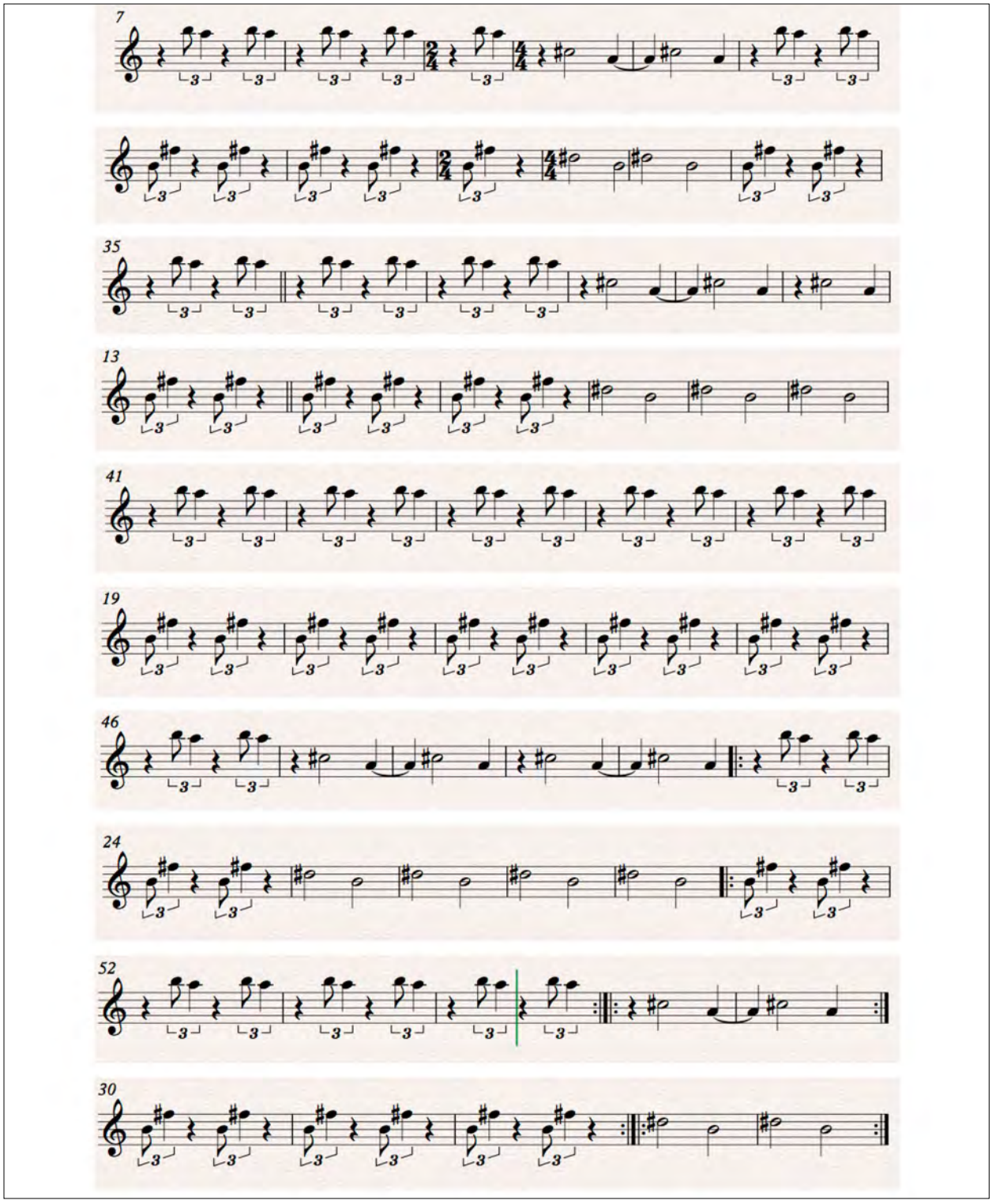


Figura 2. Partitura 2.

linha melódica de notas, reforçando o caráter contínuo e cromático dessas massas sonoras.

Através do som e de seu efeito de reverberação nos corpos, sintoniza-se e sincroniza-se os planos-casa heterogêneos que compõem o universo, produzindo uma abertura-passagem entre essas dimensões. Os tocadores parecem propagar ainda mais a sintonização quando, junto ao sopro dos instrumentos, também seguem uma coreografia. Música e dança aparecem como dimensões inextricáveis. Ao insuflarem seus sopros através dos corpos dos instrumentos Jurupari e ampliarem os sons coreograficamente, os tocadores ativam a força de vibração da vida, que protege, fortalece e faz crescer a coletividade[18], expandindo os canais de comunicação entre os planos-casa. É a partir das afetações sonoras numa massa de corpos que os efeitos farmacológicos se manifestam. Nisso, a técnica de geração de pessoas dos instrumentos se difere da dos benzimentos nitidamente, pois esta afeta mais diretamente um corpo singular. Pode-se dizer que há uma diferença de escala. Enquanto os instrumentos Jurupari são da ordem do infinitamente grande, os benzimentos são da ordem do infinitamente pequeno. A relação entre os instrumentos Jurupari e a produção da coletividade é amplamente mencionada, a ponto de alguns trabalhos os definirem como um meio de socialidade entre as comunidades que mantêm ou querem manter uma relação de troca: seja matrimonial, seja ritual, seja de bens. Aqui o objetivo é ampliar a discussão a partir de uma perspectiva farmacológica, e não apenas sociológica.

TECNOLOGIAS GENERATIVAS: INSTRUMENTOS DE VIDA E TRANSFORMAÇÃO

O caráter farmacológico dos instrumentos Jurupari pode ser constatado também na história de sua gênese, como se evidencia a partir de uma versão yuhup contada por Justino. Nesta versão, o poder (re)generativo e degenerativo dos instrumentos em relação à produção do grupo se evidencia em vários momentos da narrativa. Seria difícil fazer uma discussão sobre esse aspecto examinando uma única versão – a de Justino –, pois a gênese dos instrumentos é uma história tão difundida na região quanto à da viagem da cobra-canoa da transformação. Tratar a versão isoladamente seria empobrecer os significados dessas narrativas. Imbuída desse espírito, a história das gêneses dos instrumentos Jurupari será abordada a partir de uma versão yuhup e de outras três que estão registradas em três volumes da "Coleção Narradores do Rio Negro" – M. Azevedo e A. Azevedo (2003), M. Maia e T. Maia (2004), W. Galvão e R. Galvão (2004) –, sendo duas versões Tukano e uma Desana. Por economia textual, apresenta-se uma versão sincrética dos principais episódios que interessam à discussão[19].

O ancestral dos humanos queria fazer a transformação da gente e, para tanto, fez uma festa que chamou de festa dos iniciantes. Para participar, ele chamou seus filhos e convidou seu irmão Jurupari, para ensinar-lhes a tocar os instrumentos. Nesse tempo, o som dos instrumentos emanava dos orifícios do corpo de Jurupari. Entretanto, essa primeira tentativa não deu certo, pois os meninos iniciantes morreram com o cheiro que saía junto com o som.

O ancestral reuniu uma segunda turma e tentou mais uma vez que Jurupari ensinasse seus filhos a tocarem os instrumentos. Eles novamente tomaram banho para se fortalecer, mas não deu certo outra vez. As crianças morreram com os sons que saíam do corpo de Jurupari. Na versão desana, o ancestral ficou furioso com ele e disse: "Em vez de multiplicar a gente, ele estraga os meninos! Do jeito que vão as coisas, esse mundo será sempre vazio" (W. Galvão & R. Galvão, 2004, p. 38).

[18] Nunca é demais dizer: coletividade deve ser entendida para além dos agrupamentos humanos, mas como o conjunto dos agrupamentos que convivem com os humanos na floresta.

[19] Não será possível fazer uma comparação entre as várias versões, examinando com a devida profundidade suas diversas transformações, pois isso ocuparia o espaço de um outro artigo, algo que se pretende fazer em breve.

O ancestral insistiu mais uma vez e reuniu outra turma de meninos. Jurupari os tinha levado para coletar a fruta uacu. Ele subiu na árvore e ficou mandando as frutas para baixo. Uma delas caiu no fogo e a fumaça subiu até onde estava Jurupari, que ficou tonto e caiu no fogo. Começou uma chuva muito forte. Jurupari abriu seu ânus como se fosse uma casa. Quando os meninos entraram, Jurupari apertou brutalmente o ânus. Dessa armadilha, somente o último filho (Vira-pajé) conseguiu escapar. Ele voltou para casa e contou para seu pai o que acontecera. Um outro menino conseguiu sobreviver dentro da barriga de Jurupari. Depois de algum tempo, também escapou e voltou para casa. Eles resolveram matar Jurupari. Depois que o mataram, parte dele subiu para o plano-casa Trovão, parte dele foi para o mato e se transformou em Curupira[20], e parte dele ficou no plano-casa terrestre, sob a forma de paxiúba.

A versão desana destaca que o filho que escapou da barriga de Jurupari contou que, quando estava na barriga, ouviu ele dizer que uma paxiúba iria se levantar para cada grupo de ancestrais, nomeando cada lugar onde ela iria aparecer (W. Galvão & R. Galvão, 2004, p. 48). Também disse que com essas paxiúbas deveriam ser feitos os instrumentos a serem usados na iniciação dos meninos.

Um tempo depois, duas mulheres encontraram as paxiúbas no mato e vieram contar para o ancestral. Preocupado com a possibilidade de suas filhas descobrirem o que era, ele resolveu pedir para vários animais cortarem as paxiúbas para fazer os instrumentos. Em seguida, ele começou a fazer uma série de viagens nas quais foi preparando os instrumentos para a festa do iniciante.

A versão yuhup apresenta com destaque a participação de diversos animais que ajudam o ancestral yuhup a obter e a construir os instrumentos Jurupari a partir da paxiúba. Ele chamou muitos animais para cortar a paxiúba. Foram o caititu, a cutia, a queixada, a anta, o guariba, o jacundá, o mutum, o tamanduá etc. Como a madeira era muito dura, ninguém estava conseguindo. Apenas quando um pequeno besouro[21] tentou é que a paxiúba finalmente foi cortada em vários pedaços. Todos que estavam ali receberam uma parte para fazer seus próprios instrumentos (Lolli, 2010, p. 191).

Quando estavam prontos, ele regressou para sua casa e avisou aos seus filhos que estava tudo preparado. Ele pediu para que fossem tomar banho e vomitar depois da meia-noite. Entretanto, os filhos não acordaram. Em vez disso, acordaram as irmãs, que foram se banhar no porto. Ao chegarem lá, elas encontraram os instrumentos, mas não sabiam como tocá-los. Numa das tentativas, elas enfiaram os braços no interior dos instrumentos e isso fez com que a alma/o coração saísse de dentro e se transformasse no pássaro uirapuru. Se não fosse isso, os instrumentos zoariam, sem que precisassem ser tocados. "Como foram as mulheres – e não Kisibi – que pegaram as flautas, elas começaram a mandar no universo. Os homens passaram a cuidar dos trabalhos domésticos que eram feitos anteriormente por elas, como varrer a casa, preparar caxiri, cozinhar etc." (W. Galvão & R. Galvão, 2004, p. 58).

Elas ainda não sabiam como tocar e estavam procurando um meio de fazer um som com os instrumentos, quando começaram a chegar vários peixes-gente. Eles estavam vindo para ensinar os meninos, mas ao verem as meninas com os instrumentos ficaram tristes e não quiseram as ensinar. Somente o Jacundá se prontificou. Depois de aprenderem, elas resolveram fazer os vestidos dos vigilantes e também começaram a jejuar. Elas começaram uma série de viagens por vários lugares nos quais aprendiam benzimentos e faziam outros instrumentos. Os novos instrumentos faziam aparecer novas mulheres. Nesse tempo, somente as mulheres estavam se multiplicando. No encalço delas estavam os homens que tentavam de todos os modos retirar os instrumentos delas, mas sem

[20] Em yuhup, ***Kóog*** e em tukano, ***Boraro***.
[21] Existem muitas espécies conhecidas mais popularmente como besouros-serra-paus, que justamente se destacam por fazerem cortes precisos em troncos e galhos de plantas.

sucesso. Procurando fazer um instrumento que assustasse as mulheres, eles pegaram vários tipos de pimentas, que mascavam, e da saliva faziam aparecer um tipo de cipó. Quando mascaram a pimenta de água, cuspiram a saliva e apareceu o cipó de tabatinga. Com esse cipó, fabricaram uma pequena flauta – em yuhup, chamada de ***kɨj***, e em tukano, de ***poreró***. Foi tocando esse instrumento que os homens conseguiram tirar os instrumentos das mulheres. Na versão tukano dos ***Oyé***, algumas mulheres, para evitarem que os homens arrancassem os instrumentos delas, os enfiaram na vagina (M. Maia & T. Maia, 2004). A partir daí, as mulheres perderam a posse dos instrumentos, ficaram proibidas de vê-los e tocá-los, sob o risco de adoecerem gravemente ou até mesmo de morrerem; e os homens voltaram a fazê-los e a tocá-los.

Deste breve resumo das histórias da gênese, será dada atenção a alguns conjuntos de episódios que suscitam questões pertinentes à discussão empreendida neste texto. Um primeiro conjunto diz respeito à associação dos instrumentos Jurupari e à multiplicação e ao crescimento das gerações de pessoas. Aspecto ressaltado por todas as versões referidas aqui. O primeiro episódio em que isso se evidencia é quando o ancestral convida Jurupari para fazer a iniciação dos meninos, para eles crescerem e se multiplicarem. O segundo episódio diz respeito à ocasião na qual as mulheres se multiplicam em maior número, quando detentoras dos instrumentos Jurupari, algo que os homens só reconquistam quando retiram os instrumentos das mulheres. Esses episódios evidenciam o poder do som dos instrumentos em fazer as pessoas se multiplicarem e crescerem. O ponto foi tratado mais acima sob a imagem de 'inseminatriz', sendo associado à questão da fabricação da pessoa.

Não será o caso de recuperar aqui a discussão, mas de abordá-la a partir de um outro conjunto de episódios mencionados em todas as versões analisadas e que traz à tona o debate mais recente em torno da definição dos objetos como portadores de agência e/ou dos objetos como pessoas. Um episódio fundamental é aquele que narra a metamorfose da/do pessoa/corpo Jurupari em flautas e trompetes. O ponto de inflexão da metamorfose é o assassinato do encarregado da iniciação no plano terrestre por parte dos ancestrais humanos. Após a morte, partes dessa pessoa se dirigem a outros planos-casa e partes permanecem no plano-casa terrestre e tomam a forma da paxiúba (ou de sementes de paxiúba), que, por sua vez, se metamorfoseia no corpo das flautas e dos trompetes. Como Hill (2009b, 2011b) afirma em sua análise sobre os instrumentos Jurupari dos Waukénai, a transformação metamórfica de Jurupari em instrumentos, portanto, se realiza sob a aparência de planta. Em seu estudo sobre os Barasana, S. Hugh-Jones (2017, p. 43) também aponta para essa associação entre humanos-objetos-plantas-animais, o que coloca um problema para uma filosofia, que separa radicalmente a noção de sujeito da de objeto, na medida em que os processos de subjetificação e de objetificação mostram-se recursivos e indissociáveis[22]. O problema não pode ser delimitado sem que se atente para um outro conjunto de histórias que se referem à gênese do universo, no qual um conjunto de instrumentos se mostra intimamente vinculado ao processo de geração das pessoas.

Como as versões Desana e Tukano enfatizam, a gênese do universo envolve a fabricação da primeira geração de pessoas a partir e através do uso dos chamados instrumentos de vida e transformação, que consistem no uso do ipadu, da cuia do ipadu, do tabaco, da forquilha do tabaco, do banco, do bastão, do benzimento etc.[23] (F. Lana & L. Lana, 1995, p. 19; W. Galvão & R. Galvão, 2004, pp. 29-31; M. Maia & T. Maia, 2004, p. 21; M. Azevedo & A.

[22] Andrello (2006) e S. Hugh-Jones (2009) já chamaram a atenção para essa característica. Não é de hoje que a filosofia ameríndia vem desafiando as noções de sujeito e objeto da filosofia moderna. Mais recentemente, ganhou amplo destaque uma abordagem que ficou mais popularmente conhecida como 'virada ontológica'. Em parte, o argumento aqui elaborado segue muitas das discussões empreendidas por esses trabalhos.

[23] Faço notar que todos esses instrumentos exigem uma elaborada técnica para sua feitura.

Azevedo, 2003, pp. 21-33). É da mistura dos instrumentos que o universo toma corpo sob a condição diferenciante da pessoa. Os processos de engendramento da pessoa nos aparecem como operados por objetos técnicos, e não como órgãos naturais. Evidencia-se a proeminência conferida aos objetos na fabricação da pessoa. Não são somente os humanos e os animais que são indiscerníveis na mitologia ameríndia, mas também os objetos (S. Hugh-Jones, 2009, p. 56). Isto é, em inúmeras versões míticas sobre a gênese do universo, os humanos, os animais e os objetos aparecem como pessoas.

Os instrumentos Jurupari aparecem como uma metamorfose dos instrumentos de vida e de transformação e, embora se diferenciem pela composição do amálgama humano, animal, planta, objeto, evidenciam o caráter artificial da reprodução dos corpos. "Ao invés de ser através do sexo genital, a inseminação e a gestação se dão através de um modo artefatual" (S. Hugh-Jones, 2009, p. 44). Conforme van Velthem (2003, p. 90) propôs para outro contexto etnográfico, o dos Wayana-Apalai, mas que se mostra adequado para o alto rio Negro, as primeiras gerações fabricadas pelos demiurgos foram feitas a partir de "atos tecnológicos". O ponto não é trivial, pois coloca um problema para a distinção entre o que é natural e o que é artificial, que não pode ser compreendida sob a chave da distinção entre natureza e cultura, tampouco tomando o artificial como especificamente humano. Também esses aspectos dão mais consistência para a proposta de tratar o sexo como uma biotecnologia.

Outro conjunto de episódios que diz respeito à participação de 'animais'[24] na fabricação dos instrumentos Jurupari – algo bem destacado e detalhado na versão yuhup, mas que aparece também na versão tukano dos *Oyé* – ajuda a colocar mais questões para se pensar o artificial como especificamente humano e lança mais um pouco de luz na cena descrita na abertura. O primeiro episódio acontece quando o ancestral solicita a ajuda de diversos 'animais' para cortarem as paxiúbas. O segundo episódio acontece quando cada 'animal' – cutia, paca, queixada, macaco barrigudo, jacundá, zogue-zogue, anta, tamanduá, mutum etc. – recebe uma parte da paxiúba para fazer seus instrumentos próprios. Esses episódios mostram que a posse dos instrumentos Jurupari não é uma especificidade propriamente humana e nisso se aproximam da tese de que as filosofias ameríndias estabelecem uma continuidade entre humanos e animais, mas também a complexifica na medida em que essa continuidade não só se estende aos objetos, como parece se desdobrar a partir dos objetos.

Seriam, então, os 'animais' dotados da capacidade sublime de tocar um instrumento musical, capacidade tida como uma das mais sofisticadas do ponto de vista simbólico? Poderia se dizer que se trata de uma metáfora humana para simbolizar algo que pertence ao mundo da natureza e que o fato de os instrumentos Jurupari do guariba estarem dentro do corpo biológico indica que eles não fabricam os instrumentos através de um artifício, mas os possuem como órgãos naturais. Ou poderia se dizer que é uma projeção sociológica do mundo humano sobre o mundo natural. Mas como tem sido quase um consenso no debate, as cosmologias ameríndias não seriam avessas a pensar o humano como uma espécie única, em detrimento a todas as outras? Com isso, uma visão naturalista moderna das relações entre os humanos e os outros não poderia se aplicar ao pensamento ameríndio, já que um dos pilares dessa visão é o pressuposto que somente os humanos pensam, simbolizam, cantam, dançam, em suma, têm capacidade simbólica. Nesse sentido, este trabalho se esforça para se afastar dessa leitura.

Se, de certa perspectiva, os animais são pessoas e possuem instrumentos Jurupari, seria o caso de considerar

[24] Como Viveiros de Castro (2006, p. 327) destaca, é difícil encontrarmos nas línguas ameríndias o emprego de um conceito que seja coextensivo à nossa compreensão de animal: "As evidências etnográficas disponíveis sugerem que as cosmologias ameríndias não utilizam um conceito genérico de 'animal (não humano)' que funcione como complemento lógico de um conceito de 'humano'".

que seus instrumentos possuem alguma agência, homóloga a dos instrumentos Jurupari humanos? Embora os estudos ameríndios sobre agência de objetos, sobretudo os inspirados em Gell (2018), tenham o mérito de não tratar os objetos de arte como um artifício 'esteticamente' superior em relação aos objetos técnicos, e mesmo até de refutar a distinção entre objetos estéticos e objetos artísticos, parece escapar ao debate a especificidade da agência dos objetos dos 'animais'. Isso porque a agência dos objetos continua sendo pensada somente em relação ao modelo de agência humana. O caminho proposto aqui para compreender o episódio em que os 'animais' obtiveram os instrumentos e a afirmação de Justino, de que o som que vinha da mata era dos instrumentos Jurupari dos guaribas, seguiu-se de forma a não tomar essas afirmações como projeções antropocêntricas. A partir daí, o esforço antropológico passou a ser então o de desenvolver uma abordagem que não postule, como um 'dado' da realidade, a separação natural/artificial na qual, de um lado, se coloca o animal e os órgãos corporais biológicos e, de outro, o humano e os objetos artificiais, sejam técnicos ou estéticos.

O ponto está em deslocar a visão da tecnologia humana como modelo 'fundante' e tratar a tecnologia como anterior aos humanos, aos animais, às plantas e aos objetos, em suma, como o dado a partir do qual as diferenças corporais são construídas. Não mais a técnica como o atributo de um corpo especificamente humano, mas como um atributo extensível a todos os corpos existentes no universo. Há que se conceder plenamente a capacidade tecnológica para além e aquém do humano, o que implica, no caso dos instrumentos dos guaribas, definir a diferença entre órgãos naturais e objetos artificiais por uma distinção entre o que é interior e o que é exterior aos corpos. Nesse sentido, ganham outra dimensão a afirmação de Justino de que os guaribas têm seus instrumentos na região do esôfago e o episódio final de algumas versões da gênese dos instrumentos, em que a mulher insere o instrumento na vagina. Em ambos os casos, a relação ao que é interno e ao que é externo ao corpo não define o que é da ordem do dado – esôfago e vagina – e o que é da ordem do construído – os instrumentos. Um como produto da natureza e outro como produto da mente. O que define o corpo é justamente a troca entre o que é extrínseco e o que é intrínseco, num movimento incessante de composição e decomposição, onde os componentes humanos e 'outros que humanos' se associam e se dissociam[25], ao mesmo tempo que atualizam as diferenças corporais. O interior e o exterior se dobram ao modo de uma garrafa de Klein e, à medida que os corpos se ligam e se atravessam, suas fronteiras se redefinem, transformando o interior em exterior e vice-versa[26].

CODA

A estreita relação entre instrumentos de sopro, humanos e animais está longe de ser uma especificidade yuhup, muito menos altorionegrina, e se estende por uma ampla área da Amazônia. Segundo Hill e Chaumeil (2011, p. 19), "The instrumentarium Amazonia is to some degree also an instrumentarium zoologica Amazonia that ties specific peoples and local animal species into musico-choreographic configurations".

Na etnologia ameríndia, até recentemente, a discussão sobre a capacidade agentiva dos humanos e dos 'outros que humanos' se concentrou sobretudo a partir da relação humano e animal, como é o caso do debate estimulado pelo conceito de animismo, de Descola, e de perspectivismo, de Viveiros de Castro. Em seu conjunto, essas abordagens contribuíram de forma assaz notável para a elaboração de uma crítica a uma epistemologia que tem

[25] O problema do exterior e do interior já foi tratado pela literatura regional, sobretudo por S. Hugh-Jones (1995, 2013).
[26] Nas análises sobre o benzimento, Lolli (2010, 2014) também verificou essa mesma relação entre interior e exterior nos processos de composição e decomposição dos corpos singulares.

o humano como medida de todas as coisas, o que as tem colocado lado a lado a um conjunto de trabalhos definidos sob o rótulo de 'virada ontológica' e que inclui outras áreas etnográficas – Sudeste Asiático, Sibéria e Melanésia – e outras áreas disciplinares – etologia e estudos das técnicas e das ciências.

A riqueza do debate tem levado a discussão na etnologia ameríndia para além da relação humano e animal. Com isso, encontramos trabalhos que têm se debruçado sobre a questão da agência e da subjetividade nas relações entre humanos e objetos, muitos dos quais reunidos na coletânea "The occult life of things" (Santos-Granero, 2009). Também, mais recentemente, a relação entre humanos e plantas tem sido explorada em vários trabalhos (Kohn, 2013; Cabral de Oliveira, 2016; Matta, 2017; Shiratori, 2019).

Dentro desse conjunto amplo de trabalhos, o material etnográfico da região do alto rio Negro se coaduna com as discussões sobre a relação humano e objeto, mais especificamente em relação à importância dos objetos nos processos de geração de pessoas. A discussão sobre os instrumentos de vida e transformação procurou demonstrar que estes não devem ser abordados como derivados da relação humano/animal, mas como uma biotecnologia através da qual se instaura os processos de individuação que fazem aparecer as diferenças entre os corpos humanos, animais, vegetais e objetais. No caso dos instrumentos Jurupari, como já apontado, o processo se mostra reversivo na medida em que, antes de se transformar em instrumento de sopro feito de paxiúba, Jurupari era uma pessoa com outro corpo de cujos orifícios saíam o som e que, por sua vez, foi gerado através dos instrumentos de vida e transformação. Daí, o esforço de pensar a agência dos instrumentos para além e aquém do humano e de tratar essa agência sob a perspectiva de uma biotecnologia sonora.

Não se quer afirmar com isso que exista uma tecnologia universal que todos os seres possuam. Trata-se aqui de pensar a tecnologia na chave da noção de multinaturalismo. Para corpos distintos, perspectivas distintas e mundos distintos e, no caso aqui em foco, tecnologias distintas. Vale lembrar que os trompetes e as flautas dos guaribas não são iguais aos trompetes e às flautas dos Yuhupdeh. Portanto, dizer que a capacidade tecnológica é extensível para pessoas 'outras que humanas' não significa pressupor que se tratem das mesmas formas técnicas que tem a humana.

O que, sim, parece conectar as tecnologias analisadas é que todas visam potencializar o engendramento, o crescimento e a proliferação coletiva das pessoas. Nesse sentido, propõe-se que sejam entendidas como uma biotecnologia de inseminação artefatual dos corpos, que transborda uma distinção entre orgânico (natural) e inorgânico (artificial) e a partir da qual se desdobram as diferenciações corporais.

No caso mais específico dos instrumentos Jurupari, tratar-se-ia de uma biotecnologia sonora. Se foi dito anteriormente que a propagação do som dos instrumentos Jurupari humanos produz sincronização e sintonização entre os corpos que habitam os diversos planos-casa e faz com que se ativem as forças de vibração da vida, que, por sua vez, levam ao crescimento das coletividades; neste momento, pode-se dizer que, quando os guaribas emitem sua massa sonora, também estão transformando sua força de vida audível e contribuindo para a multiplicação da coletividade. O sentido da coletividade é ainda mais expressivo se lembrarmos que os guaribas não tocam seus instrumentos solitariamente, mas encontram-se reunidos em grupos. Reunidos e tocando os instrumentos, os guaribas ressoam como uma festa. Como Hill e Chaumeil (2011, p. 19) enfatizam, "Animals are not only good to eat and thing but play, sing and dance into being in rituals".

Nesse sentido, é interessante notar que também que as piracemas dos peixes são vistas como festa na região do alto rio Negro (Andrello, 2010; Garnelo, 2003; Oliveira, 2016). Andrello (2010), baseado na "Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro", afirma que, ao longo da viagem da cobra-canoa, "os tripulantes desembarcam, cantam e

dançam, e, assim, se multiplicam. Essa multiplicação tem como referente a piracema dos peixes, que, aos olhos dos humanos de hoje, são suas festas e rituais" (Andrello, 2010, p. 16). A piracema aparece como modelo da capacidade de reprodução que prescinde das relações sexuais (Andrello, 2010, p. 17). Com isso, é possível pensá-la como uma biotecnologia dos peixes, e não como um processo natural de reprodução da espécie. Acrescente-se que as piracemas também podem ser descritas como um acontecimento sonoro, na medida em que os peixes, quando reunidos, emitem uma massa sonora audível num campo de ação ao seu redor.

O que enriquece o conjunto de diferenciações tecnológicas referido neste texto – quando se tratou de afirmar que, para cada corpo específico, há uma tecnologia – também reforça o caráter coletivo dessa tecnologia, não apenas no sentido de que gera e faz crescer os agrupamentos de guaribas, de peixes e de humanos, mas também no sentido de que associa os corpos coletivos com outros corpos coletivos heterogêneos que habitam distintos planos-casa.

O que cabe destacar é que a tecnologia de geração de pessoas humanas não aparece como desvinculada da dos outros seres que habitam o universo. Sem que os outros seres se multipliquem, os humanos também não podem crescer. Afinal, como destacam as várias histórias da gênese, ninguém nasce e cresce sozinho no universo. Encontra-se, aqui, uma concepção de humanismo que extravasa o ser humano como medida e que remete à noção de humanismo atribuída por Lévi-Strauss (2006, p. 460) à moral dos mitos ameríndios, qual seja, "um humanismo bem ordenado não começa por si mesmo. Coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio". São todos habitantes da terra de pleno direito, cujos instrumentos devem continuar sendo ouvidos, de modo que suas assinaturas sonoras contribuam para o crescimento da vida do universo.

Numa terra onde cada vez menos escutamos essa diversidade sonora e mais nos tornamos insensíveis a ela, é urgente fazer com que os sons da floresta continuem se propagando pelo mundo. Por isso, ainda que de maneira modesta, o esforço aqui foi trazer um pequeno trecho dos sons polifônicos e polirrítmicos da floresta amazônica a partir dos instrumentos Jurupari dos Yuhupdeh, na esperança, ainda que vã, de que o 'povo da mercadoria' não se torne de vez insensível a essa diversidade musical e de que o céu não desabe sobre a terra enquanto apenas uma única música se faça ouvir.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a Geraldo Andrello e Danilo Ramos, pela leitura prévia e pelos comentários sobre uma versão anterior. Também agradecemos aos participantes do I Simpósio Internacional de Etnologia do Rio Negro, onde foi apresentada uma versão preliminar deste artigo, pelos comentários que contribuíram para a versão final. Esta pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (2012/15776-1).

REFERÊNCIAS

Andrello, G. (2006). *A cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. Editora da Unesp, ISA, NUTI.

Andrello, G. (2010). Falas, objetos e corpo: autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *25*(73), 5-26. https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200001

Århem, K. (1981). *Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-west Amazon*. Almqvist and Wiksell International.

Athias, R. (1995). *Hupdë-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés, amazonien (Brésil)* [Tese de doutorado, Université de Paris X].

Azevedo, M., & Azevedo, A. N. (2003). *Dahsea Hausirõ porã* ***ukũshe*** *wiophesase merã bueri turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã* (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 5). Unirt/FOIRN.

Barreto, J. P., Azevedo, D. L., Maia, G. S., Mendes dos Santos, G., Dias Jr., C. M., ... & França, L. (2018). *Omerõ constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã, os bahseses*. Universidade Federal do Amazonas, Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, EDUA.

Buchillet, D. (2004). Sorcery Beliefs, transmission of shamanic knowledge, and therapeutic practice among the Desana of the Upper Río Negro Region, Brazil. In N. L. Whitehead & R. Wright (Eds.), *In darkness and secrecy* (pp. 109-131). Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9780822385837-005

Cabral de Oliveira, J. (2016). Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *11*(1), 115-131. https://doi.org/10.1590/1981.81222016000100007

Cayón, L. (2010). *Penso, logo crio: a teoria Makuna do mundo* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília].

Galvão, W. S., & Galvão, R. C. (2004). *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã* (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 7). ONIMRP/FOIRN.

Garnelo, L. (2003). *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do alto rio Negro*. Editora Fiocruz.

Gell, A. (2018). *Arte e agência*. Ubu Editora.

Goldman, I. (1963). *The Cubeo: indians of the Northwest Amazon*. University of Illinois Press.

Haraway, D. (1991). A cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth. In D. Haraway, *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature* (pp. 149-181). Routledge.

Hill, J. (1993). *Keepers of the sacred chants: the politics of ritual power in an Amazonian society*. University of Arizona Press.

Hill, J. (2001). The variety of fertility cultism in Amazonia: a closer look at gender symbolism in Northwestern Amazonia. In: T. Gregor & D. Tuzin (Eds.), G*ender in Amazonia and Melanesia; an exploration of the comparative method* (pp. 45-68). University of California Press.

Hill, J. (2009a). *Made from Bone: trickster myths, music and history from the Amazon*. Illinois University Press.

Hill, J. (2009b). The celestial umbilical cord: wild palm trees, adult male bodies, and sacred wind instruments among the Wakuénai of Venezuela. *Journal for the Study of Religion*, *3*(1), 99-125.

Hill, J. (2011a). Soundscaping the world: the cultural poetics of power and meaning in Wakuénai flute music. In J. Hill & J.-P. Chaumeil (Eds.). *Burst of breath: indigenous wind instruments in Lowland South America* (pp. 92-121). University of Nebraska Press.

Hill, J. (2011b). Fashioning plants: an Amazonian materiality in three movements. *Trans*, *15*, 2-30. https://www.sibetrans.com/trans/public/docs/trans_15_15_Hill.pdf

Hill, J., & Chaumeil, J.-P. (Eds.). (2011). *Burst of breath: indigenous wind instruments in Lowland South America*. University of Nebraska Press.

Hugh-Jones, C. (1979). *From the milk river: spatial and temporal processes in North-west Amazonia*. Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S. (1979). *The palm and the Pleiades*. Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S. (1993). Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. *L'Homme*, *126-128*, 95-120. https://doi.org/10.3406/hom.1993.369631

Hugh-Jones, S. (1995). Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In J. Carsten & S. Hugh-Jones (Eds.), *About the house: Lévi-Strauss and beyond* (pp. 226-252). Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S. (2001). The gender of some Amazonian gifts; an experiment with an experiment. In T. Gregor & D. Tuzin (Eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia; an exploration of the comparative method* (pp. 245-278). University of California Press.

Hugh-Jones, S. (2009). The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia. In F. Santos-Granero (Ed.), *The occult life of things* (pp. 33-59). University of Arizona Press.

Hugh-Jones, S. (2013). Pandora's box. In P. Epps & K. Stenzel (Eds.), *Upper Rio Negro. Cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia* (pp. 53-80). Museu Nacional, Museu do Índio-Funai.

Hugh-Jones, S. (2017). Body tubes and synaesthesia. *Mundo Amazónico*, *8*(1), 24-73. http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n1.64299

Jackson, J. (1983). *The fish people: linguistic exogamy and tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.

Journet, N. (1988). *Les jardins de paix: étude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie)* [Tese de doutorado, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales].

Journet, J. (2011). Hearing without seeing sacred flutes as the medium for an avowed secret in Curripaco masculine ritual. In J. Hill & J.-P. Chaumeil (Eds.), *Burst of breath: indigenous wind instruments in Lowland South America* (pp. 123-146). University of Nebraska Press.

Karadimas, D. (2008). La métamorphose de yurupari: flûtes, trompes et reproduction rituelle dane le nord-ouest Amazonien. *Journal de la Société des Américanistes*, *94*(1), 127-169. https://doi.org/10.4000/jsa.9253

Karadimas, D. (2007). Yurupari ou les figures du diable: le quiproquo des regards croisés. *Gradhiva*, *6*, 45-57.

Koch-Grünberg, T. (2005). *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. EDUA/FSDB.

Kohn, E. (2013). *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.

Lana, F., & Lana, L. (1995). *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehiripora* (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 1). Unirt/FOIRN.

Lévi-Strauss, C. (2006). *A origem dos modos à mesa*. Cosac & Naify.

Lolli, P. (2010). *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos e das flautas Jurupari* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].

Lolli, P. (2013). Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas. *Revista de Antropologia*, *56*(2), 365-396.

Lolli, P. (2014). Atravessando pessoas no noroeste amazônico. *Mana*, *20*(2), 281-305. https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000200003

Maia, M., & Maia, T. (2004). ***Ɨsã Yẽksmia Masîke****': o conhecimento dos nossos antepassados: uma Narrativa Oyé* (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 6). COIDI/FOIRN.

Maia, P. (2009). *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM)* [Tese de doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Marques, B. (2009). *Figuras do movimento: os Hupd'äh na literatura etnológica do Alto Rio Negro* [Dissertação de mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Matta, P. (2017). Vegetais como índices de relações ameríndias. *Etnográfica*, *21*(3), 663-676. https://doi.org/10.4000/etnografica.5103

Oliveira, T. (2016). Interfaces híbridas: armas e armadilhas de caça e pesca no alto rio Negro. *Iluminuras*, *17*(42), 214-247. https://doi.org/10.22456/1984-1191.69985

Preciado, B. (2014). *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. n-1 edições.

Ramos, D. P. (2018). *Círculos de coca e fumaça*. Hedra.

Reichel-Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. University of Chicago Press.

Reid, H. (1979). *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil* [Tese de doutorado, University of Cambridge].

Santos-Granero, F. (Ed.). (2009). *The occult life of things*. University of Arizona Press.

Shiratori, K. (2019). O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal Jamamadi (Médio Purus, AM). *Mana*, *25*(1), 159-188. https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n1p159

Strathern, M. (1988). *The gender of the gift*. University of California Press.

Strathern, M. (1992). *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge University Press.

Van Velthem, L. (2003). *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Assírio e Alvim.

Vidal, S. (1999). Amerindian groups of Northwest Amazonia: their regional system of political-religious hierarchies. *Anthropos*, 94, 515-528. https://www.jstor.org/stable/40465018

Vidal, S., & Zucchi, A. (1999). Efectos de las expansiones coloniales em las poblaciones indígenas del noroeste Amazônico (1798-1830). *Colonial Latin American Review*, *8*(1), 113-132. https://doi.org/10.1080/10609169984782

Viveiros de Castro, E. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, *15*(14-15), 319-338. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338

Wright, R. (1981). *History and religion of the Baniwa peoples of the Upper Rio Negro valley* [Tese de doutorado, Stanford University].

Wright, R. (1998). *Cosmos, self and history in Baniwa religion: for those unborn*. University of Texas Press.

Wright, R. (2004). The wicked and the wise men: witches and prophets in the history of the Northwest Amazon. In N. L. Whitehead & R. Wright (Eds.), *In darkness and secrecy* (pp. 82-108). Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9780822385837-004

Wright, R. (2009). The fruit of knowledge and the bodies of the gods: religious meanings of plants among the Baniwa. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, *3*(1), 126-153.

Wright, R. (2011). Arawakan flute cults of Lowland South America: the domestication of predation and the production of agentivity. In J. Hill & J.-P. Chaumeil (Eds.), *Burst of breath: indigenous wind instruments in Lowland South America* (pp. 325-353). University of Nebraska Press.

Wright, R. (2013). *Mysteries of the jaguar shamans of the Northwest Amazon*. University of Nebraska Press.

Wright, R. (2015). Musical body of the universe: the one and many in an Amazonian cosmology. *Arteriais*, *1*(1), 124-146. http://dx.doi.org/10.18542/arteriais.v1i1.2103

Wright, R. (2018). The Kuwai religions of Northewestern Arawak-speaking peoples: initiation, shamanism, and nature religions of the Amazon and Orinoco. *Boletín de Antropología*, *33*(55), 123-150. http://doi.org/10.17533/udea.boan.v33n55a07

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Pedro Lolli contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, administração de projeto, recursos, software, supervisão e escrita (rascunho original, revisão e edição); e Paulo Menotti Del Picchia com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, recursos, software, supervisão e escrita (rascunho original, revisão e edição).

Nunca se ha visto miel tan sabrosa… ni picaduras tan dolorosas: abejas y avispas en la América portuguesa y española del siglo XVI

The tastiest honey ever seen… and the most painful bites: bees and wasps in the 16th century in Portuguese and Spanish Americas

Christian Fausto Moraes dos Santos[I] | Marlon Marcel Fiori[I] | Wellington Bernardelli Silva Filho[II]

[I]Universidade Estadual de Maringá. Maringá, Paraná, Brasil

[II]Universidade Federal do Amazonas. Manaus, Amazonas, Brasil

Resumen: Este artículo es el resultado de la investigación y el análisis de las descripciones de abejas y avispas realizadas por cronistas, viajeros y misioneros en la América portuguesa y española. Se utilizaron como fuentes documentales las crónicas, cartas y tratados producidos durante el primer siglo de colonización europea. Al analizar los informes sobre tales clases de insectos, pudieron observarse los peligros que los ataques de avispas y abejas podrían representar para la subsistencia de las colonias, así como el potencial de explotación de la miel producida por varias especies de abejas nativas. La relevancia del conocimiento nativo también se hace evidente, especialmente en los nombres indígenas de las especies descritas, así como en la descripción detallada de sus características físicas y conductuales.

Palabras clave: Nuevo mundo. Siglo XVI. Abejas. Avispas. Miel.

Abstract: This article is the result of researching and analyzing the descriptions of bees and wasps made by chroniclers, travelers, and missionaries in the Portuguese and Spanish Americas. The documental sources used in this study were chronicles, letters, and treatises produced during the first century of European colonization. When analyzing the reports on this type of insects, we could observe the concern about how threatening wasps and bees' attacks may be for the survival of the colonies, as well as the potential of exploiting the honey produced by various native species of bees. The relevance of native knowledge has also become evident, especially regarding the indigenous names of the species described, as well as the detailed description of their physical and behavioral characteristics.

Keywords: New World. 16th Century. Bees. Wasps. Honey.

Santos, C. F. M., Fiori, M. M., & Silva Filho, W. B. (2021). Nunca se ha visto miel tan sabrosa... ni picaduras tan dolorosas: abejas y avispas en la América portuguesa y española del siglo XVI. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 16*(2), e20190149. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0149

Autor para correspondência: Christian Fausto Moraes dos Santos. Universidade Estadual de Maringá. Departamento de História. Avenida Colombo, 5790 – Maringá, PR, Brasil. CEP 87020-270 (chrfausto@gmail.com).

Recebido em 20/12/2019
Aprovado em 09/12/2020
Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique

CC BY

INTRODUCCIÓN

Aunque las obras de cronistas, clérigos y colonizadores no tengan sido dirigidas tan solo para la observación de los animales, se encuentran en esas obras reflexiones relevantes sobre la naturaleza de los insectos existentes en el Nuevo Mundo. Las abejas del continente americano fueran uno de los insectos más relatados por los colonizadores. Su descripción era motivada por varios factores, sea en razón del alimento extraído de la colmena, por la necesidad de obtener su cera o por el dolor infligido por su ataque. La presencia de estos apídeos no pasó inadvertida en los relatos de los cronistas, clérigos y colonizadores de las Américas española y portuguesa en su primero siglo de colonización.

Además, las abejas europeas (*Apis mellifera*) solo se introdujeron en la América española (isla de Cuba) en 1763 (Genaro, 2006). En la América portuguesa, los colonizadores comenzaron a criar abejas traídas del viejo mundo en 1839 (Sandes et al., 2009, p. 129). Tal retraso en la introducción de esta especie de abeja domesticada, una de las más productivas, hizo con que el europeo, recién desembarcado, dirigiera su atención para las especies de abejas nativas del Nuevo Mundo. La demanda humana de miel y cera, producidos por las más diversas especies de abejas alrededor del mundo, siempre ha existido. Desde los primeros cazadores de recolectores africanos hasta los apicultores europeos de finales de la Edad Media, la búsqueda de fuentes de fructosa y glucosa, en un mundo que aún no estaba produciendo azúcar de caña (*Saccharum* spp.) a gran escala, era intensa e incesante (Crane, 1999). Por lo tanto, identificar, describir y clasificar las especies de abejas nativas del Nuevo Mundo no fue solo un ejercicio de filosofía natural[1], común a hombres de letras y *curiosi*[2] desde el principio de la era moderna. También se trataba de elaborar un conjunto de conocimientos primordiales para la supervivencia en un ambiente compuesto por una fauna que llevaría siglos para conocerse (parcialmente).

Las abejas son una designación genérica para los muchos insectos pertenecientes a la orden *Hymenoptera* de la familia *Apidae*, que contiene más de dieciséis mil especies descritas en todo el mundo (Melo et al., 2012, p. 585). En Sudamérica son conocidas más de siete mil especies (O'Toole & Raw, 1991, p. 32). Sin embargo, el actual panorama de los apideos en Centroamérica y Sudamérica no ha sido lo mismo encontrado en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI. El desacuerdo entre los dos periodos no se da por la relación de variedad de especies, pues ellas existían en grandes cantidades cuando de la llegada de los españoles y portugueses, sino por el hecho de que parte significativa de las especies encontradas actualmente no sea natural de Sudamérica (Roubik, 1989, pp. 4-14). Los reflejos consecuentes de la colonización europea del Nuevo Mundo, con la introducción de especies extranjeras en estos territorios, transformaron las florestas tropicales, en muchos casos, en locales adversos a la supervivencia de las especies nativas (Dean, 1996, pp. 71-74).

El caso de las abejas es un ejemplo de como la introducción de una especie exótica, que tiene la ventaja de no haber coevolucionado con los predadores locales, puede ser catastrófica para la manutención de las especies nativas.

---

[1] La filosofía natural era el estudio racional de la naturaleza. Esto significa la naturaleza desde el punto de vista de su especificidad sustancial y de sus propiedades, utilizando un pensamiento puramente de raciocinio. En la condición de un estudio de la naturaleza, se ocupaba la Filosofía Natural ampliamente de los cuerpos y la vida. Señala, así, existir un conocimiento que, en tal situación, tiene el carácter filosófico (Debus, 2004).

[2] Incluso en el siglo XVI, los investigadores y eruditos, incluso aquellos que no tenían una educación regular, como fue el caso de la mayoría de los cronistas y viajeros que escribieron sobre la naturaleza del Nuevo Mundo, recibieron la denominación *curiosi rerum naturae*, virtuosos o simplemente *curiosi*. En poco tiempo, estos hombres ayudaron a ampliar sustancialmente el círculo de discusión sobre los objetos de estudio de la Filosofía Natural en Europa. Estos *curiosi* solían comunicarse por correspondencia. A partir del siglo XVII, estos hombres se dieron cuenta de que sería necesario tener un lugar fijo para debatir y analizar descripciones, informes o especímenes recolectados en la naturaleza, por lo que surgieron academias como la Royal Society (fundada en 1660), donde los *curiosi* se reunían para discutir temas vinculados a la Filosofía Natural (Papavero & Pujol-Luz, 1997, pp. 1-2; Santos & Pereira Neto, 2011).

Abejas de origen europea fueron traídas al Nuevo Mundo desde los primeros siglos de colonización, pero la recién africanización de las colonias de estas abejas del género *Apis*, hace algún tiempo introducidas en Latinoamérica, es un caso excepcional de como puede ser desastrosa la dispersión e introducción indiscriminada de animales por el globo (Dean, 1996, p. 369). Las consecuencias de la proliferación de las abejas africanas, más grandes y agresivas que las especies americanas sin aguijón, fueron sentidas no solo entre las especies de los meliponideos nativos, pero también en la forma de polinización de las plantas (Silveira et al., 2002, pp. 38-39). Este caso dramático, o sea, la introducción desastrosa de abejas africanas en el continente americano, quizás pueda ayudarnos a imaginar las consecuencias ambientales generadas por la llegada de toda la fauna y flora del viejo mundo que desembarcó con los primeros colonizadores europeos (Cuadriello-Aguilar & Salinas-Navarrete, 2006).

La gran variedad de especies de estos insectos, existentes en los territorios recién descubiertos, fue relatada por Bernabé Cobo, que les dedicó parte de su obra. En el capítulo "De las varias especies de Abejas que se hallan en las Indias", Cobo lista las diversas especies de abejas indígenas con las cuales tuvo contacto (Cobo, 1891, pp. 242-243) y, en el capítulo "De los diferentes modos que tienen las Abejas en labrar la miel" (Cobo, 1891, pp. 242-243), el jesuita español describió el proceso de elaboración de la miel en las colmenas. El también jesuita español José de Anchieta afirmó haber encontrado en la capitanía de São Vicente

> casi veinte especies diversas de abejas, de las cuales unas fabricaban la miel en los troncos de los árboles, otras en colmenas construidas entre las ramas, otras debajo de la tierra, de donde pasa que haya gran abundancia de cera . . . (Anchieta, 1988, p. 133).

La misma impresión se encuentra en el relato del señor de ingenio portugués Gabriel Soares de Sousa que, al escribir sobre esa clase de insectos en Bahía, donde estaba ubicado su ingenio azucarero, registró que ". . . en Bahía hay muchas castas de abejas . . ." (Sousa, 1971, p. 240), y posteriormente listó aquellas que consideraba las especies principales. El franciscano español Bernardino de Sahagún también se dedicó, en su "Historia general de las cosas de Nueva España", a describir ". . . las abejas que hacen miel, que hay muchas diferencias de ellas . . ." (Sahagún, 1830, p. 224).

CLASIFICACIÓN Y DESCRIPCIÓN DE LAS ABEJAS DEL NUEVO MUNDO

Aún sobre las abejas nativas e introducidas, las diferencias físicas entre las especies del Nuevo Mundo y las europeas eran, también, notadas por los colonizadores de los años 1500. El atento misionero jesuita Bernabé Cobo ha observado que ". . . son muchas las diferencias de ellas que se hallan en este Nuevo Mundo . . ." (Cobo, 1891, p. 242), reiterando que "Son estas castas de abejas un poco menores que las de España . . ." (Cobo, 1891, p. 249).

El misionario Jean de Léry, que hubo estado en la América portuguesa del siglo XVI, afirmó que "las abejas de América no se parecen con las nuestras; en lugar de eso, parecen con las pequeñas moscas negras que tenemos en el verano . . ." (Léry, 1961, p. 141). Por la descripción hecha de la especie en cuestión, podemos inferir que el calvinista francés hablaba del irapuá (*Trigona spinipes*), especie de meliponineo sociable sin aguijón, natural de Sudamérica y que se caracteriza por su color oscuro (Silveira et al., 2002, pp. 92; Michener, 2007, p. 811).

Aunque no las haya nombrado, en el capítulo dedicado exclusivamente a las abejas, Bernabé Cobo se preocupó en describir las diversas especies con las cuales tuvo contacto:

> . . . Las menores Abejas que hallamos son del tamaño de los Mosquitos que se crían en el vino; y de estas hay dos castas, que sólo difieren en el color: unas son blancas y otras de un color entre pardo y negro. Otra suerte se halla de ellas un poco mayores, aunque no tan grandes como las de España, las cuales también son de dos maneras: unas negras o pardas, y otras blancas; las de la primera especie de estas dos son las más provechosas de todas. Ninguna de estas castas hasta aquí referidas pican; solamente cuando les sacan los panales se asientan importunamente en la barba y cabellos de la gente (Cobo, 1891, p. 242).

Pese a que no menciona la mayoría de las abejas del Nuevo Mundo con las que tuvo contacto, Bernabé Cobo se basa en referencias como el color, el volumen, el peligro que representa cada una y, por supuesto, el beneficio que se podría obtener de cada especie. Todavía sobre el volumen (o tamaño), el jesuita, al describir las especies más corpulentas usa como referencias a las que ya conocía en Europa:

> Hay otras Abejas casi dos veces mayores que las de Europa, de un color pardisco tirante a verde, que hacen su morada en las paredes agujereándolas a la medida de sus cuerpecillos; vuelan velocísimamente y hacen mayor zumbido que las Abejas ordinarias (Cobo, 1891, p. 243).

Al observar los insectos, a menudo encontrados en la provincia de los Charcas, en Perú, Cobo también describe las Putiguanca y Guancoyros. Dos especies más de abejas, mayores que las de Europa:

> En la provincia de los Charcas, en Perú, donde se hallan casi todas estas diferencias de Abejas, hay otras como Avispas, pardillas tirantes a negras, y bien hechas, que los indios llaman Putiguanca; y otra casta de ellas, llamadas por los indios de Guancoyros, que son las mayores de todas y galanamente pintadas de rubio, colorado, amarillo y negro, y el cuerpo todo con una manera de vello; son con exceso picantes, de agudos aguijones y tan grandes como Moscardones (Cobo, 1891, p. 243).

Las descripciones del jesuita español son bastante minuciosas para saberse a cuales apideos él se remite. Abejas tan grandes como moscardones de color rubio, colorado, amarillo y negro, que hacen morada en agujeros del tamaño de sus cuerpos, vuelan rápidamente y hacen un zumbido más alto que las abejas comunes, son, hoy, conocidas como abejorros carpinteros en los países de lengua castellana, y mamangava en Brasil. Tratase de abejas pertenecientes al género *Xylocopa*, la cual posee más de 700 especies propagadas en todo el mundo, caracterizándose por ser solidarias y utilizar árboles muertos o palos podres para la construcción de sus nidos (Schlindwein et al., 2003, p. 107).

Al analizar la etimología de la palabra Guancoyros, observamos que la misma tiene origen en el tronco lingüístico quechua (Bravo, 1983, pp. 68-69). De hecho, encontramos el término "Guayquero", siendo utilizado, en nordeste de Argentina, para designar a los abejorros carpinteros de aquella región (Bravo, 1983). En la obra "Lexicón el vocabulario de la lengua general del Perú", elaborada por el fraile Domingo de Santo Tomás, en 1560, Guancuyro es descripto como "avispa o abeja generalmente" (Tomás, 1560, p. 2). Evidencias lingüísticas y geográficas corroboran la hipótesis de que Bernabé Cobo, en el siglo XVI, tuvo contacto con abejas del género *Xylocopa* en la región de América española que hoy comprehende Perú.

Otro apideo, descripto por el portugués Gabriel Soares como productor de mala miel, fue la *caapoã*,

> . . . muerden mucho a quien les vaya a tocar en su nido, que lo hacen en el suelo, de arcilla sobre un terrón; lo cual es redondo del tamaño de una olla, y tiene utilidad a lo largo del suelo, donde crían su miel, que no es buena . . . (Sousa, 1971, p. 240).

La especie llamada *caapoã* podría ser la *iruçu* (*Schwarziana quadripunctata*), la única de su género, que, como descrito por Sousa, hace sus nidos bajo la tierra (Lenko & Papavero, 1996, p. 269). Otra posibilidad es que la *caapoã* fuera una de las diez especies existentes en Brasil del género *Geotrigona* (Silveira et al., 2002, p. 87). Admitiendo la posibilidad de ser una *Geotrigona* y teniendo en vista la distribución geográfica de esos apideos, existe la posibilidad aún más grande de ser la *Geotrigona mombuca*, única especie del género que se puede encontrar en el actual estado de Bahía (Silveira et al., 2002, p. 87). Esta inferencia se justifica porque Bahía es la región en la cual Gabriel Soares de Sousa poseía su ingenio de azúcar, donde pasó la mayor parte del tiempo en que estuvo en América portuguesa.

Además de Gabriel Soares de Sousa, otro cronista que muy probablemente tenga observado abejas del género *Geotrigona*, fue el perspicaz Bernabé Cobo. El jesuita español hizo una rica descripción de las abejas que hacen miel bajo tierra:

> Las Abejuelas como Mosquitos la crían de esta manera: en la parte donde han de fabricar el panal, se levanta sobre el haz de la tierra un cafloncillo hecho de cera del grosor del dedo meñique y tan largo como él, que es la señal y rastro por donde se hallan estos panales. Hallado, pues, este rastro, el que va en busca comienza a cavar la tierra, llevando por guía el cañoncillo dicho, el cual unas veces desciende una vara en hondo, otras vara y media y más, y a veces entra tanto en la tierra, que cansada la persona de cavar, lo deja. No desciende derecho para abajo, sino que va torciendo y dando vueltas por una y otra parte, pero siempre de un mismo grosor y parejo el hueco, que es cuanto cabe por él un cañón de Ganso, el cual está vacío, aunque, mientras van cavando, no dejan de ir saliendo y entrando estas Abejillas (Cobo, 1891, p. 244).

En el capítulo llamado "De los diferentes modos que tienen las Abejas en labrar la miel", Cobo (1891, p. 243) aclara que sus descripciones de abejas se refieren a las especies encontradas en Perú, país de Sudamérica donde está la *Geotrigona fumipennis*, especie con hábitos muy semejantes a los descritos por el jesuita (Elizalde & Castillo-Carrillo, 2010).

El emprendimiento europeo en la descripción y clasificación de las abejas del Nuevo Mundo, sin duda, fue influenciado por el saber indígena. Lo que fue, en cierta manera, reconocido e incorporado por los europeos en el nombramiento de las abejas, por ejemplo. Los indígenas, invariablemente, clasificaban la fauna y la flora donde habitaban de forma a comprender aquel universo como un todo conectado, no solo con el intuito utilitarista inmediato. El conocimiento sobre la naturaleza debería constituir un grande e intrincado complejo que pudiese proveer generaciones futuras (Lévi-Strauss, 1998). En las Américas portuguesa y española del siglo XVI esta experiencia filosófica natural se dio a través de un contacto claro con la taxonomía indígena. Tal saber autóctono, al ser considerado relevante al colonizador, demuestra cuanto las analogías, o sea, el constructo del saber renacentista, no estaba siendo suficiente.

TÉCNICAS (Y DIFICULTADES) PARA LA RECOLECCIÓN DE MIEL

La cosecha de la miel producida por las abejas del Nuevo Mundo fue sujeto de varios cronistas. El español Bernabé Cobo mostró sensibilizarse con el hecho que las abejas indígenas americanas no pican, pues, según él, en el instante de la cosecha de la miel, no era raro tener algunos cuidados para que las mismas supervivieran al proceso: ". . . no pican ni hacen daño, antes son tan mansas, que cuando castran sus colmenas, se dejan tomar a mano; y cuando están untadas de miel, las suele chupar la gente para que queden ágiles para volar" (Cobo, 1891, p. 249). Cobo, seguramente, se deparó con colmenas de meliponídeos, abejas sociales o sin aguijón, con amplia distribución geográfica en la América latina (Universidad Autónoma de Yucatán, 2001).

A pesar de la experiencia relatada por el jesuita Bernabé Cobo, la extracción de la miel o de la cera tenía un gran inconveniente a ser superado: en la mayoría de las veces las abejas indígenas resisten en ceder pasivamente su colmena y comida para los predadores. El relato del ataque enfurecido de apideos fue hecho por Hans Staden, un mercenario alemán que, pese su profesión, se quedó intimidado por estas pequeñas pero valientes abejas:

> Vi muchas veces como las abejas, cuando los salvajes recogían la miel, se les cogían y ellos tenían que hacer lo mismo para arrancarlas del cuerpo desnudo. Yo también fui desnudo a recoger la miel, pero necesité, por la primera vez, correr hacia el agua, de dolor terrible, y allí quitar las abejas, lavándome, a fin de despegarlas del cuerpo (Staden, 1974, p. 193)[3].

Vale llamar la atención para el hecho que el arcabucero Staden observó la característica del ataque de los meliponineos, tribu de abejas sin aguijón, naturales de Latinoamérica (Melo et al., 2012, p. 585). Al afirmar que los apideos de América portuguesa "no pican tan frecuente como las abejas aquí del país" (Staden, 1974, p. 193), Staden

[3] Traducido de: "Vi muitas vezes como as abelhas, quando os selvagens colhiam o mel, se lhes pegavam e os mesmos tinham que fazer para arrancá-las do corpo nu. Também eu próprio fui nu colher mel mas precisei, a primeira vez, correr à água de dor terrível e aí retirar as abelhas, lavando, a fim de despegá-las do corpo" (Staden, 1974, p. 193).

declara su poder de observación cuando relata que estas, diferente de las europeas, no poseen aguijón, utilizando las mandíbulas para atacar y rechazar sus predadores. Un saber que seguramente tuvo su costo.

El fuego fue uno de los métodos utilizados no solo por los europeos sino por los indígenas, como protección contra la ira de las abejas durante la extracción de los recursos de sus colmenas. El artificio del fuego fue observado por el señor de ingenio Gabriel Soares cuando los indígenas procedían a la extracción de la miel producida por las abejas llamadas *capueraço*, *heru*, *cabaojuba* y *tapiúja*. El portugués recomendó para aquellos que fueron en búsqueda de la preciosa miel de las abejas ". . . conviene llevar aparato de fuego listo" (Sousa, 1971, pp. 240-241). La extracción de la miel, bien como de la cera de las abejas, tenía gran importancia en la vida colonial. Tanto que, ya en la mitad del siglo XVII se registraba escasez de apideos en las regiones más pobladas de São Vicente, una de las capitanías de la colonia portuguesa en América (Holanda, 1957, p. 49).

LOS PLACERES Y PELIGROS DE LA MIEL DEL NUEVO MUNDO

Probablemente era sobre los apideos que José de Anchieta se refería al describir los peligros consecuentes del consumo de la miel de las abejas que los indígenas de la América portuguesa llamaban de *eiraaquãyetá*: "cuando se bebe de esa miel, toma todas las juntas del cuerpo, contrae los nervios, produce dolor y temblor, provoca vómitos y molesta el vientre . . ." (Anchieta, 1988, p. 133).

Probablemente, el jesuita español está describiendo la miel producida por las abejas hoy conocidas en Brasil como *irapuá*. Como una de las substancias utilizadas en la elaboración de la colmena de la *irapuá* son los excrementos de otros animales, incluyendo los humanos, la miel de este apideo es contaminada con bacterias fecales (Nogueira-Neto, 1997, p. 45). Las reacciones consecuentes a la ingestión de comida contaminada por bacterias fecales son las mismas, náusea y diarrea (Balbani & Butugan, 2001), relatadas por Anchieta como males producidos en aquellos que se aventuraban a consumir la miel de las *eiraaquãyetá*. Sin embargo, no podemos afirmar, con toda certitud, que las *eiraaquãyetá* relatadas por Anchieta sean las popularmente conocidas *irapuá*. Primero, en razón de la brevedad del relato del jesuita, lo que imposibilita un análisis más amplio de las características de esa abeja. En segundo lugar, porque la literatura entomológica observa que las *mandaçaia* (*Melipona quadrifasciata*), otro meliponineo nativo de Brasil, también construyen sus colmenas utilizando los excrementos de otros animales, lo que hace su miel, así como la miel de la *irapuá*, impropia para consumo humano[4] (Nogueira-Neto, 1997, p. 45).

El estudio de las abejas, su comportamiento, así como el análisis de la miel contenida en el interior de sus colmenas, era objeto de investigación de los estudiosos del mundo natural europeo mucho antes de la llegada de las primeras naos portuguesas a la América tropical (Michener, 2007, p. 1). Aristóteles, en "De Generatione Animalium", hizo consideraciones detalladas sobre las larvas encontradas en las células de sus colmenas, considerándolas formas imperfectas de descendencia animal, ya que necesitan de más tiempo hasta completaren su evolución para individuos completos de su especie (Aristóteles, 1943, p. 329). Plínio, el Viejo, también se dedicó a la observación de los apídeos, estudiando su comportamiento y anatomía (Serafini, 1993, p. 47). Contemporáneo a los colonizadores del siglo XVI, el filósofo natural inglés Thomas Mouffet (1553-1604) fue un prominente estudioso de las abejas de su tiempo, dedicándose a comprensión de las características físicas, comportamentales y la naturaleza de su miel (Egerton, 2004, p. 30; Delaunay, 1997, pp. 222-223).

En el caso de los colonizadores del Nuevo Mundo, las abejas eran descritas por ellos en razón de su utilidad

[4] El consumo de miel de esa abeja no es aconsejable cuando se extrae en los bosques y florestas. La apicultura moderna, realizada en ambientes controlados, permite el consumo de la miel de las abejas irapuá y mandaçaia, siendo las dos especies ampliamente utilizadas en las creaciones de las abejas sin aguijón (Villas-Bôas, 2012, p. 35).

alimenticia, ya que esos hombres tenían gran estima por la miel. Todos los relatos hechos sobre abejas de las colonias españolas y portuguesa eran seguidos, casi obligatoriamente, de comentarios sobre la calidad de la miel encontrada en sus colmenas. Para Bernabé Cobo, la miel de las abejas indígenas de Perú, ". . . después de exprimida y colada, para quitarle las pajas y tierra con que está mezclada, queda de buen sabor" (Cobo, 1891, p. 245).

El fraile francés André Thevet, en su corta descripción sobre las abejas de América portuguesa dijo que

> Hay en esa tierra dos especies de abejas. Una, del mismo tamaño que las nuestras . . . ., fabrica excelente miel. La otra especie existente tiene la mitad del tamaño de la primera. Su miel . . . . es aún mejor que él de la otra (Thevet, 1978, p. 167).

El arcabucero alemán Hans Staden también observó la calidad de la miel de los apideos del Nuevo Mundo: "muchas veces, con los salvajes, he retirado miel de todas las tres especies, y en general en las más pequeñas encontramos mejor miel que en las otras" (Staden, 1974, p. 193). Al describir las colmenas de meliponideos encontradas en los huecos de los árboles, el español Bernardino de Sahagún parece haber participado de la cosecha y degustación de la miel de meliponideos de México. Según el misionario:

> Hay otras abejas que hacen miel en los árboles; hacen una caja a manera de alquitara, y dentro hacen sus panales, e hínchenlos de miel; no engendran como los otros animales, sino dentro de los panales crían sus hijos como gusanillos blancos, haijan como las abejas de Castilla, y hacen buena miel (Sahagún, 1830, p. 224).

Prácticamente todos los cronistas del siglo XVI son unánimes en describir la miel de las abejas del Nuevo Mundo como de buena calidad. Una de las especies de apideos de la América portuguesa más conocida por la calidad de su miel era la *jataí* (*Tetragonisca angustula*), meliponineo natural de Sudamérica que mide entre 4 y 5 mm de longitud (Michener, 2007, p. 828) y, hasta hoy, su miel es considerada de gran calidad (Nogueira-Neto, 1997, p. 39). La misma evaluación es aplicable para los meliponideos de Cuba (Fonte et al., 2013), México (González, 2008), Argentina (Meriggi et al., 2008) y Costa Rica (Umaña, 2006).

Otro cronista que escribió un capítulo compuesto solo sobre abejas del Nuevo Mundo fue Gabriel Soares de Sousa. En él, el portugués señor de ingenio de azúcar describió la existencia de variadas especies encontradas en la colonia portuguesa y las calidades de la miel de cada una de ellas. Las que fueron descritas como teniendo buena calidad eran las nombradas *heru*, *cabecé*, *cabatãs saracoma* y *cabaojuba* (Sousa, 1971, pp. 240-241). Estas, relatadas con pocos detalles y con terminología no encontrada en otros autores, imposibilitan una identificación más detallada de cuáles eran las especies listadas por Sousa[5]. Sin embrago, no sucede lo mismo con las abejas descritas como productoras de mala miel. Más grandes que las encontradas en España, Sousa afirmó que la especie que

> . . . los indígenas llaman de taturama; estas crían en los árboles altos, haciendo su nido de arcilla a lo largo del tronco de ellos, y dentro crían su miel en panal, la cual [la miel] es borrosa, y ellas son negras y muy crueles (Sousa, 1971, p. 240).

LA CERA DE LOS TRÓPICOS: CARACTERÍSTICAS Y USO

Los colonizadores les buscaban a las abejas no solo por la miel existente en el interior de sus colmenas, sino por la cera que ellas producían. Su empleo, en el primer siglo de colonización del Nuevo Mundo estaba muy conectado con la elaboración de velas utilizadas para la iluminación de las casas y también con los rituales religiosos (Holanda, 1957, p. 59). Por otra parte, este uso no estuvo restricto al universo religioso. Al describir la cera obtenida de la colmena de meliponideos de Nicaragua, Bernabé Cobo observó que, debido a su textura suave y de propiedades adherentes,

[5] Excepto las *cabatãs*, que serán abordadas posteriormente.

ella era de gran utilidad para sellar grietas y agujeros de ollas de arcilla:

> La cera de Nicaragua es muy particular; tiene un color amarillo oscuro, es muy blanda y tan glutinosa, que sirve para pegar unas cosas con otras, en que tiene tal calidad, que aunque esté mojada, pega muy bien; por donde, aunque una vasija de barro esté llena de agua o de otro licor, si se sale por alguna hendidura o agujero, se repara con ponerle encima una poca de esta cera por defuera (Cobo, 1891, pp. 248-249).

Además de este uso estratégico de la cera de abejas nativas de la América española, el jesuita español también le indicó un uso medicinal: ". . . Es muy provechosa esta cera de Nicaragua para ablandar y arrancar los callos, puesta sobre ellos" (Cobo, 1891, p. 249).

Aunque no hiciera referencia directa a la substancia cera, el jesuita José de Anchieta afirmó que en las especies bajo tierra ". . . sucede que haya gran abundancia de cera . . ." (Anchieta, 1988, p. 133). A pesar de extensamente usada, la cera producida por las abejas del Nuevo Mundo era, a veces, criticada por su coloración más oscura, cuando comparada con la producida por las especies de Europa (Holanda, 1957, p. 59). Sobre ese sujeto, el fraile francés André Thevet relató que en las especies nativas de América portuguesa, ". . . su cera no es tan amarilla como la de las abejas europeas . . ." (Thevet, 1978, p. 167). Buscándose una explicación para el hecho, el fraile afirmó que el color oscuro de esta cera era consecuencia de las abejas ". . . se alimentaren de substancias diferentes, la explicación del color negro como carbón que presenta la cera que ellas fabrican en abundancia" (Thevet, 1978, p. 167). Thevet buscó en la alimentación de los apideos la causa de la coloración de su cera, pero hoy se sabe que esta es una característica de los meloponideos. Las abejas americanas sin aguijón secretan la cera blanca de la parte posterior de su abdomen, que, posteriormente, se mezcla a los propóleos, asumiendo, así, su color castaño (Nogueira-Neto, 1997, p. 202). Aunque detengamos hoy esa información, la explicación de Thevet no pierde su valor, principalmente por revelarnos un profundo sentido investigativo, además de la preocupación en explicar un fenómeno natural. Tampoco podemos ignorar que informaciones tan detalladas sobre los diferentes tipos de ceras producidas por las abejas del Nuevo Mundo, así como, el empleo de las mismas como medicamento, sellador o combustible para iluminación eran, sin duda, saberes originarios en el vasto conocimiento catalogado por las etnias indígenas que, por milenios, convivieron con estos preciosos insectos. Todavía en el siglo XVI los colonizadores registraron que los nativos utilizaban ampliamente la cera de abeja. Fuese en la confección de instrumentos musicales como maracá, flauta y silbatos, o mismo como pegamento, para sellar utensilios, pulimento, lubricante e iluminación. Los cronistas europeos observaron, aún, que la cera era almacenada por los indígenas en la forma de rollos negros (Léry, 1961, p. 303; Thevet, 1978, p. 209).

PEQUEÑAS EN TAMAÑO PERO GRANDES EN DOLOR: LAS AVISPAS DEL NUEVO MUNDO

Como el alemán Hans Staden, el portugués Gabriel Soares de Sousa describió otras abejas de comportamiento aguerrido y violento para rechazar sus enemigos. La diferencia es que las 'abejas' con las cuales el señor de ingenio tuvo contacto lanzaban dolorosas picaduras. Escribió Gabriel Soares que las abejas llamadas *cabatãs* ". . . son tan valientes que, cuando sienten gente, se arrojan pronto a los labios, ojos y orejas, donde muerden cruelmente. . ." (Sousa, 1971, p. 240). *Cabatã* es una designación genérica de las *Polistinae*, una de las seis subfamilias de los véspidos (Melo et al., 2012, p. 589) que, al contrario de los meloponideos, atacan con el aguijón localizado en la extremidad apical de sus cuerpos.

Las avispas no raramente hacen parte de las obras de los primeros colonizadores del Nuevo Mundo. Probablemente porque los encuentros con eses insectos himenópteros eran marcados por recuerdos dolorosos y perdurables. Ciertamente el dolor endilgado por las avispas llegaba a ser utilizado como criterio descriptivo de esta clase de insectos dañinos de la colonia, lo que el cronista Francisco Hernández, en México, muy probablemente verificó cuando fue a describir las *Quetzalmiahuatl*:

> Es una avispa semejante a las de nuestra tierra en la forma, el aguijón y el dolor que causa su picadura, pero con cola amarilla, cuerpo leonado y alas negras y brillantes. Vive en los campos de Tepoztlan y, como las avispas de nuestro Viejo Mundo, suele fabricar panales (Hernández, 1959, p. 387).

Quetzalmiahuatl, palabra de origen náhuatl, que designa avispas en general (Herrera, 1900, p. 23), tiene gran similitud fonética con otra, también náhuatl: *quetzalmixquitl*. Esta, por su vez, significa "cacto con grandes hojas" (Granziera, 2001, p. 186). Probablemente, la analogía entre la espina del cacto y el aguijón de la avispa era tan grande como la proximidad etimológica entre las palabras *Quetzalmiahuatl* y *Quetzalmixquitl*.

Bernabé Cobo, en su "Historia del Nuevo Mundo", dedica todo un capítulo a las avispas (Cobo, 1891, pp. 255-256). Para ese jesuita español, las avispas de Perú eran tan peligrosas que la única solución sería exterminarlas. Para eso, Cobo aconsejaba la destrucción de las colmenas de estos insectos. Sin embargo, el cauteloso jesuita, quizás debido a alguna experiencia dolorosa, recomendaba que se debiera observar hasta la estación del año antes de lanzarse un ataque a las colmenas llamadas Uruncoy:

> Y comenzando por las Avispas, digo, que se hallan en toda la América de la misma casta que las de Europa. Labran sus inútiles y secos panales, y son tan nocivas con Su aguijón como allá. Nacen principalmente en las tierras calientes, como vemos en esta costa del Perú; mas, en las muy frías, como son las provincias del, se hallan muy pocas. El remedio que he visto usar contra ellas en los valles de los Llanos del Perú, es esperar el invierno, y por las mañanas irles derribando sus panales, que por estar ellas entumecidas con el frío, no hacen daño ni se mueven del lugar en que caen; conque, sin riesgo alguno de que piquen, las van matando. Llaman los indios peruanos a la Avispa, Uruncoy (Cobo, 1891, p. 256).

Cuando Bernabé Cobo afirma que el invierno y las mañanas frías estaban entre los mejores periodos para eliminar las colmenas de avispas, él demuestra, por ejemplo, tener observado y concluido que cuando expuestas a bajas temperaturas, ellas reducen drásticamente sus actividades y, consecuentemente, su poder de reaccionar. Los insectos son animales poiquilotérmicos, su temperatura es regulada según la temperatura del medio. En temperaturas más bajas, la actividad metabólica de estos animales puede reducirse drásticamente (Storer & Usinger, 1986, p. 142). Seguramente, saber que las avispas quedaban ". . . entumecidas con el frío. . ." (Cobo, 1891, p. 256), más allá de ser una información valiosa para la supervivencia y estabelecimiento de los colonizadores, evidencia un profundo sentido de observación, análisis e interacción con la naturaleza de aquel Nuevo Mundo. Lo que no descarta, por supuesto, los saberes transmitidos por los indígenas sobre el complejo comportamiento de estos insectos. Al final, el propio Bernabé Cobo afirma que el método, por él descrito, para librarse de las avispas de los valles de los Llanos del Perú fue aprendido al observar otras personas utilizándose del mismo (Cobo, 1891, p. 256).

Cobo tampoco estaba siendo dramático al evaluar los potenciales peligros que una colmena de avispas puede representar para un ser humano adulto. Diferentes de las abejas, una única avispa puede picar la misma victima varias veces. Las picaduras son rápidas y suelen causar urticaria, picor, edema de laringe, espasmo bronquial, desorientación, debilidad, problemas gastrointestinales (diarreas, vómitos, espasmos), vértigos, sincope e hipotensión. Una picadura no suele causar un cuadro clínico grave, pero si los ataques son muchos, si se concentran en la región de la boca y cuello, o si la víctima es hipersensible, ella puede ser acometida por un choque anafiláctico y morir en menos que diez minutos (Pastrana et al., 2015). Sin duda los temores de Bernabé Cobo no eran infundados. Hasta hoy, en su país natal, España, docenas de personas mueren todos los años por ataques de insectos himenópteros (Navarro & Peláez, 1998, pp. 294-295).

Además, Uruncoy, nombre de las avispas descritas por Cobo, tiene origen quechua, significando 'avispa'. Del término Uruncoy sería derivada la palabra Oroncota, nombre dado a un valle por donde pasaba el río Pilcomayo. El valle tendría adquirido ese nombre debido a la gran abundancia de avispas en aquella región que pertenecía

al Virreinato del Perú (Guzman, 1835, p. 61). Una región de la América española donde los colonizadores, por supuesto, no se sentían muy seguros.

De hecho, este pequeño detalle en la crónica de Bernabé Cobo de que las avispas de Perú son menos activas en invierno, oculta una gran transición paradigmática. En el siglo XVI, las áreas de conocimiento dedicadas al estudio del mundo natural, especialmente la filosofía natural, experimentaron un proceso de cambio profundo. Estos se caracterizaron por la presencia de un fuerte sentido de observación y un espíritu de investigación que comenzaba a ganar espacio entre hombres como el jesuita Cobo.

Una descripción meticulosa de la naturaleza y sus fenómenos, relacionada con la enumeración cuidadosa de las características físicas y comportamentales (incluso las de una avispa) nos permite mirar la constitución de una curiosidad que se detenía en cualquier forma de vida, independientemente de su tamaño o nicho. Tal fenómeno filosófico natural es el resultado de un método de investigación que caracterizaría la era moderna, es decir, aquel basado en la observación y la evidencia (Marques, 1999, p. 37). Para estos viajeros, cronistas y misioneros, describir la flora y la fauna recién descubiertas era una forma de revelarlas y, así, insertarlas en una orden natural, ya que la Historia Natural aún no se había constituido en el siglo XVI. Además, adoptar tal postura investigativa tenía, también, otro propósito: tener mayores posibilidades de sobrevivir en el Nuevo Mundo. Los colonos que fueron víctimas del ataque de los enjambres de Uruncoy no nos dejan mentir.

Otro colonizador que relató el ataque de avispas del Nuevo Mundo, fue Gonzalo Fernández de Oviedo. En su "Historia general y natural de las Indias", este cronista español relató que: ". . . las avispas que hay en esta isla, que son muchas y malas son las ponzoñosas y dan mucho dolor, cuando pican. Andan muchas en los campos y bosques por los árboles" (Oviedo, 1851, p. 454). Parece que Oviedo no quedó libre de la dolorosa experiencia de ser presentado a los aguijones de las avispas americanas.

El colonizador portugués Gabriel Soares de Sousa también se detuvo en describir los véspidos con los cuales tuvo contacto, listando dos especies. Él dijo que "se crían en Bahía muchas avispas, que muerden mucho; en especial unas, a quien los indígenas llaman *teringoá*, que se crían en ramas de árboles poco juntas, y se cubren con una capa que parece una telaraña" (Sousa, 1971, p. 241). El segundo véspido descrito por el señor de ingenio era la *amisagoa*,

> . . . que son como las moscas, que se crían en un nido, que hacen en las paredes, y en las barreras de tierra . . . . y ellas muerden a quien les vaya a tocar en él (Sousa, 1971, p. 241).

El jesuita José de Anchieta también consideró relevante describir una avispa con comportamiento curioso e intrigante. En una de sus cartas, Anchieta, al describir las arañas existentes en la capitanía de São Vicente, escribió que "cierto animal del género de los avispones . . . . las persigue ferozmente, las mata con el aguijón, las lleva para pequeños agujeros que cava para si mismo, y las come" (Anchieta, 1988, p. 126). A pesar de breve, la descripción de Anchieta es muy rica. El jesuita, claramente, observó la avispa cazadora de la familia Pompilidae. Esta fascinante avispa parasitoide caza arañas para que sirvan como hospedera y refecciones futuras para sus larvas, que se desarrollan alimentándose de los órganos no vitales de la araña, todavía viva, hasta que estén con tamaño suficiente para que sobrevivan por su cuenta (Rayor, 1996; Gould, 1996, pp. 27-50).

El comportamiento de las avispas cazadoras también llamó la atención de Bernardino de Sahagún. El misionero español fue meticuloso en su observación, teniendo el cuidado de describir el patrón de locomoción característico de estos véspidos: Hay otro moscardón que se llaman *tzonoatzaiton*, es negro, anda por los caminos, y entierra los gusanos; se llama así porque tiene muy poca carne, y se dice tetotoca, porque entierra los gusanos que se halla por los caminos, pica y lastima (Sahagún, 1830, p. 228). Las avispas cazadoras de Sahagún, sin embargo, eran especializadas en capturar gusanos. Hábito que divergía de las avispas observadas por José de Anchieta

en América portuguesa, estas especializadas en cazar arañas. Tal detalle nos proporciona dos datos importantes, es decir, lo cuán meticuloso fue Bernardino de Sahagún en sus observaciones sobre los insectos de la América española y que estamos delante de descripciones que darán cuenta de dos familias distintas de avispas cazadoras. Algo que también puede ser constatado en las observaciones hechas por el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo.

El comportamiento de las avispas cazadoras también instigó el espíritu investigativo de Oviedo. En su "Historia general y natural de las indias", en el capítulo intitulado "De las avispas, y calabrones, y moscas, y tábanos, y sus semejantes", el cronista español hizo una rica y detallada descripción de los hábitos predatorios de estos véspidos. Oviedo empieza su relato describiendo trazos anatómicos y hábitat de estas avispas:

> . . . Hay unas moscas verdes y pintadas, tamañas como abejas que crían en tierra y hacen en el suelo unos agujeros y con los brazos delanteros cavan la tierra, es así como van cavando, echan lo que cavan con las piernas postreras fuera del agujero o cueva que hacen. Muchas de estas hay en esta ciudad de Santo Domingo por los corrales y patios de las casas, porque como el terreno es casi arenisco, pueden hacer la labor que he dicho (Oviedo, 1851, p. 454).

Esa clase de avispas tiene un patrón de comportamiento considerablemente diferente de aquella descripta por Bernabé Cobo. No solo porque raramente atacan humanos pero, también, porque se mueven de manera que, en mucho, recuerda las moscas, algo que Bernardino de Sahagún también había observado y que, seguramente, puede haber influenciado en las descripciones hechas por ellos. Los patrones de los colores y el hábito de cavar tocas en el suelo también nos proporcionan datos valiosos. En secuencia, Gonzalo Fernández de Oviedo describe el comportamiento de caza que tanto quedó notable en esta clase de véspidos:

> Estas moscas matan chicharras (de las verdes y pequeñas) y otros animalejos semejantes, y los traen volando en peso y los meten en sus cavernas, y después que han traído alguna presa de las tales chicharras o hay un escarabajuelo metido en su cueva, salen y van por más, y no abandonan estos caminos. De que se colige que esta provisión que hacen de mantenimiento, debe ser para el tiempo de adelante. Porque estas moscas no asoman el año todo, sino cuando las lluvias son pocas y la tierra se comienza a humedecer, y hace unos soles abochornados que parece arder por más tiempo, por las aguas que digo (Oviedo, 1851, p. 455).

A pesar de las semejanzas entre la descripción de Anchieta, Sahagún y Oviedo podemos notar algunas importantes diferencias en las especies descritas por los tres colonizadores. Las avispas observadas por José de Anchieta, en América portuguesa, eran más grandes y tenían, como principal presa, arañas. Las avispas relatadas por Sahagún y Oviedo son más pequeñas o "tiene muy poca carne" (Sahagún, 1830, p. 228), tienen varios colores y cazan gusanos, chicharras y pequeños escarabajos. Esto es debido al hecho de que Bernardino de Sahagún y Gonzalo Fernández de Oviedo observaron y describieron avispas cazadoras de la familia Ichneumonidae (Fitton et al., 2012; Wahl, 1987; Khalaim & Ruiz-Cancino, 2011), mientras José de Anchieta presenció el comportamiento predatorio de las Pompilidae (Rayor, 1996; Gould, 1996, pp. 27-50).

Aunque perteneciendo a diferentes familias, tanto las Ichneumonidae, como las Pompilidae evolucionaron para cazar otros insectos y artrópodos. Después de paralizar sus presas con el veneno de su picadura, ellas depositan sus huevos en la presa aún viva. Pasado la eclosión, la larva de la avispa comienza un siniestro hábito alimentar al digerir, por días, la hemolinfa de su hospedero todavía vivo. Lo que significa que el mismo tenga una muerte lenta y dolorosa (Borror et al., 1976, pp. 76, 668, 696, 697, 681, 708, 711, 735, 736, 724, 742). La estrategia reproductiva utilizada por estas avispas es, para los patrones humanos, algo difícil de ser observado sin un juzgamiento moral. No es casual que, al constatar el comportamiento predatorio y reproductivo de las avispas de la familia Ichneumonidae, el naturalista Charles Darwin se vio delante de un dilema teológico. En una carta, escrita en 1860 para el naturalista norteamericano Asa Gray, Darwin confesó: "Yo no consigo convencerme de un Dios benevolente y omnipotente que haya creado el Ichneumonidae con la intención expresa de que se alimentasen dentro de los cuerpos vivos de orugas" (Darwin, 1860).

CONCLUSIÓN

Cada avispa o abeja, cuando es tema de observación, descripción y clasificación europea, acababa por constituirse en un micro paradigma que, gradualmente, confrontaba verdades filosófico naturales milenarias. El origen, dispersión y diversidad de las especies, tan bien organizadas y acondicionadas en el arca de Noé, empezaban a naufragar, no solo debido a las miles especies que pululaban en aquel nuevo continente recién descubierto, sino por un cambio en las miradas filosófico naturales del periodo (Santos & Pereira Neto, 2011). Asociado al gabinete de curiosidades al aire libre que fuera el continente americano, había una nueva disposición epistemológica, una percepción que buscaba, cada vez más, extrapolar un concepto de naturaleza con larga tradición en la cultura occidental.

Identificar, describir y clasificar las abejas y avispas, sus comportamientos, estructura anatómica, lugares de ocurrencia y formas de tratamiento en caso de un ataque fueron, sin duda, una estrategia fundamental en el proceso de establecimiento de las colonias españolas y portuguesas en el Nuevo Mundo. Las florestas americanas no fueron compuestas solo por cacao y palo brasil. El descifrar de los signos que pudiesen conducir a un asentamiento y explotación del Nuevo Mundo tenía que pasar por un amplio inventario de la naturaleza que componía la misma. Más allá de lo que podría ser embarcado y comercializado en las metrópolis ibéricas, las descripciones de los insectos nos ayudan a entender cómo los colonizadores y cronistas aprehendían y se relacionaban con las potencialidades y peligros del mundo natural encontrados en el continente americano.

Estas descripciones podrían, en primer momento, ser interpretadas como poco provechosas al mantenimiento inmediato del colonizador inserido en territorio americano. Pero ellas, además de venir al encuentro de aquella exigencia intelectual humana de si ordenar los seres a su entorno (Lévi-Strauss, 1998, pp. 24-25), dieron inestimables contribuciones en el campo de la filosofía natural renacentista. Además de ayudaren en la elaboración de un conjunto de técnicas de supervivencia del colonizador en el bioma del Nuevo Mundo. Estos saberes se mostraron decisivos en la permanencia y mantenimiento de los europeos en las Américas española y portuguesa.

Considerados inferiores por un entendimiento zoológico que tenía su origen en la Grecia Clásica (Ariza & Martins, 2010, p. 30), los insectos fueron aprehendidos mientras seres que provienen de la descomposición de materias orgánicas, la cual fueron generadas de forma continua y espontánea (Radl, 1988; Papavero et al., 1997, p. 53; Mayr, 1998, p. 710). Esa interpretación, entre los colonizadores, no fue unánime. Aunque los colonizadores y clérigos no cuestionasen la teoría de la abiogénesis, sus relatos sumaban a los argumentos que, en el siglo siguiente, colocarían con incredulidad tal entendimiento sobre la naturaleza de estos animales (Mayr, 1998, p. 123).

Otra cuestión importante levantada por estas descripciones de abejas y avispas del Nuevo Mundo, en el siglo XVI, tiene relación con colonizadores europeos adoptaren nombres indígenas para describir las especies de abejas y avispas del Nuevo Mundo. Tal estrategia, utilizada tanto por colonizadores españoles, como portugueses, expone un fenómeno filológico y filosófico natural que ayudó a configurar aquello que, más tarde llamaríamos de Era Moderna. De hecho, la episteme que acompañó estos colonizadores poseía, como principal característica, las analogías[6]. Las fuentes documentales del siglo XVI nos permiten observar que estos hombres, en algunos momentos, percibieron como oportuno el saber autóctono sobre el Mundo Natural e hicieron uso de él,

[6] Para Foucault (2000), podemos comprender las similitudes de la siguiente forma: *Convenientia* (es la aproximación gradual entre las palabras y las cosas); *Aemulatio* (emulación: Sentimiento que lleva a igualar o a superar alguien); *Analogía* (es la relación, semejanza de una cosa con otra: analogía de formas, de gustos. Entre la Filosofía. Analogías de la experiencia; principios que gobiernan la relación entre los fenómenos. Por analogía, de acuerdo con las relaciones que existan entre las cosas: reaccionar por analogía); y por fin las *Simpatías* (Tiene el poder de asimilar).

no solamente por cuenta de un principio pragmático, o sea, el de sobrevivir, pero también por poseer una disposición en aprender y ampliar su manera de medir el mundo. Lo que nos lleva a reflexionar lo que se originó de estas descripciones de animales nunca antes vistos por los europeos, o sea, una nueva mirada que, inicialmente, aún mantiene un dialogo con las analogías del Viejo Mundo, pero que también ve en constituyentes como el elaborado nombramiento indígena, algo más sofisticado que las emulaciones, simpatías, analogías y conveniencias (Foucault, 2000, pp. 31-41).

A pesar de no tener ningún valor mercantil en la sociedad europea del siglo XVI, estos insectos del Nuevo Mundo ocuparon varias páginas de tratados, cartas y crónicas. Algo que nos ayuda a comprender cómo los colonizadores aprendían y se relacionaban con el mundo natural de las Américas española y portuguesa. Sea por su importancia como alimento o peligro que representaban, estos hombres relegaron gran relevancia a los insectos del territorio recién descubierto. La numerosa cantidad de relatos sobre estos animales, así como la riqueza de detalles presentes en estas excerptas, nos muestra que la intención de describirlos y clasificarlos iba más allá de la intención utilitarista de relatar los peligros del Nuevo Mundo. La constancia que estos insectos figuraban en las obras del siglo XVI atesta el esfuerzo desempeñado por los colonizadores españoles y portugueses en la aprensión de los micros paradigmas filosóficos naturales, que cada uno de estos minúsculos animales representaban.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación fue financiada por el *Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação* (MCTI), *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* (313916/2018-7).

REFERENCIAS

Anchieta, J. (1988). *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Ed. Itatiaia.

Aristóteles. (1943). *Generation of Animals*. Willian Heinemann LTD & Harvard University Press.

Ariza, F. V., & Martins, L. A. P. (2010). A scala naturæ de Aristóteles no tratado De Generatione Animalium. *Filosofia e História da Biologia*, *5*(1), 21-34.

Balbani, A. P. S., & Butugan, O. (2001). Contaminação biológica de alimentos. *Pediatria*, *23*(4), 320-328.

Borror, D. J., Delong, D. M., & Triplehorn, C. A. (1976). *An introduction to the study of insects*. Holt, Rinehart & Winston.

Bravo, D. A. (1983). *El quichua en el Martin Fierro y en Don Segundo Sombra*. La Banda.

Cobo, B. (1891). *Historia del Nuevo Mundo* (2 vol.). Imp. de E. Rasco, Bustos Tavera.

Crane, E. (1999). *The world history of beekeeping and honey hunting*. Routledge.

Cuadriello-Aguilar, J. I., & Salinas-Navarrete, J. C. (2006, noviembre 20-22). *Los riesgos de importar polinizadores exóticos y la importancia de su legislación* [Conference session]. Primer Taller de Polinizadores en México (NAPPC), San Juan del Río, Queretaro, México.

Darwin, C. R. (1860, maio 22). *Darwin Correspondence Database*. https://www.darwinproject.ac.uk/entry-2814

Dean, W. (1996). *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica*. Cia. das Letras.

Debus, A. G. (2004). *Man and nature in the Renaissance*. Cambridge University Press.

Delaunay, P. (1997). *La Zoologie au Seizième Siècle*. Hermann Èditeurs dês Sciences et des Arts.

Egerton, F. N. (2004, january). A history of the ecological sciences, Part 12: invertebrate zoology and parasitology during the 1500s. *Bulletin of the Ecological Society of America*, *85*(1), 27-31. https://doi.org/10.1890/0012-9623(2004)85[27:AHOTES]2.0.CO;2

Elizalde, R., & Castillo-Carrillo P. S. (2010). Identificación, morfología y comportamiento de la "abeja de tierra" Geotrigona fumipennis Camargo & Moure, 1996 (Hymenoptera: Apidae). *Revista Peruana de Entolomogía*, *46*(1), 31-37. https://www.revperuentomol.com.pe/index.php/rev-peru-entomol/article/view/227

Fitton, M. G., Shaw, M. R., & Gauld, I. D. (2012). *Pimpline Ichneumon-flies* (Handbooks for the Identification of British Insects, Vol. 7, Part 1). Royal Entomological Society. https://www.royensoc.co.uk/sites/default/files/Vol07_Part01.pdf

Foucault, M. (2000). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Martins Fontes.

Fonte, L., Díaz, M., Machado, R, Blanco, D., Demedio, J., & García, A. (2013). Caracterización físico-química y organoléptica de miel de Melipona beecheii obtenida en sistemas agroforestales. *Pastos y Forrajes*, *36*(3), 345-349. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-03942013000300006&lng=es&tlng=pt

Genaro, A. J. (2006). A history of systematic studies of the bees of Cuba (Insecta: Hymenoptera, Anthophila). *Zootaxa*, *1195*(1), 39-60. https://www.biotaxa.org/Zootaxa/article/view/zootaxa.1195.1.3

González, J. A. (2008). *Cría y manejo de abejas nativas sin aguijón en México*. Editorial UADY.

Gould, S. J. (1996). *Os dentes da galinha*. Paz e Terra.

Granziera, P. (2001). Concept of the garden in Pre-Hispanic Mexico. *Garden History*, *29*(2), 185-213. https://doi.org/10.2307/1587370

Guzman, R. D. (1835). *História argentina del descubrimiento, población y conquista de las Provincias del rio de la Plata*. Imprenta del Estado.

Hernández, F. (1959). *Obras Completas II. História Natural de Nueva España I.* Universidad Nacional de México.

Herrera, A. L. (1900). *Sinonimia vulgar y cientifica de algunos invertebrados mexicanos*. Oficina Tipográfica de la Secretaria de Fomento.

Holanda, S. B. (1957). *Caminhos e fronteiras*. José Olympio Editora.

Khalaim, A. I., & Ruiz-Cancino, E. (2011). North and Central American species of the genus Flacopimpla Gauld Hymenoptera: Ichneumonidae: Pimplinae, with description of a new species from Mexico. *Proceedings of the Zoological Institute RAS*, *315*(1), 70-74.

Lenko, K., & Papavero, N. (1996). *Insetos no folclore*. Editora Plêiade, FAPESP.

Léry, J. (1961). *Viagem à terra do Brasil*. Biblioteca do Exército.

Lévi-Strauss, C. (1998). *O pensamento selvagem*. Papirus.

Marques, V. R. B. (1999). *Natureza em boiões: medicinas e boticários no Brasil setecentista*. Unicamp.

Mayr, E. (1998). *O desenvolvimento do pensamento biológico: diversidade, evolução e herança*. Editora da Universidade de Brasília.

Melo, G. A. R., Aguiar, A. P., & Garcete-Barrett, B. R. (2012). Hymenoptera. In J. A. Rafael, G. A. R. Melo, C. J. B. Carvalho, S. A. Casari, & R. Constantino (Ed.), *Insetos do Brasil: diversidade e taxonomia* (pp. 553-612). Holos Editora.

Meriggi, J. L., Lucía, M., & Abrahamovich, A. H. (2008). Meliponicultura en Argentina: una posible herramienta para la conservación y el desarrollo sustentable en el "impenetrable" Chaqueño. In *Memorias do V Congreso Mesoamericano sobre abejas sin aguijón*, Mérida, Yucatán.

Michener, C. D. (2007). *The bees of the World*. Johns Hopkins University Press.

Navarro, L. A., & Peláez, A. (1998). Epidemiología de las muertes por picaduras de insectos himenópteros en España. *Revista Española de Alergología e Inmunología Clínica*, *13*(5), 294-295.

Nogueira-Neto, P. (1997). *Vida e criação de abelhas indígenas sem ferrão*. Editora Nogueirapis.

O'Toole, C., & Raw, A. (1991). *Bees of the World*. Facts on File.

Oviedo, G. F. (1851). *De Historia general y natural de las indias, Islas y tierra-firme del mar océano* (Vol. 1). Real Academia de la Historia.

Papavero, N., & Pujol-Luz, J. R. (1997). *Introdução histórica à biologia comparada, com especial referência à e biogeografia. IV. De Descartes a Leibniz (1628-1716)*. EDUR.

Papavero, N., Teixeira, D. M., & Llorente-Bousquetes, J. (1997). *História da Biogeografia no período pré-evolutivo*. Plêiade, FAPESP.

Pastrana, J., Blasco, R., Erce, R., & Pinillos, M. A. (2015). Picaduras y mordeduras de animales. *Anales Sis San Navarra*, *26*(supl. 1), 225-241.

Radl, E. M. (1988). *Historia de las teorías biológicas*. Alianza Editorial.

Rayor, L. S. (1996). Attack strategies of predatory wasps (Hymenoptera: Pompilidae; Sphecidae) on colonial orb web-building spiders (Araneidae: Metepeira incrassata). *Journal of the Kansas Entomological Society*, *69*(4), 67-75.

Roubik, D. W. (1989). *Ecology and natural history of tropical bees*. Cambridge University Press.

Sahagún, B. (1830). *Historia general de las cosas de Nueva España* (Tomo III). Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés.

Sandes, R., Oliveira, C. L., Ferreira, E. S., Cruiff, E., Tavares, C., Santos, A. C. B, Franke, C. R., & Bavia, M. E. (2009). Spatial analysis of migrating Apis mellifera colonies in Salvador, Bahia, Brazil. *Geospatial Health*, *4*(1), 129-134. http://doi.org/10.4081/gh.2009.215

Santos, C. F. M., & Pereira Neto, J. (2011). A natureza americana nas obras Turris Babel e Arca Nöe do jesuíta Athanasius Kircher. *Revista Brasileira de História das Religiões*, *4*(10), 51-68.

Schlindwein, C., Schlumpberger, B., Wittmann, D., & Moure, J. S. (2003). O gênero Xylocopa Latreille no Rio Grande do Sul, Brasil (Hymenoptera, Anthophoridae). *Revista Brasileira de Entomologia*, *47*(1), 107-118. https://doi.org/10.1590/S0085-56262003000100016

Serafini, A. (1993). *The epic history of biology*. Perseus Publishing.

Silveira, F. A., Melo, G. A. R., & Almeida, E. A. B. (2002). *Abelhas brasileiras: sistemática e identificação*. Fernando A. Silveira.

Sousa, G. S. (1971). *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Edusp.

Staden, H. (1974). *Duas viagens ao Brasil*. Ed. Itatiaia.

Storer, T. I., & Usinger, R. L. (Ed.). (1986). *Zoología general*. Editora Omega.

Thevet, A. (1978). *As singularidades da França Antártica*. Ed. Itatiaia.

Tomás, Fr. D. S. (1560). *Lexicón el vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid.

Umaña, E. (2006). *Análisis de miel de abejas para su control de calidad: pruebas físicas y químicas* (Notas Apícolas Costarricenses, 11). CINAT-Universidad Nacional.

Universidad Autónoma de Yucatán (2001, noviembre 9-10). M*emorias del II seminario mexicano sobre abejas sin aguijón*, Mérida, Yucatán, México.

Villas-Bôas, J. (2012). *Manual tecnológico: mel de abelhas sem ferrão*. Instituto Sociedade, População e Natureza.

Wahl, D. B. (1987). A revision of Venturia north of Central America (Hymenoptera: Ichneumonidae). *University of Kansas Science Bulletin*, *56*(6), 275-356.

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

Todos los autores declaran participar activamente durante las etapas de elaboración del manuscrito.

"Glória a todas as lutas inglórias": negociações, tensões, disputas e resistências relativas ao patrimônio afro-brasileiro

"Glory to all inglorious struggles:" negotiations, tensions, disputes, and resistance related to Afro-Brazilian heritage

Manuelina Maria Duarte Cândido[I] | Mana Marques Rosa[II]

[I]Université de Liège. Liège, Bélgica

[II]Universidade Federal de Goiás. Goiânia, Goiás, Brasil

Resumo: Este texto pretende, a partir de categorias como patrimônio (material e imaterial), museus e coleções, refletir sobre o apagamento da memória da cultura afro-brasileira nas instituições museológicas brasileiras e sobre contradições latentes, negociações, tensões e disputas em relação ao patrimônio afro-brasileiro, bem como sobre o modo como este é representado nos museus. Será analisado como os museus se debruçam ou não sobre a questão supracitada, seja pelo silenciamento de acervos e referências patrimoniais de origem africana na maior parte deles, seja pela quase total ausência de museus exclusivamente dedicados à cultura afro no Brasil. Por outro lado, apresenta alguns casos de patrimônios imateriais afro-brasileiros realçados pela aplicação do instrumento de tutela jurídica federal denominado 'registro de bens culturais de natureza imaterial' e algumas de suas implicações. Finalmente, como caso emblemático de resistências e apagamentos, este artigo discorrerá sobre o Porto Maravilha, no Rio de Janeiro, um espaço restrito e profícuo em referências veladas ou não a esta face da nossa história.

Palavras-chave: Patrimônio afro-brasileiro. Coleção. Museus. Cais do Valongo.

Abstract: This article reflects on the erasure of the memory of Afro-Brazilian culture from Brazilian museological institutions via categories such as heritage (material and immaterial), museums, and collections. It also contemplates the latent contradictions, negotiations, tensions, and disputes related to Afro-Brazilian heritage and how it is represented in museums. We will analyze how museums focus (or choose not to focus) on this issue by either silencing collections and references to African heritage in many cases or by the near-total absence of museums exclusively dedicated to Afro culture in Brazil. In contrast, some cases of Afro-Brazilian intangible heritage legally protected by federal law and some resulting implications will also be presented. Finally, we will examine Porto Maravilha in Rio de Janeiroas an emblematic case of resistance and erasure, a space where references to this facet of the country's history are restricted yet meaningful.

Keywords: Afro-Brazilian heritage. Collection. Museums. *Cais do Valongo*.

Duarte Cândido, M. M., & Rosa, M. M. (2021). "Glória a todas as lutas inglórias": negociações, tensões, disputas e resistências relativas ao patrimônio afro-brasileiro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 16*(2), e20200095. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0095

Autora para correspondência: Manuelina Maria Duarte Cândido. Université de Liège. Rue du Mery, 28, 1D. Liège 4000 Bélgica (manuelin@uol.com.br).

Recebido em 06/08/2020
Aprovado em 21/12/2020
Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique

CC BY

Glória aos piratas, às mulatas, às sereias
Glória à farofa, à cachaça, às baleias
Glória a todas as lutas inglórias
Que através da nossa história
Não esquecemos jamais
Salve o Navegante Negro
Que tem por monumento
As pedras pisadas do cais
(Blanc & Bosco, 1974[1])

O comércio transnacional do mundo moderno forjou fenômenos como o colecionismo e o surgimento dos museus. Também se encontram ali as raízes da escravidão moderna. Em uma trajetória na qual já atravessaram inúmeras crises, os museus permanecem espelhando, mas também alimentando, contradições e formas de apresentar culturas e identidades. Para o campo dos museus e do patrimônio, pensar os diálogos afro-brasileiros é olhar em retrospectiva as negociações, tensões e disputas relativas ao que restou como vestígio da forçada diáspora africana, ao que foi esquecido ou deliberadamente abandonado e obliterado, e ao que, de alguma forma, alcançou a 'glória' da preservação.

O discurso das instituições oficiais de memória e as coleções museológicas raramente valorizaram o tema da cultura de povos de origem africana e isto se faz sentir no que hoje constitui o patrimônio de origem afro-brasileira. Segundo Trevor Burnard (2011), essa ausência pode ser atribuída ao fato de as próprias pessoas – escravizadas[2] no passado – serem vistas como a mercadoria. As pessoas é que foram tratadas como coleção, o que se apreende facilmente pelo tipo de inventário que delas foi feito e dos quais temos muitos exemplos no Brasil. Este texto pretende, a partir de categorias como patrimônio (material e imaterial), museus e coleções, refletir sobre o apagamento da memória da cultura afro-brasileira nas instituições museológicas brasileiras e sobre contradições latentes, negociações, tensões e disputas em relação ao patrimônio afro-brasileiro, bem como sobre o modo como este é representado nos museus.

Será analisado como os museus se debruçam ou não sobre a questão supracitada, seja pelo silenciamento de acervos e referências patrimoniais de origem africana na maior parte deles ou pela quase total ausência de museus exclusivamente dedicados à cultura afro no Brasil. Por outro lado, apresenta alguns casos de patrimônios imateriais afro-brasileiros realçados pela aplicação do instrumento de tutela jurídica federal denominado 'registro de bens culturais de natureza imaterial' e algumas de suas implicações. Finalmente, como caso emblemático de resistências e apagamentos, é analisado o Porto Maravilha, no Rio de Janeiro, um espaço profícuo em referências veladas ou não a esta face da nossa história.

Uma importante discussão acerca do apagamento de vestígios materiais da escravidão em centros urbanos erigidos sob o sistema colonial é realizada por Ana Araujo (2020), que apresenta inúmeros casos em que, apesar da presença marcante da escravidão, como as cidades de Rio de Janeiro, Salvador, Nova Iorque, Charleston, Lisboa etc., estes traços foram deliberadamente apagados do ambiente urbano. Segundo a autora, ruas e edificações onde prosperou a escravidão foram transformadas por várias camadas de obras destinadas a higienizar e modernizar as cidades, provocando o desaparecimento de traços tangíveis do passado escravo (Araujo, 2020, p. 4). A tentativa de apagamento da memória da escravidão nos espaços públicos das cidades construídas sob a égide do sistema escravocrata envolveu também a criminalização de práticas culturais, como veremos, da capoeira, de carnavais, rodas de samba e cerimônias religiosas de origem africana.

[1] Esta música, censurada inicialmente pela ditadura militar, foi gravada pela primeira vez por Elis Regina. A composição homenageia o marinheiro João Cândido, líder da Revolta da Chibata. A revolta consistiu em um movimento de resistência de marinheiros negros aos castigos corporais a que eram submetidos, mesmo após a abolição da escravidão.

[2] Djamila Ribeiro alerta para a diferença de utilizar o termo escravo ou escravizado: "Com o tempo, compreendi que a população negra havia sido escravizada, e não era escrava – palavra que denota que essa seria uma condição natural, ocultando que esse grupo foi colocado ali pela ação de outrem" (Ribeiro, 2020, p. 5, grifo da autora). Seguindo esta orientação, adotou-se, neste texto, a forma 'escravizado'.

MUSEUS DE CULTURA AFRO: MUNDO DE AUSÊNCIAS E SEGREGAÇÃO

As ausências relativas a museus dedicados à cultura de matriz africana e a acervos afro nos museus brasileiros em geral fazem parte das constatações de muitos autores e autoras, assim como a representação subalternizada sobre os negros em museus e exposições (Cunha, 2006, 2017; Santos, 2016; Barbosa, 2017; Flores, 2017).

Cunha (2017) realizou um levantamento a partir do Guia dos Museus Brasileiros, publicado pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM, 2011), publicação que ainda hoje é a mais recente do instituto contendo dados quantitativos do universo museal brasileiro. Vamos recorrer a ele, mesmo sem desconsiderar que "nem todas as instituições do país estão registradas nesse guia" (Cunha, 2017, p. 82). De um total, então, de 3.118 instituições registradas, o autor localiza somente 95 (menos de 5% do total) voltadas ao tema do patrimônio afro, mesmo que sua busca estivesse considerando conjuntamente instituições dedicadas a memórias de negros, índios, mulheres e crianças. Em relação a memórias afro, a representação ocorre notadamente nas regiões Nordeste e Sudeste, em estados como Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, sendo ainda mais lacunar nos demais.

Ao estudar Ouro Preto, em uma análise que pode refletir outras realidades patrimoniais e museais, Lima Filho (2010, p. 205) afirmou que "as representações e interpretações sobre a população africana e afro-brasileira têm se resumido a um processo museal que privilegia o passado escravo de maneira emblemática: a categoria sofrimento". Sob essa perspectiva, o passado escravo é representado sobretudo pelo sofrimento, ocupando um lugar periférico na museografia de diversas instituições brasileiras. Esta forma de representação foi posta em xeque, no Brasil, pela primeira vez, pela criação do Museu Afro Brasil, em São Paulo, em 2004.

Este museu tem sido incensado como instituição que conseguiu superar os reducionismos reproduzidos em outras instituições que continuamente associam a cultura negra à escravidão, ao sofrimento e à submissão, apresentando com altivez a contribuição da população de matriz africana à cultura e à História do Brasil (N. Silva, 2013).

Como iniciativa de maior amplitude territorial, destacamos o Museu Afrodigital, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE), que buscou reunir em meio digital acervos de centros de pesquisa de universidades brasileiras situadas, em um primeiro momento, em São Luís, Recife, Salvador e Rio de Janeiro[3]:

> Sua história tem início num acervo da UNESCO de imagens feitas por expedições a Salvador nos anos 30 a 50, descoberto pelo Prof. Livio Sansoni da UFBA, que vem sendo digitalizado nos últimos anos. Um dos objetivos do museu será permitir a cada centro e à população organizar suas galerias próprias, sua própria visualização do acervo, além de contribuir com ele (Wikimedia, 2014).

Não podemos deixar de mencionar o Museu Afro-Brasileiro (MAFRO), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), inaugurado em 1982, e o Museu da Cultura Afro Brasileira (MUNCAB), também na cidade de Salvador, criado por iniciativa do então Ministério da Cultura, em 2002, mas envolvido em um imbróglio administrativo que ainda não lhe garantiu personalidade jurídica ou funcionamento regular.

Identificadas algumas poucas instituições museológicas de vulto vocacionadas para a valorização da cultura afro-brasileira[4], cabe lembrar ainda que o patrimônio de

[3] O Museu Afrodigital é formado por uma rede digital composta por estações nos estados de Pernambuco, Bahia, Maranhão e Rio de Janeiro, cujo objetivo é disponibilizar, em meio digital, acervos e referências relativas ao patrimônio cultural africano e afro-brasileiro, buscando possibilitar repatriações digitais.

[4] O Brasil não possui ainda um grande museu nacional dedicado ao tema, como o que os Estados Unidos ganharam na gestão de Barack Obama, primeiro presidente afro-americano daquele país. O *National Museum of African American History & Culture* (NMAAHC), aberto em 2016, integra hoje a *Smithsonian Institution*, sendo uma reunião de museus federais norte-americanos que é a maior instituição do setor nos Estados Unidos e uma das maiores do mundo, com sede em Washington.

origem afro está presente também em casas de terreiro musealizadas, nos inúmeros museus de cultura popular (normalmente sem que a questão étnica seja devidamente problematizada), em museus comunitários e em Pontos de Memória. Entretanto, é necessário se debruçar sobre uma questão muito sensível que diz respeito à presença marcante de acervos afro-brasileiros em instituições museológicas ligadas às forças de repressão e controle social, nomeadamente a polícia.

É o exemplo de museus cujas orientações baseadas em teorias evolucionistas levaram a cabo narrativas preconceituosas e racistas, por meio da apropriação e exposição de objetos sagrados, ou mesmo de corpos e restos humanos. Isso se deu em grande parte do século XIX e ainda é possível ser verificado em inúmeros casos, suscitando debates e pedidos de repatriação[5].

Recente caso relatado em artigo sobre "o destino incerto dos acervos policiais" (Fioravanti, 2017) torna evidente o modo como coleções, expostas com o propósito de produzir discursos museológicos sobre as sociedades, podem reforçar as segregações social e racial. A reabertura do acervo pertencente ao Museu Antropológico e Etnográfico Estácio de Lima, na cidade de Salvador, revelou um tipo de colecionamento que reuniu em uma mesma perspectiva e, simultaneamente, objetos sagrados do candomblé, armas, drogas, roupas de cangaceiros, instrumentos médicos, fetos deformados e centenas de crânios. Desativado há quase uma década na data[6] em que o acervo foi reaberto, o museu tinha como um de seus propósitos estabelecer critérios – baseados na medicina legal e de acordo com as teorias raciais da época – que atestassem a propensão para a criminalidade e a inferioridade dos negros. Este museu também é conhecido como 'Museu Nina Rodrigues', pelo fato de ter sido originado em 1901 a partir da reunião de coleções de anatomia patológica e de antropologia física na Faculdade de Medicina da Bahia pelo professor, médico legista e fundador da antropologia criminal no Brasil, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). De acordo com Ana Mattos Pato (2017), o museu foi planejado com o objetivo de averiguar o comportamento humano através da perspectiva da medicina legal, fundamentada por teorias raciais baseadas no determinismo biológico.

Adepto às teorias do médico italiano Cesare Lombroso (1836-1909), autor de trabalhos como "Métissage, dégénérescence et crime" (1899) e "Os africanos no Brasil" (1932), Nina Rodrigues se dedicou ao estudo da sociedade afro-brasileira, visando apresentar evidências da propensão de negros e mestiços à criminalidade, propondo, inclusive, a adoção de um código penal diferenciado para negros. Anos depois, o acervo foi transferido para uma repartição do Instituto Médico Legal (IML) Nina Rodrigues, reaberto em 1958 sob a denominação de Museu Antropológico e Etnográfico Estácio de Lima, em homenagem ao discípulo de Nina que dera continuidade às suas pesquisas. Porém, atualmente, a instituição encontra-se fechada para visitação pública.

Mais recentemente, têm aflorado de diversas formas as demandas pela repatriação (ou 'libertação') de coleções ligadas

[5] Esta discussão ocorre sobretudo em nível internacional, com demandas sendo feitas aos principais museus das antigas metrópoles coloniais. Até o momento, o Brasil não tem apresentado muitas demandas de repatriação a museus estrangeiros (salvo fósseis exportados ilegalmente) e também tem sido pouco demandado, sendo célebre a exceção do pedido pelo Paraguai de retorno do canhão Cristiano (ver Duarte Cândido & Telles, 2017). Internamente, há alguns casos de solicitação de restituições feitas por comunidades a museus dos grandes centros urbanos. Caso exemplar foi a restituição em 1989 da machadinha Krahô, o Kàjre, ao seu povo de origem após cerca de 40 anos em posse do Museu Paulista, da Universidade de São Paulo (USP). O artefato teria sido levado pelo antropólogo Harald Schultz, em viagem à aldeia Krahô Pedra Branca, por volta de 1947. Exposto no museu, o Kàjre foi classificado como 'artefato etnográfico' útil para ilustração de teorias evolucionistas e difusionistas que, conforme afirmado por Ana Lima, "percebiam a cultura como um aglomerado de objetos e de traços culturais" (A. Lima, 2013, p. 195). Seus portadores Krahôs, ao contrário, depositavam na machadinha uma série de conhecimentos e significados que associam o objeto a mitos e rituais fundamentais para a cosmologia local.

[6] Segundo o artigo, Ana Mattos Pato visitou o museu já desativado em 2014, em ocasião do projeto curatorial da 3ª Bienal da Bahia (Fioravanti, 2017).

ao que era então chamado de 'magia negra', historicamente recolhidas pela polícia e que compõem, inclusive, acervos de museus da Polícia Civil e da Polícia Militar. A campanha "Libertem nosso sagrado", no Rio de Janeiro, tem mobilizado a população neste sentido, e o Museu da Abolição, instituição vinculada ao IBRAM, com sede em Recife, realizou uma exposição em torno do tema (IBRAM, 2017). Intitulada "Repatriação digital do acervo confiscado de terreiros", ela reuniu fotografias digitais de cerca de 500 objetos pertencentes a terreiros do Recife outrora apreendidos pela polícia desta cidade e posteriormente cedidos à Missão de Pesquisas Folclóricas Mário de Andrade, hoje sob a guarda do Centro Cultural São Paulo (CCSP). Agora, por iniciativa conjunta do Museu Afrodigital, do Centro Cultural São Paulo e do Museu da Abolição, a coleção pode ser novamente vista em um contexto de devolução simbólica.

Documentando a perseguição religiosa e o racismo científico, estes objetos permaneceram por décadas em museus de polícia, como é o caso do Museu Estácio de Lima, já mencionado, pertencente ao Departamento de Polícia Técnica, na cidade de Salvador, Bahia. Somente a mobilização do povo de santo ressignificou a coleção, que passou, em 2010, à tutela do MAFRO, da UFBA. Recolhidas em batidas policiais da Delegacia de Jogos e Costume por muitos anos desde o início do século XX, é certo que o número de peças tenha sido muito superior do que as 200 que sobreviveram ao descaso e chegaram aos nossos dias (Pacheco, 2016).

A temática também foi contemplada por um projeto da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), denominado "Arte contemporânea e arquivo: como tornar público o arquivo público?", com uma bolsa de doutorado sob responsabilidade da profa. Giselle Beiguelman, da USP, e desenvolvida pela então discente Ana Mattos Porto Pato (Fioravanti, 2017). Esta pesquisadora, como uma das curadoras da 3ª Bienal da Bahia em 2014, propôs intervenções de artistas contemporâneos nas coleções que envolveram até mesmo um sepultamento simbólico de corpos mumificados. Já a coleção de magia negra do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, criado em 2012, embora tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 1938, encontra-se fora de exibição pública[7].

Todas as questões envolvendo estes acervos e demandas por repatriação também tocam a seara da ética institucional dos museus, temática tão sensível que gerou, no seio do Conselho Internacional de Museus (ICOM), a criação recente (2019) de um 32º comitê temático internacional dedicado à matéria.

O debate decorrido sobre o acesso a coleções sensíveis oscila entre a manutenção e a exposição dos acervos ao público e a retirada de objetos sagrados e de remanescentes humanos do contexto museológico. As críticas à remoção de acervos giram em torno da ideia da função pedagógica que as coleções poderiam desempenhar em ações contra a discriminação e, sobretudo, contra o racismo. Por outro lado, a discussão suscita ainda a questão do repatriamento de objetos sagrados e o direito que familiares e pessoas próximas têm de proceder ao enterramento de restos humanos, a exemplo das sete cabeças de cangaceiros mantidas em exposição no Museu do Instituto Médico Legal Nina Rodrigues (IMLNR)[8] e enterradas por suas famílias em 1969 (Fioravanti, 2017).

[7] No dia 21 de setembro de 2020, foi noticiada a transferência desta coleção para o Museu da República, no Rio de Janeiro. A decisão é resultado da mobilização da campanha "Libertem nosso sagrado" que, desde 2017, vinha requerendo a sua retirada do Museu da Polícia Civil. Atualmente, a coleção é composta por 523 objetos relacionados ao culto de religiões de matriz africana e passou a ser provisoriamente denominada "Sagrado afro-brasileiro", em substituição à nomenclatura "Coleção de magia negra", utilizada desde o seu tombamento pelo IPHAN, em 1938. Este ato representa uma importante ressignificação destes acervos no contexto museal brasileiro.

[8] Segundo Fioravanti (2017), o médico maranhense Nina Rodrigues (1862-1906) criou um museu na Faculdade de Medicina da Bahia que, incendiado e fechado em 1905, foi reaberto em 1958 por seu discípulo, Estácio Luiz Valente de Lima (1897-1984), à época diretor do IMLNR. É nesse contexto que Lima recebeu sete cabeças do bando de Lampião, de pessoas mortas pela polícia em 1938, e as expôs durante décadas no instituto. Atualmente, a instituição é denominada Museu Antropológico Estácio de Lima e ocupa uma sala do edifício do IMLNR, porém permanece fechada para visitações desde 2014.

Nessa perspectiva, o código de ética para museus do ICOM estabeleceu algumas diretrizes e recomendações a respeito da "exposição de objetos 'sensíveis' e/ou que podem ferir sensibilidades", bem como sobre "restos humanos e objetos sagrados" (ICOM, 2006, p. 22). O documento é considerado a 'pedra angular' do conselho e visa fornecer parâmetros para a prática profissional baseados no respeito às comunidades ligadas aos acervos musealizados. Dessa forma, discorre que:

> Os restos humanos e os objetos considerados sagrados devem ser expostos de acordo com normas profissionais, levando em consideração, quando conhecidos, os interesses e as crenças dos membros da comunidade, dos grupos religiosos ou étnicos de origem. Devem ser apresentados com cuidado e respeito à dignidade humana de todos os povos (ICOM, 2006, p. 22).

Acerca da remoção de objetos expostos, o código de ética do ICOM estabelece o dever do museu de "responder com diligência, respeito e sensibilidade às solicitações de retirada, pela comunidade de origem, de restos humanos ou de objetos considerados sagrados expostos ao público" (ICOM, 2006, p. 22), assim como acerca da devolução dos mesmos.

O impasse estabelecido em torno da manutenção ou da retirada/devolução dos acervos, entretanto, não é de fácil consenso, exigindo o esforço de profissionais que atuam diretamente com a preservação dos patrimônios culturais, assim como sensibilidade e vigilância para a garantia não somente da 'ressonância' (Gonçalves, 2005) das práticas de preservação entre as comunidades representadas, mas também para a adequação dos discursos produzidos em torno da consagração de objetos, monumentos, saberes, formas de expressão e lugares.

Assim, vale a pena destacar as análises de Cunha (2017) que reiteram suas conclusões apresentadas na tese de 2006 a respeito das representações em exposições de culturas africanas e suas diásporas, que permanecem com um quadro ainda praticamente inalterado.

De acordo com o autor, os principais temas explorados giram em torno do trabalho, sobretudo o trabalho escravo, a religião, as festas e o folclore. Assim, os objetos que aparecem de modo recorrente nos espaços expositivos correspondem a: esculturas, máscaras, instrumentos musicais, cerâmicas, metalurgia, indumentária, insígnias de divindades, ferramentas de trabalho e instrumentos de tortura. De modo geral, Cunha (2017) observou que as culturas afro-brasileiras são representadas sob uma perspectiva a-histórica, desconsiderando tanto os vínculos com o continente africano, quanto o contexto atual das manifestações culturais geradas a partir de transformações, transgressões, continuidades e rupturas. Outro fator observado é que as referências culturais afro-brasileiras são tratadas como elementos da cultura popular e do folclore sem que se focalize a complexidade das expressões, por exemplo, religiosas, das formas de luta e resistência, bem como da organização social. Por essa razão, o autor conclui que "falar em memórias afro-brasileiras é falar de violências, resistências e de pontos comuns a situações de privação de liberdades" (Cunha, 2017, pp. 86-87).

Com efeito, torna-se necessário refletir sobre o papel dos museus que, através das operações de seleção, salvaguarda e comunicação de objetos, exercem uma potente influência para a valorização de bens culturais e, portanto, para o reconhecimento das identidades. Por outro lado, a produção de narrativas museológicas, a depender do contexto em que se inserem e das políticas institucionais, pode, todavia, reforçar preconceitos e posicionamentos contrários à diversidade cultural e mesmo à dignidade humana. Nesse sentido, é válido notar o risco que os museus têm de produzir narrativas eventualmente dissonantes com os princípios éticos atualmente estabelecidos pelo ICOM.

"GLÓRIA A TODAS AS LUTAS INGLÓRIAS": O PATRIMÔNIO IMATERIAL CONSAGRADO

A despeito das ausências já destacadas no mundo dos museus no que tange à cultura material de matriz africana, o Brasil tem sido mais ágil nas iniciativas de preservação

do patrimônio imaterial. É sabido que o país se antecipou, inclusive, à Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003) da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), criando, já em 2000, a legislação e o instrumento do registro do patrimônio imaterial brasileiro (Decreto n. 3.551, de 2000).

A institucionalização do registro de bens culturais enquanto instrumento legal para a preservação de referências imateriais da cultura efetivou a ampliação do conceito de patrimônio cultural discutida desde a Constituição Federal de 1988, mas também estabeleceu novas práticas profissionais que intensificaram, por exemplo, a participação de antropólogos nos processos de inventário e de salvaguarda dos patrimônios culturais.

O referido decreto, além de estabelecer o registro de bens culturais de natureza imaterial, criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), por meio do qual foi implementada a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). O diferencial da nova ferramenta de salvaguarda, inaugurada desde então, compreendeu o envolvimento dos grupos sociais portadores das referências culturais em questão para o registro.

No âmbito internacional, a adoção da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial em 2003, durante a Conferência Geral da UNESCO, representou o primeiro tratado que dispôs detalhadamente sobre a preservação do patrimônio cultural imaterial, considerando a sua importância para a valorização da diversidade cultural e para a manutenção das identidades. De acordo com Garcia (2014, p. 2), a partir desse marco "ficou oficializada a ideia de que salvaguardar o patrimônio cultural significa também dar proteção às relações sociais, simbólicas e afetivas, implicando operações indiretas (sociais, políticas) que permitem aos grupos reproduzirem a prática em questão". Para tanto, destaca a necessidade da participação das 'comunidades, grupos e indivíduos' na identificação de referências patrimoniais nos processos de salvaguarda.

Por definição, o patrimônio imaterial consiste em um conjunto de práticas sociais, modos de fazer e viver que se refletem em saberes, celebrações, formas de expressão e lugares, que dão sentido e coesão a formas variadas de sociabilidade. Consequentemente, considera-se que sua preservação "só é viável, efetivamente, com o envolvimento dos segmentos sociais que cultivam o bem, com respaldo e consentimento das bases sociais envolvidas. Sem as bases sociais, o bem cultural não subsiste seja como prática ou referência" (IPHAN, 2014).

Inscrito no Livro de Registro dos Saberes, em 2005, o ofício das baianas de acarajé foi examinado em atendimento à solicitação da Associação de Baianas de Acarajé e Mingau do Estado da Bahia, Centro de Estudos Afro-Orientais, da UFBA, e Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá (IPHAN, 2005)[9]. Considerada uma prática ao mesmo tempo devocional e econômica, integra o universo cultural e o cenário urbano da cidade de Salvador, mas também é identificada em outras localidades, como nos estados do Maranhão e de Pernambuco.

De acordo com o parecer nº R 002/2004, do Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI), do IPHAN (2004), trata-se de uma prática tradicional representativa dos grupos afrodescendentes, cuja feitura e comercialização datam do período colonial. A origem do prato é conhecidamente africana e associada ao culto de divindades do candomblé, sendo a sua produção e venda autorizadas para mulheres filhas de santo, com o objetivo de angariar recursos para arcar com as despesas de iniciação aos rituais da religião. Atualmente, entretanto, não está vinculado exclusivamente à prática religiosa, consistindo como um meio de sobrevivência da população, sendo consumido como alimento corriqueiro na cidade de Salvador.

[9] Este registro foi precedido por um caso muito emblemático, quando do pedido de tombamento do Terreiro de Candomblé Casa Branca (Salvador, Bahia), em 1986, que agitou o campo patrimonial por evidenciar as insuficiências dos instrumentos de proteção legal até então existentes (tombamento em um dos seguintes livros de tombo: Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, Histórico, das Belas Artes e das Artes Aplicadas) para preservar um bem desta natureza.

Historicamente, o pequeno comércio de rua realizado em Salvador teve ampla participação de mulheres negras, escravizadas ou libertas, conhecidas como 'ganhadeiras'. No 'sistema de ganho', de acordo com Cecília Soares (1996), os negros escravizados eram forçados a entregar uma parte de seu rendimento aos senhores, podendo o valor excedente ser utilizado na compra da liberdade ou no seu sustento diário (Soares, 1996, p. 57). Esse sistema, embora houvesse variações nos ganhos entre escravizados e libertos, bem como de acordo com habilidades pessoais, ocupação, sexo e idade, permitiu a inserção das mulheres na economia monetária da época, garantindo, dessa forma, o necessário para sua sobrevivência. Por outro lado, as 'ganhadeiras' exerciam um importante e decisivo papel na distribuição de produtos essenciais, como peixes, carnes, frutas, verduras, tecidos, quitandas, entre outros, chegando a controlar a oferta e a circulação de bens de primeira necessidade (Soares, 1996, pp. 61-62).

Em seu artigo, Soares (1996) ainda demonstra a forma estratégica com que as 'ganhadeiras' ocupavam ruas e praças de Salvador reservadas ao comércio, traçando verdadeiros pontos de integração entre a população negra e menos favorecida na cidade, principais compradores de seus produtos. Segundo a autora,

> As vendedeiras de comida nas ruas tinham ao lado fogareiros sempre acesos "para cozinhar e assar as gulodices que vendem a seus compatrícios". Estes eram seus principais fregueses. Podiam também improvisar cozinhas, onde colocavam pratos prontos e quentes, preparados à base de farinha de mandioca, feijão, carne seca, aluá, frutas, verduras, alimentos feitos com miúdos de boi, cujo processamento doméstico se baseava em técnicas da culinária indígena e africana. Não era incomum encontrar junto às barracas de comidas negros sentados, fazendo suas refeições em meio a muita conversa e goles de cachaça (Soares, 1996, p. 64).

Assim, o processo de salvaguarda que permitiu o registro do ofício das baianas de acarajé teve início, portanto, pela reunião e sistematização dos conhecimentos relacionados ao contexto histórico e cultural de produção, circulação e consumo do acarajé, incluindo a totalidade de aspectos pertinentes ao bem. Dessa forma, para o seu registro enquanto patrimônio cultural imaterial brasileiro não foi considerado somente o bolinho feito de feijão fradinho, cebola, sal e frito em azeite de dendê, mas também

> Os elementos associados à venda, como a complexa indumentária da baiana; a preparação do tabuleiro e dos locais onde se instalam; a natureza informal do comércio e os locais mais costumeiros de venda; os significados atribuídos pelas baianas ao seu ofício e os sentidos atribuídos pela sociedade local, e nacional, a esse símbolo da identidade baiana, que também é representativo dos grupos afrodescendentes em outras regiões do Brasil (IPHAN, 2004, p. 3).

Portanto, foi a partir da compreensão desse complexo conjunto de aspectos que envolvem a produção e a circulação do acarajé, incluindo os instrumentos, objetos, vestimentas e lugares associados a esse saber, que foi possível considerar o seu ofício como representativo da cultura e da identidade brasileiras, afirmando a sua diversidade e, ao mesmo tempo, valorizando as referências culturais de origem africana.

Tomada como eixo condutor para elaboração do dossiê que subsidia o registro, a noção de 'sistema culinário' permite compreender o modo como a alimentação desempenha importante papel na produção de identidades nacionais e regionais, bem como para a apreensão das formas de organização social estabelecidas em torno da comida. Não se trata apenas de "alimentar e satisfazer o paladar", mas do modo como o ato de se alimentar "articula diferentes dimensões da vida social" (IPHAN, 2007, p. 18). Nesse caso, é possível notar os rituais envolvidos no preparo do acarajé e na organização e limpeza do ponto de venda, bem como a escolha dos lugares estratégicos que os tabuleiros ocupam na malha urbana, configurando importantes referências de sociabilidade na cidade, tendo sido historicamente ocupados por negros escravizados que realizavam trocas comerciais durante o período colonial.

Assim, notam-se os critérios que embasam o registro do ofício das baianas de acarajé enquanto patrimônio cultural imaterial do Brasil, representando tradições

afrodescendentes fundamentais para a identidade de sua população e contemplado por traduzir a diversidade cultural brasileira. No entanto, no documento também é destacada a 'ameaça de fragilização' desse saber tradicional, notadamente pela apropriação desse conhecimento por grandes redes de supermercados e por grupos evangélicos igualmente interessados na comercialização do acarajé. Vê-se, assim, a tentativa de esvaziamento do sentido complexo do acarajé atrelado à cultura do candomblé quando é denominado de 'bolinho de jesus' por parte destes grupos evangélicos que concorrem para sua produção e comércio. Esta busca de ressignificação do acarajé desconsidera que ele consiste, em sua origem, em um alimento votivo, ofertado principalmente aos orixás Xangô e Iansã, mas também a Obá e aos Erês, tanto que seu formato e mistura estão diretamente relacionados à sua oferta ritual e sagrada.

De acordo com o dossiê, "o crescimento de produção e consumo foi acompanhado de redimensionamento do universo simbólico e de configuração específica do campo de tensões, conflitos e controle" (IPHAN, 2007, p. 57). Recorrentes nas políticas de proteção dos patrimônios culturais, os processos de "negociação da realidade" (Velho, 2006) em torno da consagração de bens culturais revelam um campo de disputas simbólicas, políticas e econômicas no que concerne à preservação de referências patrimoniais.

Sujeitos às dinâmicas da própria cultura, os bens imateriais em geral são constantemente recriados e adaptados em função, por exemplo, da diversificação do ambiente em que ocorrem, do emprego de novas técnicas de manufatura, bem como pela entrada de outros sujeitos que concorrem para a sua produção. A introdução do moinho elétrico e a participação de homens no preparo e na venda do acarajé são algumas dessas modificações e acréscimos por que passaram o ofício, sem, no entanto, desvincular a sua prática ao universo cultural afro-brasileiro.

Entretanto, o que se observa pela disputa do mercado do acarajé na cidade de Salvador por grandes empresários e grupos evangélicos é um processo de ressignificação da prática que ignora a sua natureza informal e a sua associação simbólica com o candomblé. A apropriação comercial do bolinho vendido de modo industrial em grandes supermercados e estabelecimentos submete a sua produção a normas de controle sanitário insensíveis às formas tradicionais de fazer, tornando invisíveis elementos significativos que conferem ao ofício o valor patrimonial. Da mesma forma, a entrada de grupos evangélicos nesse mercado despreza sua vinculação com o universo religioso do candomblé, gerando disputas simbólicas em torno da defesa de crenças e da afirmação de outra identidade.

Tais fatores de disputa econômica são interpretados no parecer nº R 002/2004 do DPI como 'ameaças de fragilização' do bem cultural, motivo pelo qual se argumenta em favor de sua salvaguarda. De acordo com o parecer,

> A apropriação e ressignificação do produto cultural, que não podem ser refreadas, com sinais de mercantilização e domesticação, embora possam trazer benefícios econômicos e ascensão social significativa para algumas baianas, trazem consigo uma ameaça de homogeneização de uma prática, que durante muito tempo teve as baianas de tabuleiro como únicas transmissoras (IPHAN, 2004, p. 7).

Ressalta-se a importância do registro desse saber, considerado "um dos marcos da história e resistência do povo negro e, em especial, da mulher negra no Brasil" (IPHAN, 2004, p. 7), visto que as baianas de acarajé sofreram e ainda sofrem discriminações motivadas por intolerância religiosa e preconceitos, que diminuem a qualidade do seu ofício.

Sobre as ameaças e os riscos de perda e de desaparecimento de bens culturais, Garcia (2014) esclarece o modo como o critério de urgência foi estabelecido como prioridade nas ações de preservação patrimonial estipuladas na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. No documento, é reconhecido que

> Os processos de globalização e de transformação social, ao mesmo tempo em que criam condições propícias para um diálogo renovado entre as comunidades, geram também, da mesma forma que o fenômeno da intolerância, graves riscos de deterioração, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural imaterial, devido em particular à falta de meios para sua salvaguarda (UNESCO, 2003, p. 3).

Embora submetidos a transformações e modificações operadas pelos seus próprios agentes e contextos de reprodução, os patrimônios culturais de natureza imaterial estão sujeitos a processos de ressignificação que promovem a sua homogeneização, notadamente movidos pela disputa acirrada da "indústria patrimonial no universo da economia" (Garcia, 2014, p. 10). Ao pretender adentrar no espaço de mercado do acarajé, os grupos evangélicos de Salvador realizam a apropriação simbólica de práticas culturais localizadas, que, não obstante terem se modificado ao longo dos anos, conservam a estrutura que permite sua articulação com os valores patrimoniais vigentes nas políticas de preservação.

Similarmente, a capoeira, considerada tanto um ofício quanto uma forma de expressão atrelada à cultura afro-brasileira, tem sido assimilada por grupos evangélicos novamente em uma arena de disputas simbólicas, que intentam dissociar a prática do universo cultural ao qual pertence. Desenvolvida em solo brasileiro, a capoeira é resultado de um complexo conjunto de práticas de herança africana estabelecidas por negros escravizados no Brasil.

Durante séculos, essa importante expressão cultural da identidade afro-brasileira foi estigmatizada como vadiagem, reprimida e até mesmo proibida – sendo, inclusive, considerada como crime pelo Código Penal de 1890. Em análise ao tema, Cid (2017) demonstra as diversas redefinições da capoeira ao longo do tempo, indicando os elementos de mudança e, sobretudo, de permanência da manifestação diante das circunstâncias geradas historicamente. Referenciando Sahlins (1999), discute a noção de 'risco' que incide sobre todas as expressões culturais, indicando que "não existe cultura estática e que os símbolos estruturantes da cultura também estão sempre em risco" (Cid, 2017, p. 31).

Inscritos ao mesmo tempo no Livro de Registro das Formas de Expressão (IPHAN, 2008a) e no Livro de Registro dos Saberes (IPHAN, 2008b), a roda de capoeira e o ofício dos mestres de capoeira são considerados um fenômeno complexo, multifacetado e multidimensional, que agrega 'dança, canto, toque de instrumentos, luta, golpes, brincadeiras, rituais e símbolos' (IPHAN, 2008c). Constitui-se, portanto, como uma relevante prática cultural que funda formas distintas de sociabilidades e representa uma estratégia de identidade e de resistência dos negros escravizados no Brasil.

Ainda na década de 1930, foi inserida na agenda de consolidação da identidade nacional proposta pelo governo de Getúlio Vargas e elevada a esporte nacional. Essa medida, segundo Cid (2017), retirou a capoeira do "lugar de marginalidade e repressão, propondo uma identidade para a prática que oscilou entre o lugar do esporte e da cultura popular" (Cid, 2017, p. 30); porém, manteve a tensão frente as políticas de salvaguarda com as quais os estilos atualizados da prática, por exemplo da capoeira regional e da capoeira contemporânea, se defrontam. Some-se a isso o surgimento recente da chamada 'capoeira gospel', realizada como uma eficiente forma de evangelização de grupos e igrejas evangélicas.

No entanto, no texto do parecer do DPI, fica claro que o registro da capoeira enquanto patrimônio imaterial não foi motivado pelo 'risco' de desaparecimento da prática, senão pela ameaça que a sua larga difusão representa para os mestres de capoeira formados segundo a tradição. De acordo com o parecer:

> Popularizada como prática esportiva, o ensino da capoeira passou a ser disputado pelos profissionais de educação física que, através de normas do Conselho Federal de Educação Física (CONFEF), instituíram a exclusividade do ensino de qualquer modalidade esportiva ou atividade física em escolas, universidades e academias por graduados na área. Esta deslegitimação do saber secular dos velhos mestres que nunca frequentaram os bancos da universidade em prol de agentes estranhos ao universo mental, à cultura, às tradições, à "mandinga, manha e malícia" da capoeira (conforme sua definição por Mestre Pastinha) constitui-se em usurpação de um saber popular, desenvolvido e mantido à revelia do Estado e da sociedade letrada (IPHAN, 2008c, pp. 16-17).

Dessa forma, é possível notar, tal como no ofício das baianas de acarajé, os diversos atores que concorrem para

a apropriação de determinados bens culturais, muitas vezes produzindo ressignificações que alteram profundamente práticas culturais historicamente ancoradas e geradoras de sentimento de identidade e pertencimento das comunidades.

Por essa razão, o processo de registro da capoeira como patrimônio cultural do Brasil também é compreendido "como parte integrante de um rol mais amplo de reivindicações de direitos culturais, sociais e políticos pela população afro-brasileira" (IPHAN, 2008c, p. 1), incorporados à época na agenda do Ministério da Cultura.

Nota-se, nesse sentido, a importância do papel das políticas de preservação que, ao determinarem critérios que legitimam a entrada de expressões, saberes, lugares e objetos em esferas diferenciadas de valoração, contribuem para o estabelecimento do repertório cultural, histórico, simbólico e político através do qual as populações se identificam, se reproduzem e perpetuam referências culturais.

"AS PEDRAS PISADAS DO CAIS": TENSÕES PATRIMONIAIS NO VALONGO

Até aqui, foram apresentadas algumas negociações, tensões e disputas relacionadas à preservação dos patrimônios culturais afro-brasileiros, em relação aos quais a valorização, o tombamento e o registro contribuem de alguma forma para o combate ao racismo e à intolerância religiosa, ao inserirem estas referências patrimoniais em um repertório significativo para a diversidade cultural brasileira. A seguir, a análise se centrará em um caso que ganhou maior visibilidade a partir do reconhecimento pela UNESCO como patrimônio mundial, e depois pela ameaça de saída desta lista de patrimônio mundial, em virtude do descaso com sua preservação, o Cais do Valongo, na zona portuária da cidade do Rio de Janeiro.

A Operação Urbana Consorciada (OUC)[10] Porto Maravilha e todo o processo de requalificação urbana pelo qual esta região passou incluem ações de patrimonialização que envolveram realces e exclusões, resultando, entre outros, na criação do Museu do Amanhã, nos trabalhos de arqueologia no Cais do Valongo e na posterior inscrição na lista do patrimônio mundial, já mencionada, passando pelo esquecimento e pelas ameaças de extinção do Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN), como também pelas demandas de criação de um museu que chegou a ser provisoriamente intitulado como Museu da Escravidão e da Liberdade (MEL), o que foi recebido como afronta pela comunidade afrodescendente. Instituída pela Lei Complementar n. 101, de 23 de novembro de 2009, a OUC Porto Maravilha visou à reestruturação urbana da região por meio da "ampliação, articulação e requalificação dos espaços livres de uso público", que incluiu, em seu projeto, ações destinadas à identificação, à restauração e à valorização dos patrimônios culturais material e imaterial, bem como à criação de um circuito histórico-cultural envolvendo o perímetro considerado nas ações de requalificação da localidade.

A delimitação da Área Especial de Interesse Urbanístico (AEIU) pela referida lei englobou os bairros[11] que compõem a zona portuária carioca e onde estão localizados importantes marcos históricos e equipamentos culturais, como museus, centros culturais e institutos de pesquisa que, conjuntamente, formam a região que ficou conhecida a partir do início do século XX como 'pequena África'. No que tange às suas preservação e manutenção, a lei ainda prevê a destinação de no mínimo três por cento dos recursos arrecadados com Certificados de Potencial Adicional de Construção (CEPAC)[12] para a recuperação

[10] A OUC consiste em um instrumento de política urbana determinado por lei (Lei n. 10.257, de 10 de julho de 2001) que visa à recuperação, à ampliação e à reocupação de áreas urbanas degradadas, geralmente motivadas por interesses imobiliários.

[11] O perímetro da AEIU abrange os bairros de Saúde, Gamboa, Santo Cristo, São Cristóvão, Caju, Cidade Nova e parte do Centro.

[12] Segundo a Comissão dos Valores Imobiliários, autarquia federal vinculada ao Ministério da Economia, os CEPAC consistem em "uma alternativa do município para captação de recursos a serem aplicados em investimentos públicos de revitalização ou reestruturação de determinada área da cidade. Os investidores privados fornecedores de recursos recebem, em contrapartida, os direitos adicionais de construção, representados pelo certificado e estruturados e delimitados na lei específica que instrui as OUC" (CVM, n.d.).

e a valorização dos patrimônios, bem como para o apoio a atividades culturais.

Em vista disso, no âmbito do projeto Porto Maravilha, foi implementado um programa cultural através do qual os recursos angariados pelas CEPAC são empregados. Dentre as iniciativas do programa Porto Maravilha Cultural constam a construção do Museu do Amanhã, a restauração e a inauguração do Museu de Arte do Rio (MAR), a participação na criação do Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana, bem como a restauração de edificações, por exemplo, os Galpões Ferroviários da Gamboa, o Centro Cultural José Bonifácio e a Igreja São Francisco da Prainha, equipamentos estes, em sua maioria, incluídos no roteiro do circuito histórico e arqueológico.

Este circuito foi criado mediante o Decreto Municipal n. 34.803, de 29 de novembro de 2011, em razão da relevância histórica e cultural dos achados arqueológicos revelados durante as obras de ampliação e implantação de redes de infraestrutura urbana levadas a cabo pela OUC. Notadamente em relação ao Cais do Valongo e ao Cemitério dos Pretos Novos, considerou-se a necessidade de delimitação, socialização e vinculação dos sítios arqueológicos à diáspora e à cultura afro-brasileira, bem como sua segurança e conservação, tendo em vista, ainda, os 200 anos da construção do Cais do Valongo e a eleição pela Organização das Nações Unidas (ONU) do 'ano internacional dos afrodescendentes' no mesmo ano de promulgação do decreto.

As obras de infraestrutura realizadas no complexo Porto Maravilha foram declaradamente motivadas em virtude da realização de dois grandes eventos: a copa do mundo de futebol, em 2012, e os jogos olímpicos de 2016. Nessa circunstância e devido às exigências legais[13] que determinam a execução de procedimentos de salvaguarda e pesquisa de achados arqueológicos, foi recomendado, pelo IPHAN, o projeto de monitoramento arqueológico de toda a área do empreendimento (T. Lima et al., 2016).

Em apresentação do resultado das escavações empreendidas, T. Lima et al. (2016) esclarecem que o projeto arqueológico da região visou sobretudo à investigação relativa ao Cais do Valongo, local reconhecido como principal porto de chegada de africanos para serem escravizados e, portanto, da memória da diáspora africana nas Américas.

O Cais do Valongo, e seu complexo comercial formado na região em decorrência do tráfico negreiro, teve origem devido à transferência, em 1774, do mercado de escravos, situado inicialmente na antiga Rua Direita, para a área que atualmente abrange os bairros de Saúde e Gamboa. Na região do Valongo, foram, então, instalados o cais, ponto de desembarque dos africanos recém-chegados, o Lazareto da Gamboa, onde estes permaneciam em quarentena até serem submetidos à venda, o mercado de escravos, contendo depósitos e armazéns, onde eram negociados, e o Cemitério dos Pretos Novos, onde eram enterrados. Dessa forma, a região do Valongo se constituiu enquanto o maior complexo de comércio escravagista das Américas, sendo o Rio de Janeiro e o Cais do Valongo as principais portas de entrada[14] por onde aportaram estimativamente um milhão de africanos (IPHAN, 2016).

A identificação do sítio arqueológico do Cais do Valongo, portanto, desvela parte importante da História não somente da escravidão no Brasil, mas também do tráfico atlântico de africanos escravizados, sendo reconhecido,

[13] Lei n. 3.924, de 26 de julho de 1961, que dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos de qualquer natureza existentes no território nacional.

[14] O dossiê "Proposta de inscrição do sítio arqueológico do Cais do Valongo na lista do patrimônio mundial", elaborado pelo IPHAN, ressalta que o "Brasil foi o destino de mais de 40% dos africanos arrancados à força de suas terras de origem e vendidos como escravos nas Américas, dos quais 60% desembarcaram no Rio de Janeiro, sendo que uma parte considerável deles, do último quartel do século XVIII ao final da terceira década do século XIX, desembarcou na região do Valongo" (IPHAN, 2016, p. 116). Esse percentual corresponde a aproximadamente um quarto de todos os africanos escravizados nas Américas, indicando que a cidade do Rio de Janeiro pode ser considerada o maior porto escravagista da história da humanidade.

ainda, como 'lugar de memória' da diáspora africana nas Américas. Além do cais de pedra construído a partir de 1811 e onde se operou o desembarque até 1831, foram identificados e coletados cerca de 1.200.000 artefatos móveis considerados testemunhos da ocupação e da apropriação do espaço em questão pela população africana através dos séculos. Tais vestígios materiais, conforme descrito no dossiê de proposição do Cais do Valongo à lista do patrimônio mundial da UNESCO (IPHAN, 2016), revelam aspectos das práticas urbanas, do cotidiano, dos costumes, da religiosidade e da resistência da população negra escravizada. Assim, artefatos de tipologias e materiais constitutivos diversos, tais como contas, corais, búzios, cachimbos, brincos, pingentes, pulseiras, entre outros, trazem à tona a história da presença negra na região, que de outra forma permaneceria obliterada.

De acordo com o dossiê, "a proibição do tráfico de africanos escravizados e a abolição da escravidão africana no Brasil foram seguidas por um processo de ocultamento, inclusive material, dos vestígios dessa prática na região" (IPHAN, 2016, pp. 24-25). Isso é tão verdadeiro que, sobreposto ao Cais do Valongo, foi construído, em 1843, um novo atracadouro, o Cais da Imperatriz, designado para receber a princesa Tereza Cristina de Bourbon, porém interpretado como uma "medida concreta no sentido de soterrar uma parte da história que as autoridades pretendiam ocultar, mas que ainda estava longe de ser superada: a escravidão africana no Brasil" (IPHAN, 2016, p. 34). Anos mais tarde, o Cais da Imperatriz foi igualmente encoberto, em razão das grandes obras do cais do porto, em 1904.

Dada a relevância inconteste da região, ambas as estruturas, Cais do Valongo e Cais da Imperatriz, foram alvo de escavações arqueológicas sistemáticas, empreendidas, em 2011, pelo projeto de monitoramento arqueológico e escavação do Cais do Valongo; porém, conforme dito anteriormente, com foco especial no primeiro, tendo em vista a sua "importância para a comunidade descendente e para a história da escravidão no Brasil, mas, sobretudo, por ele ter sido varrido da memória social do povo brasileiro" (T. Lima et al., 2016, p. 301).

As obras de infraestrutura urbana que resultaram em pesadas intervenções no subsolo possibilitaram, segundo T. Lima et al. (2016), um momento único para a arqueologia de confrontar o registro documental existente sobre a região do Valongo com os vestígios arqueológicos identificados durante as escavações. Isso porque, em suas palavras:

> Nas situações em que o passado é deliberadamente esquecido e enterrado para que dele não se fale mais, a arqueologia histórica é um poderoso instrumento para recuperar e fazer lembrar o que em algum momento se pretendeu esquecer, funcionando como um antídoto contra amnésias sociais (T. Lima et al., 2016, p. 301).

No caso do Valongo, os achados arqueológicos não divergem dos registros documentais existentes e emprestam materialidade para a história condensada nas pedras do cais, que, segundo os autores, "exalam racismo, intolerância e opressão" e cuja exposição "opera como um antídoto contra a amnésia social instalada em alguns dos mais dolorosos episódios do regime escravista, entre eles, a chegada, pelo Cais do Valongo, de africanos para serem escravizados no Brasil" (T. Lima et al., 2016, pp. 301-302).

Em 2012, o sítio foi registrado no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA) do IPHAN e, portanto, submetido à proteção da Lei Federal n. 3924, de 26 de julho de 1961, que dispõe sobre a preservação do patrimônio arqueológico brasileiro. No mesmo ano, foi reconhecido pela prefeitura do Rio de Janeiro como monumento a céu aberto e exposto ao público. Também integra, desde 2011, o Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana, estabelecido mediante o Decreto Municipal n. 34.803 (2011), do qual também fazem parte o Jardim Suspenso do Valongo, o Largo do Depósito, a Pedra do Sal, o Centro Cultural José Bonifácio e o Cemitério dos Pretos Novos. Por último, em 2017, foi listado como patrimônio mundial da UNESCO, considerando-se o seu valor excepcional relativo à memória da diáspora africana nas Américas.

Dessa forma, nota-se o modo como a agência patrimonial (em suas operações de salvaguarda e de comunicação) – nesse caso, por meio do resgate arqueológico – permite não somente a valorização de referências culturais outrora alijadas, mas também viabiliza evidenciar os vestígios de bens que de outra forma permaneceriam desapercebidos ou mesmo fora de questão.

Atualmente, no sítio arqueológico Cais do Valongo, são realizadas diversas atividades (comerciais, culturais e religiosas) com o propósito de promover a valorização do sítio e de estimular o reconhecimento e a apropriação deste espaço pela população do Rio de Janeiro. Algumas dessas atividades são consideradas emblemáticas por permitirem uma 'reapropriação simbólica' do cais pela população afrodescendente, tais como a realização frequente de rodas de capoeira – que gerou o projeto Roda de Saberes – e o ritual de lavagem do Cais do Valongo, incorporado ao calendário do município e realizado anualmente no primeiro sábado do mês de julho.

A região do Valongo e o circuito histórico e arqueológico estabelecido em torno dela compreendem o que ficou conhecido, a partir do início do século XX, como 'pequena África'. Esta localidade se constituiu, de acordo com o dossiê do IPHAN sobre o Cais do Valongo, como reduto negro, no qual se consolidaram práticas culturais e religiosas ancoradas na memória da escravidão e na ancestralidade africana (IPHAN, 2016, p. 106) que perduram até os dias de hoje, tais como rodas de samba e de capoeira, agremiações festivas e carnavalescas e cultos religiosos associados às casas de candomblé, que, de modo geral, expressam a resistência e a afirmação da cultura negra na região. Consta no dossiê que:

> O ressurgimento do Cais do Valongo a céu aberto trouxe para as proximidades do sítio arqueológico outros grupos culturais e manifestações ligados à celebração das heranças africanas. Esses grupos se juntaram aos que haviam resistido por muitos anos na região e que durante certo tempo tiveram que atuar de forma clandestina, em períodos de repressão a expressões da cultura negra popular. Praticantes de capoeira, fiéis de religiões de matriz africana, músicos ligados ao samba e outros ritmos e danças afro-brasileiros, viveram períodos em que celebrar sua fé e sua cultura chegou a ser motivo de perseguição e até prisão (IPHAN, 2016, pp. 83-84).

Nesse entorno, hoje contemplado pelas políticas de preservação citadas, também operam importantes instituições culturais, algumas delas instaladas em locais que integram o Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana, tais como o Centro Cultural Pequena África, localizado no Jardim Suspenso do Valongo, e o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN), que funciona no Cemitério dos Pretos Novos e desenvolve atividades relativas a este sítio arqueológico.

A respeito do IPN, Hannah Cavalcanti (2016) narra a criação do instituto e aponta algumas dificuldades enfrentadas para a sua manutenção, desde a descoberta do sítio arqueológico Cemitério dos Pretos Novos, em 1996. Segundo a autora, o cemitério foi descoberto durante uma reforma realizada na residência de Merced e Petrucio, que, após inúmeras negociações frustradas na prefeitura, conseguiram, com apoio e mobilização de pesquisadores e integrantes dos movimentos negros, inaugurar, em 2005, um espaço para o memorial dos pretos novos. Com parcos recursos para o seu funcionamento, Cavalcanti (2016, p. 88) enfatiza que "foi principalmente pela contribuição voluntária de pessoas ligadas, política e/ou culturalmente, às questões da afrodescendência no Rio, sendo muitas dessas pessoas negras, que o IPN pôde ser criado e mantido".

Em 2010, o IPN foi contemplado pelo edital Pontos de Cultura, do governo federal, o que viabilizou melhorias na infraestrutura e a aquisição de uma biblioteca temática, consolidando o espaço como ponto de cultura e ponto de leitura, fortalecendo, dessa forma, sua vocação para a pesquisa e a preservação da "memória da escravidão, mas também de práticas culturais afro-brasileiras" (Cavalcanti, 2016, p. 90). Porém, nos anos seguintes, o instituto permaneceu desprovido de financiamentos, razão pela qual foi fechado temporariamente em 2014.

Disso decorrem as reflexões de Cavalcanti (2016, p. 94) a respeito da falta de incentivos ao IPN relacionada,

em suas palavras, "ao racismo institucional existente que não coloca as políticas de igualdade racial como prioridade", não obstante o espaço estar localizado na área contemplada pelo projeto Porto Maravilha. Em sua pesquisa, enfatiza o fato de a trajetória do IPN ter impulsionado a construção de uma "rede de resistência da memória e cultura afro-brasileira e afrocarioca na zona portuária" (Cavalcanti, 2016, p. 95), possibilitando, inclusive, a descoberta de novos achados arqueológicos que resultaram na eclosão do que veio a ser a região do Valongo anos mais tarde. Nesse sentido, questiona: "Por que o Instituto dos Pretos Novos ainda luta para sobreviver?" (Cavalcanti, 2016, p. 95). Em resposta, a autora pontua que, ao animar discussões em torno do passado escravista da região e do complexo do Valongo, as dinâmicas ocorridas no contexto da descoberta dos sítios arqueológicos na zona portuária revelam o modo como a "memória da escravidão continua sendo incômoda e inconveniente a amplos setores do poder público municipal – e da própria sociedade civil – carioca, como o é a discussão sobre o racismo" (Cavalcanti, 2016, p. 95), associando estes fatores aos obstáculos enfrentados pelo IPN ao longo dos anos. Em suas palavras,

> No início da implantação do projeto Porto Maravilha em 2009-2010 (já 14 anos após a descoberta do sítio arqueológico dos Pretos Novos) não havia qualquer sinalização do poder público para a valorização, divulgação ou maiores incentivos a estas histórias e memórias, já que, como vimos, o Porto Maravilha Cultural tinha outras diretrizes principais – o Museu do Amanhã e o Museu de Arte do Rio (Cavalcanti, 2016, p. 99).

Portanto, é evidente a discrepância que existe, do ponto de vista da preservação e da atenção do poder público, entre alguns pontos focais da área contemplada pelas ações de requalificação urbana empreendidas pelo Projeto Porto Maravilha e estas instituições, que atuam sobretudo com apoio de organizações não governamentais (ONG) e membros dos movimentos negros na cidade.

Ademais, em um panorama político mais amplo, Simone Vassallo e Stella Rodríguez Cáceres (2019) mencionam o desinteresse crescente instalado a partir de 2017 pelo novo contexto político conservador dos governos municipal e federal em relação à preservação e à valorização das referências culturais de matriz africana. Relativamente à prefeitura do Rio de Janeiro, observam o contingenciamento econômico do setor cultural e sua postura reativa frente às questões da cultura afro-brasileira, que geraram impasses, por exemplo, na criação do Memorial da Diáspora Africana, firmada como compromisso entre o IPHAN e a UNESCO no contexto da inscrição do Cais do Valongo na lista do patrimônio mundial e estipulado como exigência para a manutenção do título.

Transferida a responsabilidade de criação do memorial para o governo municipal, a instituição foi criada sob a denominação de Museu da Escravidão e da Liberdade (MEL), gerando críticas e dissensos entre a população e integrantes dos movimentos negros. Efetivamente, a abertura e o funcionamento do museu, que, após as críticas, assumiu denominação provisória, ficaram condicionados à resolução de contendas relativas ao usufruto do edifício das Docas D. Pedro II, ocupado pela ONG Ação da Cidadania, embora destinado para instalação do museu, e à natureza administrativa da instituição. Após várias disputas em torno das questões apresentadas, a gestão e a manutenção do memorial – a princípio, sob o encargo do IPHAN, segundo critérios do termo de compromisso firmado com a UNESCO – foram transferidas em 2018 para o atual Ministério do Turismo, tornando-se responsabilidade da Fundação Cultural Palmares, sendo denominado de Centro de Interpretação, Referência e Visitação do Cais do Valongo.

Em artigo que versa sobre a criação do Museu da Escravidão e da Liberdade, Vassallo e Rodríguez Cáceres (2019) consideraram, diante dos inúmeros interesses e dissensos envolvidos na sua institucionalização, que a decisão tomada em julho de 2018 pela transferência da instituição para o Ministério da Cultura à época e a consequente implantação do Centro de Interpretação e de Celebração da Herança Africana, em detrimento dos projetos do MEL

e do Memorial da Diáspora Africana, consistiram em apenas uma tentativa de cumprir as exigências da UNESCO para a manutenção do título de patrimônio mundial ao Cais do Valongo, passível de ser retirado.

Agora, no momento em que a edificação ainda passa por obras de restauração, coordenadas pelo IPHAN[15], para abrigar o centro de interpretação do Cais do Valongo, nota-se que o seu destino ainda continua incerto, como sinalizado pelas autoras, vide os impasses que comprometeram a concretização do projeto dentro do prazo estabelecido até o ano de 2019.

Se o bem que possui maior visibilidade (como patrimônio mundial) padece da falta de iniciativa e de recursos governamentais, gerando imbróglios administrativos que comprometem a sua função social de socialização do patrimônio cultural, o que será dos demais[16], que permanecem invisibilizados pelo poder público, o qual continuamente pretere ações de valorização das referências culturais de matriz africana?

Nota-se que, embora a preservação dos patrimônios culturais permita colocar em evidência referências historicamente alijadas, ainda assim ela é permeada por conflitos e dissensos próprios à lógica das políticas de preservação e pelos interesses políticos a que estão sujeitas, tendo em vista as transformações por que passa o próprio Ministério da Cultura, extinto em janeiro de 2019, e o desmantelamento de outros departamentos e autarquias no cenário atual, entre eles o próprio IPHAN. Disso decorre o destino ainda incerto dos nossos patrimônios culturais ou do Cais do Valongo.

Assim, perceberemos como, naquela área de 5 milhões de metros quadrados, agora revalorizada, da cidade do Rio de Janeiro, em que vivem 32 mil pessoas e trabalham outras 60 mil (A. Silva, 2015), confrontam-se diferentes formas de acessar o passado afro-brasileiro a partir de processos de patrimonialização não apenas diferentes entre si, mas muitas vezes em confronto.

Começa a haver uma convergência de ações, em grande parte provocada pela resistência dos movimentos sociais negros, para identificação e valorização do patrimônio de origem afro-brasileira. O "Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil", promovido pela UNESCO e com participação da Universidade Federal Fluminense (UFF) (Mattos et al., 2013), examinou e elaborou, com a colaboração de diversos pesquisadores, uma lista dos 100 locais mais significativos da memória do tráfico negreiro e da história dos africanos escravizados no Brasil. Os 100 itens considerados, evidentemente não exaustivos, foram distribuídos em sete categorias, que cobrem um grande território entre o Maranhão e o Rio Grande do Sul. São elas: 1) portos de chegada, locais de quarentena e venda; 2) desembarque ilegal; 3) casas, terreiros e candomblés; 4) igrejas e irmandades; 5) trabalho e cotidiano; 6) revoltas e quilombos; e 7) patrimônio imaterial.

Apesar disso, a abordagem da comunicação social oficial da Fundação Cultural Palmares, órgão do governo federal responsável pelas políticas públicas relativas a "promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira" (Fundação Cultural Palmares, 2020), no dia 13 de maio de 2020 – data convencionada como celebração à 'Abolição da Escravatura'[17] – alerta para a necessidade de contínua resistência e problematização. O *site* da fundação aproveitou a ocasião para provocar o movimento negro e afrontar a sociedade brasileira, ao reforçar na data uma reverência à Princesa Isabel e ainda divulgar artigos

[15] Foi lançado pelo IPHAN, em 21 de novembro de 2019, o edital de licitação para contratação de serviços técnicos para a elaboração de projeto executivo de arquitetura, restauro e complementares do bem tombado nacional "Antigas Docas D. Pedro II" (Ministério da Cidadania, 2019).

[16] Por exemplo, a Pedra do Sal e o Centro Cultural Pequena África.

[17] O movimento negro prefere reelaborar a memória desta data e comemorar o Dia da Consciência Negra, em 20 de novembro, em alusão à data da morte de Zumbi dos Palmares.

de natureza revisionista sobre Zumbi dos Palmares. O Comitê de Antropólogas/os Negras/os da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi um dos coletivos que reagiram com divulgação de nota imediatamente após o fato (ABA, 2020). Mais recentemente, no dia 29 de maio, foi determinada judicialmente a retirada dos artigos dos canais de comunicação da fundação, tendo em vista a ameaça que representam para o patrimônio histórico-cultural brasileiro e para o direito à memória da comunidade negra, conforme amplamente noticiado nos principais meios de comunicação brasileiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, há um silenciamento nas instituições museológicas brasileiras a respeito do patrimônio de matriz africana: são poucos os museus especializados no tema e a abordagem em museus de temática mais abrangente costuma ser eivada de elementos que reforçam subalternidade e preconceito.

Coleções associadas à 'magia negra', compostas por instrumentos musicais, indumentárias, imagens e outros objetos rituais próprios dos terreiros de candomblé, constituem, ao lado de objetos considerados ilícitos, como armas, drogas, materiais de jogos etc., acervos de museus de polícia. Tais coleções são resultado de apreensões realizadas em conformidade com o código penal vigente no início do século XX, que considerava crime a prática religiosa do candomblé.

Por essa razão, atualmente, praticantes da religião, assim como membros do movimento negro e intelectuais, iniciaram a campanha "Libertem nosso sagrado", pela qual requerem a retirada dos objetos que, nesse contexto museológico, expressam preconceito religioso (Fioravanti, 2017, p. 90). Sob outra perspectiva, a manutenção de acervos desta natureza neste tipo de museu é interpretada como possibilidade de reaver a história e a memória do culto ao candomblé na cidade do Rio de Janeiro, denunciando e combatendo a ação truculenta, outrora autorizada pela polícia civil no estado.

Estes exemplos ilustram a forma como a constituição de acervos museológicos implica narrativas que podem tanto reforçar quanto combater preconceitos. Nesse sentido, é relevante o questionamento sobre o destino de acervos policiais e de antropologia criminal, mas também dos acervos que integram e constituem museus das mais variadas tipologias.

Em outra frente da patrimonialização das referências de matriz africana, foi discutido o registro da capoeira e do ofício das baianas de acarajé. Ambos representaram uma forma de atender reivindicações políticas, sociais e culturais da população afro-brasileira, bem como consistiram em marcos da história e da resistência dos negros no Brasil. A valorização dos patrimônios de natureza imaterial, entretanto, está sujeita a contínuas reavaliações, dado o seu caráter dinâmico, a incorporação de técnicas modernas de manufatura e a entrada de outros sujeitos que concorrem para a sua reprodução, gerando, eventualmente, 'ameaças de fragilização' do bem em questão. Os exemplos apresentados demonstram tensões e disputas provenientes do surgimento das denominações 'bolinho de jesus' e 'capoeira gospel', tentativas de esvaziar e deturpar a sua vinculação ao universo cultural afro-brasileiro.

Nessa perspectiva, ainda é notável que atualmente um dos principais enfrentamentos da política de preservação dos patrimônios imateriais esteja relacionado à dinâmica própria das expressões culturais, que são constantemente modificadas por seus agentes portadores e mestres da cultura popular. Conforme afirmou Marina Garcia (2014, p. 11), "a ideia de fluxo é inerente ao patrimônio cultural imaterial", demandando a construção de novas percepções a respeito de sua salvaguarda.

Por último, a respeito da OUC Porto Maravilha e da descoberta arqueológica do Cais do Valongo, fica evidente uma tentativa de fuga para o futuro, em que até o museu constituído é do Amanhã, enquanto outras memórias passam por aniquilamento. No período da abertura do Museu do Amanhã, havia 12 museus fechados no Rio de Janeiro, segundo denúncias de populares na inauguração.

Outros patrimônios das redondezas ficaram em segundo plano e o Cais do Valongo só não foi perdido porque contamos com uma sofisticada legislação que protege o patrimônio arqueológico desde 1961 e que, nas últimas décadas, foi aprimorada para garantir o monitoramento arqueológico em etapas do licenciamento ambiental, mas que agora vem sendo solapada reiteradamente.

O Cais do Valongo foi cadastrado como sítio arqueológico em 2012, o que já garante o nível de proteção federal (IPHAN), e terminou por ser alçado a patrimônio mundial da UNESCO em 2017, exatamente por seu valor excepcional relativo à memória da diáspora africana nas Américas. Desde 2011, integra o circuito histórico e arqueológico da celebração da herança africana, juntamente com o Jardim Suspenso do Valongo, o Largo do Depósito, a Pedra do Sal, o Centro Cultural José Bonifácio e o Cemitério dos Pretos Novos. Com efeito, o processo de gentrificação gerado em decorrência da execução do projeto Porto Maravilha provocou igualmente a hierarquização de referências e de patrimônios culturais localizados nas áreas contempladas pelas obras de requalificação, em detrimento de iniciativas de cunho popular, como o IPN e a Pedra do Sal.

O termo gentrificação, do inglês *gentrification*, designado para caracterizar o processo de aumento imobiliário de determinadas áreas urbanas, acarretando o deslocamento das populações de menor poder aquisitivo para áreas periféricas, é compreendido no contexto do projeto Porto Maravilha também como forma de conceber os patrimônios enquanto recursos e produtos para o consumo cultural em uma perspectiva claramente mercadológica. Assim, não é de surpreender que as obras de requalificação do Porto Maravilha – motivadas pela adaptação do espaço para acolhida da copa do mundo de futebol, em 2012, e os jogos olímpicos de 2016 –, que culminaram na identificação e valorização de determinadas referências patrimoniais, produzam, da mesma forma, exclusões e apagamentos.

Por tudo isso, torna-se extremamente relevante refletir sobre os dissensos, as tensões, os desacordos existentes nos processos de valoração patrimonial de bens culturais, visto que, por meio deles, torna-se possível, inclusive, o combate ao preconceito, à discriminação, à segregação, à intolerância religiosa e ao racismo, tornando visível a diversidade cultural, expressa por meio dos patrimônios culturais brasileiros.

As autoras deste texto, mulheres não negras, percebem a questão sensível do lugar de fala nos temas aqui abordados. Pensam, contudo, que, como trabalhadoras do campo do patrimônio em uma sociedade que reproduz cotidianamente o racismo estrutural e institucional, cada cidadão e cidadã, até especialmente os não negros e brancos, precisam se comprometer com o combate ao racismo e com a denúncia das iniciativas de apagamento das memórias de povos subalternizados, que apenas recentemente começaram a ser valorizadas e patrimonializadas em políticas públicas das últimas décadas. O protagonismo deve ser dos negros, mas todos que tiverem acesso a espaços de visibilidade devem usá-los para contribuir com sua luta.

Pedimos licença aos ancestrais e estudiosos negros para apresentar estas reflexões e aprender com uma herança patrimonial e intelectual que precisa ser cada vez mais ressaltada e valorizada: "Acredito sinceramente que uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva; e não pretendo jamais sair dizendo que o problema negro é meu problema, só meu, para em seguida dedicar-me a seu estudo" (Fanon, 2008, p. 86). Nosso entendimento de que as tensões no âmbito do patrimônio afro-brasileiro têm estado ainda mais acirradas recentemente, com o retorno de políticas de deliberado apagamento, sobretudo no nível federal, criou em nós o impulso de participar de um esforço coletivo de jogar luz sobre a questão, realçando alguns avanços, recuos, resistências e problemas.

REFERÊNCIAS

Associação Brasileira de Antropologia (ABA). (2020) *Manifesto de repúdio ao conteúdo divulgado pela Fundação Cultural Palmares no dia 13 de maio de 2020*. http://www.aba.abant.org.br/files/20200514_5ebdbbb873505.pdf

Araujo, A. (2020). Afterword: Ghosts of Slavery. *International Review of Social History*, *65*(S28), 225-236. https://doi.org/10.1017/S0020859020000164

Barbosa, N. (2017). *Museus e Etnicidade – o negro no pensamento museal: Sphan- Museu da Inconfidência – Museu do Ouro Minas Gerais* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia].

Blanc, A., & Bosco, J. (1974). Mestre-sala dos mares. In *Elis* [Álbum]. Phonogram, Philips.

Burnard, T. (2011). Collecting and accounting: representing slaves as commodities in Jamaica, 1674-1784. In D. Bleichmar & P. Mancall (Eds.), *Collecting across cultures: material exchanges in the early Atlantic world. The early modern Americas* (pp. 177-191). University of Pennsylvania Press.

Cavalcanti, H. (2016). *Espaços museais e memórias sociais na zona portuária do Rio: o Instituto dos Pretos Novos (IPN)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro].

Cid, G. (2017). Notas sobre a religiosidade no imaginário da capoeira. *Revista Calundu*, *1*(2), 29-41. https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v1i2.7632

Comissão de Valores Mobiliários (CVM). (n.d.). *Certificados de Potencial Adicional de Construção – CEPAC.* https://www.investidor.gov.br/menu/Menu_Investidor/valores_mobiliarios/CEPACs.html

Cunha, M. (2006). *Teatro de memórias, palco de esquecimentos: culturas africanas e das diásporas negras em exposições* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].

Cunha, M. (2017). Museus, memórias e culturas afro-brasileiras. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação*, (5), 78-88. https://www.sescsp.org.br/files/artigo/4e6f109d/d1c0/4350/953c/c36cbae0f9fc.pdf

Decreto n. 3.551. (2000, agosto 4). Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm

Decreto n. 34.803. (2011, novembro 29). Dispõe sobre a criação do circuito histórico e arqueológico de celebração da herança africana e o grupo de trabalho curatorial do projeto urbanístico, arquitetônico e museológico do circuito. https://leismunicipais.com.br/a1/rj/r/rio-de-janeiro/decreto/2011/3480/34803/decreto-n-34803-2011-dispoe-sobre-a-criacao-do-circuito-historico-e-arqueologico-de-celebracao-da-heranca-africana-e-o-grupo-de-trabalho-curatorial-do-projeto-urbanistico-arquitetonico-e-museologico-do-circuito

Duarte Cândido, M., & Telles, M. (2017). O lado perverso dos museus: o tráfico ilícito de bens culturais brasileiros. In Y. Campos & J. Kulemeyer (Orgs.), *El lado perverso del patrimonio cultural* (pp. 190-204). Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.

Fioravanti, C. (2017). O destino incerto dos acervos policiais. *Pesquisa FAPESP*, *260*, 1-4. https://revistapesquisa.fapesp.br/o-destino-incerto-dos-acervos-policiais/

Flores, J. (2017). *Mulheres negras e museus de Salvador: diálogo em branco e preto*. Halley S.A. Gráfica e Editora.

Fundação Cultural Palmares. (2020). *Estrutura organizacional*. http://www.palmares.gov.br/?page_id=95

Garcia, M. (2014). Fabricando Patrimônios: a UNESCO como arena de reconhecimento. *E-Cadernos Ces*, *21*, 33-51. https://doi.org/10.4000/eces.1748

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

Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). (2011). *Guia dos Museus Brasileiros*. https://www.museus.gov.br/guia-dos-museus-brasileiros/

Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM). (2017, novembro 27). *MAB abre exposição com acervo repatriado de terreiros*. http://www.museus.gov.br/mab-abre-exposicao-com-acervo-repatriado-de-terreiros/

International Council of Museums (ICOM). (2006). *Código de ética do ICOM para museus*. http://icom.org.br/wp-content/themes/colorwaytheme/pdfs/codigo%20de%20etica/codigo_de_etica_lusofono_iii_2009.pdf

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2004). *Parecer nº R 002/2004*. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Oficio_baianas_acaraje_parecer_DPI.pdf

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2005). *Livro de Registro dos Saberes*. Ofício das Baianas de Acarajé. http://portal.iphan.gov.br/

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2007). *Dossiê Ofício das Baianas de Acarajé*. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_oficio_baianas_acaraje.pdf

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2008a). *Livro de Registro das Formas de Expressão*. Roda de Capoeira. http://portal.iphan.gov.br/

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2008b). *Livro de Registro dos Saberes*. Ofício dos mestres de capoeira. http://portal.iphan.gov.br/

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2008c). *Registro da capoeira como patrimônio cultural do Brasil*. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/parecer%20oficio%20mestre%20capoeira.pdf

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2014). *Diretrizes Básicas do PNPI*. http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/682/

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2016). *Proposta de inscrição do sítio arqueológico Cais do Valongo na lista do patrimônio mundial*. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_Cais_do_Valongo_versao_Portugues.pdf

Lei n. 3.924. (1961, julho 26). Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l3924.htm

Lei n. 10.257. (2001, julho 10). Regulamenta os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10257.htm

Lei complementar n. 101. (2009, novembro 23). Modifica o Plano Diretor, autoriza o Poder Executivo a instituir a Operação Urbana Consorciada da Região do Porto do Rio e dá outras providências. https://leismunicipais.com.br/a1/rj/r/rio-de-janeiro/lei-complementar/2009/10/101/lei-complementar-n-101-2009-modifica-o-plano-diretor-autoriza-o-poder-executivo-a-instituir-a-operacao-urbana-consorciada-da-regiao-do-porto-do-rio-e-da-outras-providencias

Lima Filho, M. (2010). Espelhos patrimoniais em Ouro Preto: museus e passado afro-brasileiro. *Revista Tomo*, (16), 197-220. https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/523

Lima, A. (2013). Uma biografia do Kàjre, a machadinha Krahô. In J. Gonçalves, R. Guimarães & N. Bitar (Orgs.), *A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância* (pp. 185-210). Mauad X, FAPERJ.

Lima, T., Sene, G., & Souza, M. (2016). Em busca do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XX. *Anais do Museu Paulista*, *24*(1), 299-391. https://doi.org/10.1590/1982-02672016v24n0111

Mattos, H., Abreu, M., & Guran, M. (2013). *Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil*. http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/inventario_julho_2013.pdf

Ministério da Cidadania. (2019). *Edital do Pregão Eletrônico n. 05/2019 (Processo Administrativo n. 01500.004694/2019-02)*. http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2019/11/PREGAO_05.2019_COMPLETO_REV1.pdf

Museu Afro Digital. (2014). *Wikimedia*. https://br.wikimedia.org/wiki/Museu_Afro_Digital

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). (2003). *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao%20Salvaguarda%20Patrim%20Cult%20Imaterial%202003.pdf

Pacheco, C. (2016, janeiro 24). Após 93 anos, peças sagradas para o candomblé são identificadas e catalogadas. *Correio 24 Horas*. http://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/apos-93-anos-pecas-sagradas-para-o-candomble-sao-identificadas-e-catalogadas/

Pato, A. (setembro, 2017). A morte como legado. In *Memórias e InventAções do 26º Encontro da Associação Nacional dos Pesquisadores em Artes Plásticas*, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas. http://anpap.org.br/anais/2017/PDF/S03/26encontro_____PATO_Ana_Mattos_Porto.pdf

Ribeiro, D. (2020). *Pequeno manual antirracista*. Companhia das Letras.

Rodrigues, N. (1899). *Métissage, dégénérescence et crime*. A. Storck & Cie. https://www.redalyc.org/pdf/3861/386138084017.pdf

Rodrigues, N. (1932). *Os africanos no Brasil*. Companhia Editora Nacional.

Sahlins, M. (1999). *Ilhas de história*. Ed. Jorge Zahar.

Santos, J. (outubro, 2016). Museus e memórias afro-diaspóricas: itinerários na Museologia brasileira. In *Anais Eletrônicos do V Congresso Sergipano de História e V Encontro Estadual de História da ANPUH*, Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, Aracaju. http://www.encontro2016.se.anpuh.org/resources/anais/53/1486576319_ARQUIVO_capitlo1jacmreferencia.pdf

Silva, A. (2015). *Porto Maravilha, onde passado e futuro se encontram*. http://portomaravilha.com.br/artigosdetalhes/cod/22

Silva, N. (2013). *Museu Afro Brasil no contexto da diáspora: dimensões contra-hegemônicas das artes e culturas negras* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília].

Soares, C. (1996). As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Revista Afro-Ásia*, (17), 57-71.

Vassallo, S., & Rodríguez Cáceres, L. (2019). Conflitos, verdades e políticas no Museu da Escravidão e da Liberdade no Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, *25*(53), 47-80. https://doi.org/10.1590/s0104-71832019000100003

Velho, G. (2006). Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, *12*(1), 237-248. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100009

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

M. M. Duarte Cândido contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, supervisão, validação e escrita (rascunho original, revisão e edição); e M. M. Rosa com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição).

Casas históricas e museus-casa: conceitualização e desenvolvimento

Historic houses and house museums: conceptualization and development

Nelson Alexis Cayer[I] | Teresa Cristina Scheiner[II]

[I]Universidade Autônoma da Colômbia. Bogotá, Colômbia

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

Resumo: As categorias 'casa histórica' e 'museu-casa' começaram o seu percurso na Europa, nos EEUU e na América Latina nos séculos XVIII, XIX e XX, respectivamente. Essa trajetória as conectou, pois, para a criação de um museu-casa, era usada geralmente uma casa histórica. A discussão sobre essas categorias qualificou-se em vários países por quase nove décadas – de 1934 ao presente –, com o papel exercido por distintas entidades e teóricos da Museologia e do Patrimônio, o que contribuiu para o desenvolvimento conceitual e a sua diferenciação, principalmente nos últimos vinte e cinco anos. Apesar desse avanço, ainda existem pesquisadores que usam esses termos como se fossem sinônimos. Casa histórica é um imóvel geralmente não aberto ao público, excepcional por suas características e que pode conservar ou não seus interiores, enquanto museu-casa é uma casa musealizada que necessita de um processo posterior ao da casa histórica para poder potencializar e visibilizar os valores do prédio, atuando como museu, ou seja, fazendo com que espaços criados para uso privado se tornem lugares públicos de exibição. A compreensão destas diferenças e similitudes resulta crucial na hora da abordagem museológica porque envolve discussões em torno da concepção do bem patrimonial.

Palavras-chave: Museu. Casa histórica. Museu-casa. Patrimônio. Memória. História.

Abstract: The 'historic house' and 'museum house' categories were developed in Europe, the US, and Latin America during the eighteenth, nineteenth, and twentieth centuries, respectively. They were connected by this trajectory, since historic houses were generally used for the creation of museum houses. Debates on these categories have unfolded in a number of countries for nearly nine decades (from 1934 to the present), with various entities and theoreticians in the areas of museology and heritage contributing to the development and differentiation of these concepts, particularly over the past twenty-five years. Despite these advances, some researchers still use the terms historic house and museum house interchangeably. Historic houses have exceptional characteristics, may or may not have preserved interiors, and are generally not open to the public, while museum houses are houses that were converted into museums and required additional processes (compared to historic houses) to enhance and highlight the building's value as a museum by turning originally private areas into public exhibition spaces. Understanding these differences and similarities is crucial for the museological approach, since discussions around the concept of heritage are involved.

Keywords: Museum. Historic house. Museum house. Heritage. Memory. History.

Cayer, N. A., & Scheiner, T. C. (2021). Casas históricas e museus-casa: conceitualização e desenvolvimento. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 16*(2), e20200108. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0108

Autor para correspondência: Nelson Alexis Cayer. Universidade Autônoma da Colômbia. Bogotá D.C. Calle 12B No 4 -31 Bogotá D.C., Cundinamarca 111711 Colômbia (nelsoncayerg@gmail.com).

Recebido em 15/09/2020
Aprovado em 27/01/2021
Responsabilidade editorial: Marília Xavier Cury

INTRODUÇÃO

As casas históricas iniciaram seu percurso na Europa e nos Estados Unidos no século XVIII, dando origem, no século XIX, a outra categoria, o museu-casa. A história dessas duas categorias ficou intimamente ligada, já que ambas as instituições foram criadas por iniciativa de nobres dos Estados Nacionais em formação, ou de mecenas e colecionistas privados (Afonso & Serres, 2014, p. 2), geralmente ligados às elites e à organização de coleções de objetos artísticos – os quais, no caso da América Latina, tinham a ". . . necessidade de construir uma origem – já que a sua origem perdeu-se, de alguma forma, quando sua família mudou de país – e, para tal, [optaram] por criar raízes culturais, revivendo os ideais do Velho Mundo" (Doctors, 2006, p. 45), através de uma coleção eclética de arte.

Para criar esse tipo de museu, foram utilizados casas, palácios ou residências históricas, com o objetivo de lembrar ou representar personagens, períodos ou fatos significativos para setores importantes da sociedade. Assim, tanto a casa histórica quanto o museu-casa passaram a ser percebidos como lugares de memória, nos seus três sentidos: o material, o simbólico e o funcional. Ou seja, como lugares que possuem uma aura simbólica (Nora, 2008, p. 33), constituindo um "campo magnético de comunicação, produzido no seio da descoberta da privacidade"[1] (Cid Moragas, 2008, p. 11).

Desde a primeira categorização feita pelo Escritório Mundial de Museus, na França, em 1934, as categorias 'casa histórica' e 'museu-casa' gradualmente vêm se transformando e diferenciando, principalmente em suas características e funcionalidades. Deste modo, em diferentes países, alguns pesquisadores ainda usam as duas categorias sem distinção. Paralelamente, outro grupo de teóricos vem desenvolvendo, desde o final da década de 1990, esta diferenciação – de acordo com o contexto, as necessidades e especificidades de cada país. A análise começa por definir e estabelecer as relações entre os conceitos de casa e museu e as categorias de casa histórica e museu-casa, para, assim, compreender as mudanças, diferenças, relações, tensões e similitudes destas categorias através das suas histórias.

CASA E MUSEU

Casa, lar, habitação, morada, residência, abrigo, refúgio, edifício, vivenda, guarida, covil, toca, cova, casinhola, casinhota, casebre, casita, casão, casarão, abrigo, proteção, segurança, descanso, privacidade, tranquilidade, calor, acolhida, refúgio, encontro, reunião, intimidade, aconchego etc. Casa pode ser definida, caracterizada ou nomeada de muitas maneiras, pelo tipo, aspecto, tamanho, funções e pelas emoções e evocações geradas nos seus moradores a partir dos seus significados e sentidos, do que representa. Em síntese, é um lugar ou espaço adequado para ser habitado (Cid Moragas, 2008) que, independentemente do *status*, desde a mais singela até a mais suntuosa, 'remete à ideia de abrigo' (Chagas, 2010). Na casa, desenha-se um retrato que se parece à pessoa que habita o lugar, "a partir dos objetos (presentes ou ausentes) e dos usos que estes supõem"[2] (Certeau et al., 1999, p. 147), refletindo o pensamento, os gostos eruditos ou populares, revelando os interesses e hábitos de quem nela habitava, além da posição dos proprietários na hierarquia social e dos materiais com que foi construída (Morosi, 2017-2018).

Casa é o lugar da vida privada – dimensão da vida doméstica que faz parte da vida pública, mas regida pelos costumes, e não pelas leis (Scarpeline, 2012) –; é o espaço tanto da "calma e da tranquilidade" (DaMatta, 1986, p. 16) quanto da tensão e do conflito, constituído por espaços diferenciados: o espaço privado e o espaço social. Dentro da moradia, acontecem a intimidade, a afetividade, a subjetividade, o encontro com familiares, amigos e

[1] Tradução nossa.
[2] Tradução nossa.

conhecidos; é o lugar onde a personagem da casa pode ser quem realmente é (Rangel, 2015), mas, ao mesmo tempo, pode ser o lugar performático da personagem, ou seja, o lugar onde ele ou ela representa ou projeta sua persona: a pessoa que quer construir publicamente, através de festas, reuniões, comidas e qualquer tipo de atividade pública no espaço privado: ". . . é uma ponte entre o público e o privado" (Scarpeline, 2012, p. 78). Quando se fala de uma casa, deve-se tomar a dualidade e as contradições existentes entre o espaço íntimo e o exterior que compõem a unidade 'casa'. Assim, "o espaço íntimo e o espaço exterior vêm, sem cessar, pode-se dizer, estimular-se em seus crescimentos"[3] (Bachelard, 2000, p. 177). A casa traz ". . . intrínsecos os valores de quem a desenhou e a construiu, como também dos que ali viveram e se apropriaram de seus espaços" (Scarpeline, 2012, p. 81).

Museu, ". . . por sua vez, como compreendido na contemporaneidade, é o espaço do encontro entre culturas, sujeitos e histórias" (Rangel, 2015, p. 141). No caso de um museu-casa, há uma relação com o espaço doméstico, ". . . originalmente concebido para ser escondido, para fins particulares, mas que sofreu uma alteração no seu uso para poder ser convertido em espaço público"[4] (Ramos, 2014, p. 77). É um espaço exposto ao olhar *voyeur*, que entra com curiosidade na intimidade da casa tornada museu, à procura de alguma revelação sobre a personagem que habitou a propriedade e sobre os rastros da sua intimidade (Cid Moragas, 2008, p. 43). Museu-casa não é uma simples soma da casa e do museu: "Ao museu são dados o valor e a verdade; à casa, o afeto e a emoção" (Rangel, 2015, p. 144). São lugares e categorias que se justapõem, onde estão em jogo diferentes subjetividades, representações, narrativas e memórias, particularmente pelo poder de evocação da casa, devido à sua materialidade, podendo-se constituir num referencial de identidade com os visitantes, na medida em que o espaço represente parte da sua história e ajude a criação de relações e pontes com o seu presente. Em síntese, o museu ". . . é a casa da memória . . ." (Puig, 2018, p. 32).

Organizar a casa como museu tem uma intencionalidade que "não é a história ou a vida mesma, senão sua evocação, não é o passado em si mesmo senão a sua representação"[5] (Risnicoff de Gorgas, 2001, pp. 10-11), fato que guarda uma profunda relação com a memória, tanto individual quanto coletiva (Halbwachs, 1990), e com a possibilidade de que na casa possam ser representadas, de maneira não cristalizada, tanto as memórias oficiais quanto as memórias subterrâneas – com os seus silenciamentos e esquecimentos (Pollak, 1989, p. 4), numa relação que às vezes pode ser tensa e/ou dialética entre o poder da memória e a memória do poder (Chagas, 2002, p. 62).

CASA HISTÓRICA E MUSEU-CASA

Nem toda casa histórica é um museu-casa, mas todo museu-casa é uma casa histórica. As duas categorias requerem uma abordagem que paralelamente as relacione e as diferencie, ainda mais porque as reflexões para estabelecer as diferenças entre uma e outra são relativamente recentes, datando do final da década de 1990 (Cid Moragas, 1996). Gradualmente, vários pesquisadores têm se unido nesse caminho. Uma casa histórica pode ser nomeada como museu-casa sempre que houver um trabalho e uma função museológica naquele espaço (Ponte, 2007, p. 3). Assim, ao longo do seu processo, uma casa histórica pode se tornar uma "casa musealizada" (Cid Moragas, 2008, p. 11), ou não, dependendo das particularidades de cunho político, econômico, social e cultural do local, ganhando relevância e valor, tanto mais quanto os cidadãos de uma nação tenham interesse pela sua história (Ponte, 2007). Essa diferenciação desenvolvida pelo autor é aprofundada por Pérez Mateo (2016b), ao referir-se às funções e características da casa histórica e do museu-casa:

[3] Tradução nossa.
[4] Tradução nossa.
[5] Tradução nossa.

> Las casas museo en realidad suelen ser casas históricas y singulares. Es más, ese es su origen, puesto que son inmuebles que contienen espacios domésticos históricos. Todas las casas museo no conservan interiores históricos, como se detalla a lo largo de este capítulo, pero gran parte de las casas históricas y singulares sí han conservado sus interiores históricos, especialmente aquéllas que no son de visita pública. Por ello las casas históricas y singulares son susceptibles de ser casas museo (pero todas las casas museo no son casas históricas y singulares). Existe una diferencia entre las casas museo y las casas históricas o singulares, diferencia que reside en que las primeras son museos y, por lo tanto, cumplen las funciones requeridas (apertura pública, bienes inventariados, acceso a los investigadores, etc.), mientras que las casas históricas y singulares no necesariamente son museos sino inmuebles privados que pueden o no ser visitables. Las primeras son museos que preservan el carácter de casa, en cambio, las segundas son únicamente casas que contienen interiores históricos de extraordinario valor que las hace susceptibles de considerarse museos. [Os museus-casa são geralmente casas históricas e singulares. Além disso, essa é a sua origem, uma vez que são imóveis que contêm espaços domésticos históricos. Todos os museus-casa não preservam os interiores históricos, mas uma grande parte das casas históricas e singulares preservaram seus interiores históricos, especialmente aquelas que não são para visitas públicas. Por essa razão, as casas históricas e singulares são suscetíveis de ser museus-casa (mas nem todos os museus-casa são casas históricas e singulares). Há uma diferença entre os museus-casa e as casas históricas ou singulares, uma diferença que reside no fato de que os primeiros são museus e, portanto, cumprem as funções necessárias (abertura pública, bens inventariados, acesso aos pesquisadores, etc.), enquanto que casas históricas e únicas não são necessariamente museus, mas edifícios privados que podem ou não ser visitados. Os primeiros são museus que preservam o caráter de uma casa, enquanto as últimas são apenas casas que contêm interiores históricos de valor extraordinário que os tornam suscetíveis de serem considerados museus][6] (Pérez, 2016b, pp. 47-48).

Desde 1934 e ao longo de mais de seis décadas, as casas históricas não foram diferenciadas dos museus-casa; foram, inclusive, nomeadas como subcategorias de museu-casa. Essa maneira de concebê-las tem mudado em alguns países, como fruto de pesquisas que têm estabelecido as diferenças, semelhanças e relações entre as duas categorias, nomeando-as de maneira particular, dependendo das condições específicas de cada país e localidade, sempre numa estreita relação com os museus-casa.

Na Espanha, Pérez Mateo (2016b) utiliza o termo 'casas singulares' para referir-se aos exemplos que se caracterizam por ser 'conjuntos patrimoniais de relevância', que contêm bens móveis formando 'uma unidade cultural', estabelecendo conexões com o entorno (jardim, espaço natural circundante ou a cidade onde estão localizadas), que tem a mesma relevância histórica e ambiental. Desta maneira, as casas singulares devem ser consideradas museus-casa (Pérez Mateo, 2016b, p. 52). Essa categorização não pode ser determinada principalmente pelo conteúdo do prédio (pintura, escultura, fotografia, mobiliário etc.), pois isto não permite a distinção da casa, já que não é o objeto que lhe dá significado como museu-casa, mas é o espaço, a unidade de exposição, a unidade doméstica, a unidade do quarto, a coleção, o ambiente que pode a singularizar (Pérez Mateo, 2016b).

No Brasil, Oliveira e Rocca (2018, p. 125) usam o conceito 'casa-manifesto' para descrever ". . . residências com propostas estéticas e espaciais inovadoras, portadoras de originalidade, inventividade e, não raro, transgressão arquitetônica", tornando-se o manifesto do arquiteto ou do morador, pois a casa se constitui num carimbo pessoal, em uma representação do que essa pessoa é e que, portanto, acaba se transformando em um monumento histórico que porta valores. Aqui, o conceito diferencia-se de um museu-casa, que é um prédio escolhido com posterioridade pela relevância histórica dos seus moradores ou pela importância de algum fato acontecido nele, mas não necessariamente ". . . por ser portador de valores artísticos inerentes à sua materialidade e espacialidade. . . " (Oliveira & Rocca, 2018, p. 127). O conceito de casa-manifesto surgiu na Europa a partir da publicação de distintos

[6] Tradução nossa.

manifestos[7] que criticavam a visão conservadora do estilo neoclássico e que chamavam à inovação e à transformação na arquitetura. Tem sido usado para nomear várias casas históricas construídas no mundo por diferentes arquitetos[8], para ser sua moradia ou a moradia de artistas, escritores, entre outras personalidades, e que, portanto, foram concebidas como obras de arte desde o começo.

As casas históricas são caracterizadas como estruturas com ". . . algum valor ou significado particular relativo à sua arquitetura. . ." (Moreira, 2006, p. 19). São geralmente ligadas a alguma personagem (habitante) de importância nacional, regional ou local, ou com algum fato da história do país ou de um local específico, sem que estejam necessariamente envolvidas com o trabalho museológico; e não têm, inclusive, que estar abertas ao público (Ponte, 2007). Assim, mesmo que as diferenças entre a casa histórica e o museu-casa se relacionem algumas vezes ao seu funcionamento, estas finalmente se reduzem ao plano conceitual, já que a potência de uma casa histórica, no primeiro momento, reside em ser uma expressão material da memória e de fatos históricos, de uma maneira de viver ou de um período artístico, cultural ou estético; e desta maneira pode-se constituir em patrimônio para um grupo amplo da sociedade. Só posteriormente, com o processo de musealização e o funcionamento como museu, o espaço poderia se tornar museu-casa. É importante tomar em conta essas diferenças, ainda que alguns pesquisadores continuem usando equivocadamente as categorias casa histórica e museu-casa como se fossem a mesma coisa em todas as situações, cometendo, assim, erros conceituais e teóricos.

Com o surgimento do turismo cultural, as casas históricas abertas à visitação pública eram avaliadas e aprovadas geralmente por viajantes do *Grand Tour* (Ramos, 2014, p. 78)[9]. Essas avaliações motivaram a criação de diferentes museus-casa baseados na necessidade de heroicizar uma personagem, impulsionar o nacionalismo e as identidades nacionais, regionais ou locais através de uma vida exemplar, tornando esses museus 'santuários laicos', que mediavam a sensibilidade, as emoções, as evocações e o sentimento pela vida da personagem ou das personagens que guardavam uma relação com o lugar.

Podem ser vistos vários exemplos ao redor do mundo. O primeiro museu-casa criado no Reino Unido foi a residência de Walter Scott, Abbotsford (n.d.), aberta ao público meses após sua morte, em 1833; nos Estados Unidos, a Washington's Headquarters State Historic Site (n.d.)[10]; na Itália, o Museo Poldi Pezzoli (n.d.), em Milão, foi criado em 1881; na Alemanha, o Goethe National Museum, em Weimar, aberto em 1885[11]; na Espanha, está o caso de Benigno de la Vega-Inclán, que criou três museus[12]. Não se pode esquecer tampouco que antes, em 23 de abril de 1875, Mariano Pérez Minguez, no 275º aniversário[13] de Dom Quixote, fez uma recriação do interior da Casa de Cervantes, em Valladolid (Pérez Mateo, 2016b).

Essa categoria de museu é atualmente uma das mais importantes e com maior potencial no mundo, devido

[7] O poeta, dramaturgo e político italiano (militante fascista a partir de 1919) Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944) publicou no jornal francês Le Figaro, em 20 de fevereiro de 1909, o "Manifesto del Futurismo" (Marinetti, 1909), um dos mais importantes referentes ao movimento Futurista (parte do Modernismo), onde se exalta o futuro e os mitos da sociedade moderna relacionados com as máquinas, a velocidade, a guerra, promovendo sua estética como parte da vanguarda histórica. Posteriormente, em 1914, foi publicado o manifesto "L'Architettura Futurista", do arquiteto italiano Antonio Sant'Elia (1888-1916). Ver Sant'Elia (n.d., 1914, 2013).

[8] Gaudi, com Casa Batlló (Barcelona, Espanha, 1904-1906); Hundertwasser, com Hundertwasserhaus (Viena, Áustria, 1983-1986); Le Corbusier, com Villa Savoye (Poissy, França, 1928-1929); Mies van der Rohe, com Farnsworth House (Plano, EEUU, 1945-1951), entre outras casas.

[9] Percurso turístico feito pela Europa por viajantes com poder aquisitivo antes do surgimento do turismo moderno, desde a metade do século XVII até o XIX (ver Ramos, 2014).

[10] Conhecido como Hasbrouck House (Newburgh, Nova York).

[11] Ver Klassik Stiftung Weimar (n.d.).

[12] II Marqués de la Vega-Inclán (Valladolid, 1858–Madrid, 1942). Ele criou três museus-casa, El Greco, em Toledo (1911), Larra, em Madrid (1921), e Cervantes, em Valladolid (1928).

[13] Ver Museo Casa Cervantes (n.d.).

ao seu poder de desenvolver relações estreitas com a sociedade por meio de narrativas construídas no lugar, as quais possibilitam despertar a sensibilidade entre os visitantes, valendo-se de três elementos: o cenário (a casa), a história (vida da personagem) e a representação e teatralização (o museu-casa, com mobiliário e/ou ambientação). Um ponto de reflexão é a tríade casa-museu-personagem, que se constitui em matriz de análise para o trabalho com o museu-casa. Essa é uma ferramenta de trabalho desenvolvida e aprofundada pela pesquisadora brasileira Rangel (2015). Esse modelo de análise permite abranger as reflexões sobre a casa para além dos aspectos materiais e construtivos, tendo em conta os aspectos simbólicos.

Mas, ainda que essa matriz seja uma ferramenta útil para a análise e a reflexão no primeiro momento, posteriormente é preciso ir além, para que o museu-casa possa desenvolver toda a sua potencialidade – que reside na possibilidade de estabelecer conexões mais amplas e complexas com outros cenários, histórias e representações, ultrapassando os limites do próprio museu, da personagem e da coleção (ou do mobiliário). O objetivo é que o museu não se torne uma prisão, o que ". . . nos coloca diante de multiplicidades; penso que um desafio contemporâneo para os museus-casa seria olhar para essas multiplicidades. . ." (Chagas, 2018), abrindo caminho para enxergar o museu-casa como um fato social e cultural. Nesse sentido, uma questão de muita importância é o trabalho transdisciplinar, que permite visualizar essa multiplicidade e buscar respostas.

DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DAS CATEGORIAS 'CASA HISTÓRICA' E 'MUSEU-CASA' E CONTRIBUIÇÕES AO CAMPO

No século XX, as discussões sobre casas históricas e museus-casa se qualificaram e se aprofundaram cada vez mais. O caminho para o desenvolvimento dos conceitos de casa histórica (como categoria patrimonial) e museu-casa (como uma categoria de museu) começou simultaneamente no ano de 1933, com a publicação do livro "Historic house museums", de Laurence Vail Coleman, então presidente[14] da American Association of Museums (AAM) (Coleman, 1933). Nesse texto, já no primeiro capítulo, o autor fala das origens dos museus-casa nos Estados Unidos, remetendo às casas históricas daquele país, e faz um breve percurso pela história e características de várias casas históricas, desde o século XVI até o XIX, explicando também como algumas dessas edificações estiveram destinadas a ser chamadas de históricas pela sua beleza, seu tipo e sua história acumulada (Coleman, 1933, p. 3). Nesses casos, a musealização serviu para protegê-las e conservá-las. Em seguida, Coleman (1933) apresenta um breve histórico dos museus-casa nos Estados Unidos, expõe algumas de suas caraterísticas, estabelece alguns métodos para o seu bom funcionamento e conservação e propõe ainda uma perspectiva para o seu futuro. Um ano depois, no artigo "As casas históricas e seu uso como museus"[15], publicado em 1934 na revista Mouseion, do Escritório Internacional de Museus (Office International des Musées – OIM), fala-se pela primeira vez de subcategorias dentro das categorias casa histórica e museu-casa, a partir das características das coleções contidas dentro de cada uma delas: casa de interesse biográfico, casa de interesse social e casa de interesse histórico local (Office International des Musées, 1934, p. 283).

O museólogo francês Rivière (1993), em seu livro "La Muséologie: cours de muséologie, textes et témoignages", publicado inicialmente em 1993, desenvolve uma divisão dos museus-casa baseada na arquitetura das casas históricas. Fala de duas subcategorias: a primeira são as casas históricas que incluem três tipos de propriedade – museus-palácios e castelos dos nobres; castelos com valor histórico (privados) e casas musealizadas de qualquer classe

[14] Coleman exerceu a Presidência da AAM entre 1927 e 1958.
[15] Cujo título original é "Les maisons historiques et leur utilisation comme musées" (1934).

social (públicas ou privadas); e casas históricas de interesse especial dedicadas a uma personalidade. A segunda subcategoria são as casas rurais, com os seus móveis *in situ* (Rivière, 1993, pp. 311-312).

Butcher-Younghans (1993) escreveu o livro "Historic house museums: a practical handbook for their care, preservation, and management", que faz uma abordagem da gestão dos museus-casa no contexto norte-americano, tratando temas como a missão, a organização, as coleções, seu cuidado, a preservação da casa histórica para o futuro e o papel dos voluntários. Ela estabelece quatro subcategorias de museu-casa: documental, representativo, estético e aquele que mistura as três categorias de museu-casa (Butcher-Younghans, 1993, pp. 184-186).

Entre os dias 20 e 22 de novembro de 1997, o evento "Actas of the Internacional Conferência", "Abitare la storia: le dimore storiche-museo: restauro, sicurezza, didattica, comunicazione" (Habitar a História: as casas museu-histórico: restauração, segurança, ensino, comunicação) (Leoncini & Simonetti, 1998), em Genova, Itália, que aconteceu nos museus-palácio, no palácio real e no palácio Spinola[16], pela primeira vez discutiu de maneira coletiva o tema do museu-casa, sendo que:

> The objective of the conference was to consider the historic house museum in all of its aspects: from museology to organization, from conservation to security, from didactic activity to communication systemso [O objetivo da conferência foi considerar o museu-casa em todos os seus aspectos: da museologia à organização, da conservação à segurança, da atividade didática aos sistemas de comunicação][17] (Pinna, 1997, p. 1).

Pinna (1997) explica como essa conferência gerou um documento com a proposta da criação do novo Comitê Internacional para museus-casa, que foi aprovado pelo Conselho Internacional de Museus (ICOM) Itália e apresentado ao conselho executivo do ICOM em dezembro de 1997. Em outubro de 1998, durante a 18ª Conferência Geral do ICOM, em Melbourne, Austrália, foi ratificada a criação do comitê. No dia 12 de outubro, ainda em Melbourne, o comitê realizou sua primeira reunião, durante a qual foram escolhidos os nomes '*Historic House Museums / Demeures historiques-musées / Residencias Históricas-Museo*' e a abreviatura 'DEMHIST'[18], passando a constituir-se como o comitê internacional do ICOM para os museus de casas históricas – o qual, segundo a sua página na *web*, 'se concentra na conservação e gestão dos museus-casa'[19]. A criação desse comitê do ICOM foi um divisor de águas em estudos e pesquisas sobre os museus-casa no mundo. Atualmente, é uma referência obrigatória para quem pesquisa sobre museus-casa e casas históricas. Assim, a discussão sobre as conexões e diferenças entre as categorias casa histórica e museu-casa dentro do campo da Museologia é posicionada e aprofundada no âmbito internacional, impulsionando a discussão nas entidades ligadas à Museologia e ao Patrimônio. A cada ano, desde 2000, o DEMHIST aborda em suas conferências um tema diferente com relação aos museus de casas históricas[20].

Segundo Pérez Mateo (2016b, pp. 186-187), em 1997, Rosanna Pavoni e Ornella Selvafolta apresentaram as seguintes sete subcategorias de museus-casa depois do encontro do ICOM na Itália, onde foi proposta a criação do DEMHIST: palácios reais; casas de personagens relevantes; casas de artistas; casas de estilos ou períodos; casas de colecionadores; casas de família; e casas com uma identidade social e cultural específica.

O processo de trabalho sobre a classificação de museus-casa do DEMHIST levou o comitê a apresentar o projeto proposto em São Petersburgo, em 1999, para classificar os vários tipos de museus-casa que estão

[16] Ver Leoncini e Simonetti (1998).
[17] Tradução nossa.
[18] DEMHIST é o acrônimo do termo francês '*Demeures Historiques*'.
[19] Ver International Council of Museums Brasil (n.d.).
[20] Ver M DEMHIST (n.d.).

atualmente abertos ao público (Pavoni, 2008). Esse processo foi um projeto que abrangeu museus-casa ao redor do mundo; na primeira fase, elaborou-se uma 'descrição da identidade do museu' por meio de critérios de restauração, integração, desenvolvimento de exposições e adoção de roteiros educativos. Cerca de 150 museus-casa preencheram o formulário em vários países no ano 2000 (Pavoni, 2008)[21]. Com essa informação, formulou-se uma proposta com seis subcategorias de museu-casa, processo que durou até 2007, ano em que o DEMHIST estabeleceu uma classificação de museus-casa, ratificada na Conferência Geral de Museus de Viena[22].

Seus membros estabeleceram, então, nove subcategorias de museus-casa, baseadas nas propostas elaboradas por Pavoni e Selvafolta em 1997 (citadas em Pérez, 2016b, pp. 186-187): casas de homens ilustres (personalidades) (PersH); casas de colecionadores (ou casas onde as coleções são exibidas agora) (CollH); casas de beleza (BeauH); casas dedicadas a eventos históricos (HistH); casas da sociedade local (casas) (SociH); nobres habitações (casas ancestrais) (AnceH); palácios reais (com ou sem essa função, abertos ao público) (RpowH); casas do clero (ClerH); casas de natureza etno-antropológica (casas humildes) (HumbH) (Pavoni, 2008, p. 5).

Young (2007), no 6º Encontro Anual do DEMHIST, estabeleceu outras subcategorias de museus-casa, a partir do estudo de cerca de 600 museus no Reino Unido, nos Estados Unidos e na Austrália: museu-casa de herói – alguém importante morou no local (ou, às vezes, simplesmente passou por lá); museu-casa de coleção – uma coleção de móveis intrínsecos à casa ou uma coleção formada pelos habitantes que vale a pena conservar em sua localização original; museu-casa de *design* – forma, tecido, decoração, técnica ou inovação especialmente importante (pode ser estético ou técnico); museu-casa por evento histórico ou processo – algo historicamente significativo aconteceu no local, uma vez ou regularmente (pode ser particular ou genérico); museu-casa de sentimento – sentimento espiritual ou comunal positivo para o local, geralmente com foco na antiguidade inespecífica (contrastada com a história); museu-casa de campo – produto do desenvolvimento multigeracional da casa, mobiliário, coleções e jardins (Young, 2007, pp. 62-63).

Consideramos, ainda, a proposta de Ponte (2007), que desenvolve em sua dissertação, publicada em 2007, uma reflexão sobre os museus-casa em Portugal[23] – e faz também um percurso pelas propostas de classificação de museus-casa de diferentes autores. Baseado em pesquisa particular dentro do seu país, propõe novas subcategorias: 1) casa-museu original; 2) casa-museu reconstituída; 3) casa-museu estética/coleção; e 4) casa-museu de época, '*Period Rooms*' (Ponte, 2007, pp. 125-127). Além disso, faz uma análise sobre o museu-casa a partir das subcategorias construídas pelo DEMHIST e com base em diferentes pesquisadores em um artigo publicado em 2019 (Ponte, 2019). Igualmente relevante é a contribuição das dissertações das seguintes pesquisadoras portuguesas ou residentes em Portugal: Martins (1996) – "Casas-museu em Portugal: modelos de organização e conceito"; Stoffel (2019) – "Emoção e razão nas casas-museu"; Moreira (2006) – "Da casa ao museu: adaptações arquitetônicas das casas-museu em Portugal"; e Mayer (2016) – "Casa-Museu Medeiros e Almeida: o projeto de um homem de coleção privada a acervo público"; e também os aportes de Monge (2010 [2006]), no "I Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas", assim como

[21] Ainda em 2001, o tema dos museus-casa foi novamente impulsionado, quando a United Nations Educational e Scientific and Cultural Organization (UNESCO) publicou um número da revista Museum International: Historic House Museums dedicado aos museus de casas históricas, com artigos de pesquisadores relevantes de museus-casa (ver UNESCO, 2001).

[22] Ver intervenção de Rosanna Pavoni, Museum and Art Consultant, School of Cultural Heritage Sciences, Insubria University at Como and University of Pisa; de Hetty Berens, diretor do Netherlands Institute of Architecture; e de Julius Bryant, Keeper of Word & Image at the Victoria & Albert Museum, Londres (ver Conferência Internacional ICOM-DEMHIST, 2008).

[23] Esta dissertação é uma referência constante nos trabalhos encontrados no Brasil.

o trabalho de Elsa Rodrigues, presidenta do DEMHIST até junho de 2020[24].

Cid Moragas (2008), pesquisador catalão, finalizou sua tese sobre o tema dos museu-casa propondo duas subcategorias: museus-casa de artistas e museus-casa memoriais, baseando a sua classificação no museu-casa dedicado a uma personalidade. Segundo Pérez Mateo (2016b, p. 25), falando da produção científica sobre museus-casa, "Cid Moragas foi o primeiro a dedicar sua atenção a essa tipologia" na Espanha, foi ele que "organizou em 1996 com Benoit de Tapol e Valerie Bergeron um curso monográfico sobre museus-casa na Universidade das Ilhas Baleares". Além disso, o pesquisador tem vários textos sobre o tema, produzidos desde os anos 90 do século XX até hoje (Cid Moragas, 1996, 2008-2009, 2016; Cid Moragas & Sala, 2012). Ainda na Espanha, a pesquisadora Pérez Mateo (2016b) desenvolve uma análise focalizada nos museus-casa de seu país. Em sua tese de doutorado, finalizada em 2016, a autora propõe para a Espanha as seguintes subcategorias de museus-casa: museus-casa de personalidade, de território e de período histórico (ou estilo cultural).

> Las categorías de casas museo planteadas por DEMHIST en Viena (2007) son, a nuestro juicio, excesivas y generan una serie de problemas derivados del hecho de que una casa museo puede pertenecer a dos o más categorías, aumentando de esta manera su indefinición conceptual. Por lo tanto, planteamos una nueva categorización que reduzca a tres las tipologías de casas museo: de personalidad, de territorio y de período histórico o estilo cultural. Las casas museo poseen un potencial narrativo por el espacio y los objetos, puesto que permiten al público reconocer aspectos de su vida diaria, apelan a su experiencia común, son lugares familiares. Al público se le cuenta una historia como producto de una cultura y de una sociedad concreta. En las casas museo de personalidad el público observa las características de la vida privada del personaje, desarrollada en unos espacios domésticos determinados. En las casas museo del territorio, el público contempla modos de vida en su mayor parte desaparecidos, propios de la sociedad preindustrial, la de sus antepasados, que genera unos objetos concretos (los propios del lugar donde se ubica), y una arquitectura tradicional. Y en las casas museo de período histórico el público conoce un momento histórico o un estilo cultural explicado a través de un personaje y de unos objetos que ilustran dicho período. El poder de la historia hace que se consideren casas museo únicamente por personajes que estaban vinculados al lugar, son la única —reliquia! que queda. Esto puede justificar la existencia de casas museo sin relación con el propietario o con los objetos que contiene.
>
> [As categorias de museus da casa levantadas pelo DEMHIST em Viena (2007) são, em nossa opinião, excessivas e geram uma série de problemas decorrentes do fato de que um museu-casa pode pertencer a duas ou mais categorias, aumentando assim a sua imprecisão conceitual. Portanto, propomos uma nova categorização que reduza para três as tipologias de museu-casa: personalidade, território e período histórico ou estilo cultural. Os museus-casa têm um potencial narrativo para o espaço e para os objetos, pois permitem ao público reconhecer aspectos da sua vida cotidiana, apelar à sua experiência comum, são lugares familiares. Para o público é contada uma história como um produto de uma cultura e uma sociedade específica. Nos museus-casa de personalidade, o público observa as características da vida privada do personagem, desenvolvidas em determinados espaços domésticos. Nos museus-casa de território, o público contempla estilos de vida em sua maior parte desaparecidas, típicos da sociedade pré-industrial, dos seus antepassados, o que gera objetos concretos (caraterísticos do lugar onde ele está localizado), e uma arquitetura tradicional. E nos museus-casa de período histórico, o público conhece um momento histórico ou um estilo cultural explicado através de uma personagem e objetos que ilustram esse período. O poder da história significa que os museus-casa são considerados apenas por personagens ligados ao local, são a única 'relíquia' que permanece. Isso pode justificar a existência de museus-casa sem relação com o proprietário ou com os objetos que ele contém][25] (Pérez, 2016b, p. 222).

A autora conta com vários trabalhos sobre o tema (Pérez Mateo, 2010, 2012, 2014, 2016a, 2016b, 2018, 2019), nos quais vem desenvolvendo análises de muita relevância para esta categoria de museu dentro do campo da Museologia. Ela abre um novo caminho na pesquisa sobre museus-casa, aportando principalmente o critério – em contraposição ao DEMHIST – de que cada país tem as suas próprias particularidades e, portanto, deve-se desenvolver uma categorização específica para cada caso,

[24] A partir de junho de 2020, a presidência interina do DEMHIST foi assumida pela holandesa Yvonne Ploum.
[25] Tradução nossa.

de tal modo que essas subcategorias de museus-casa respondam às necessidades dos pesquisadores em cada lugar; assim, o assunto deixa de ser monolítico e estático para se tornar vivo e dinâmico.

MUSEUS-CASA NA AMÉRICA LATINA

No caso brasileiro, destacam-se os trabalhos sobre casas históricas e museus-casa dos pesquisadores: A. Carvalho (2013, 2019); Do Valle (2016); Rangel (2015, 2018); Rangel e Almeida (2017); Britto (2016, 2018); Francisco (2014); Afonso e Serres (2014, 2016); K. Carvalho (2018); Oliveira e Rocca (2018); Cabral (n.d., 2001, 2013); Horta (1997); Chagas (1996, 2010, 2013, 2018); Chagas e Francisco (2017); Afonso (2015); Scarpeline (2009, 2012); Puig (2011, 2018); Soares e Scheiner (2009); e Scheiner (2018).

No entanto, este caminho começou a ser trilhado em 1996, quando a Fundação Casa de Rui Barbosa começou a desenvolver e a promover distintos eventos em torno dos museus-casa: seminários sobre museus-casa, tendo realizado quatro desses eventos[26]; quatro encontros luso-brasileiros de museus-casa[27]; o "I Encontro Regional da América Latina e Caribe Luso-Brasileiro de Museus"[28]; os encontros brasileiros de museus-casa[29]; os colóquios intitulados "A Casa Senhorial: anatomia dos interiores"[30]; a série "Casas brasileiras e interiores"[31] e adicionalmente o fórum "Encontros de Jardins Históricos"[32]. Os eventos, realizados principalmente na cidade do Rio de Janeiro, impulsionaram e qualificaram as discussões entre os especialistas no tema. Por outro lado, na cidade de São Paulo, vêm se desenvolvendo, desde 2007, o "Encontro Brasileiro de Palácios, Museus-Casas e Casas Históricas", organizado pela Curadoria do Acervo Artístico-Cultural dos Palácios do Governo do Estado de São Paulo[33]; e o "Encontro de Museus-Casa Literários da Casa Guilherme de Almeida"[34]. Tanto a Casa de Rui Barbosa como o Acervo e a Casa Guilherme de Almeida têm sido fundamentais para a pesquisa sobre esta categoria de museu, ao propiciar espaços de estudo, reflexão e encontro, troca entre pesquisadores, publicação de textos e visibilização dos museus-casa, dentro de uma agenda acadêmica permanente.

Entre 1988 e 1992, Marilena Chauí, professora de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), em sua gestão como Secretária Municipal de Cultura e Esportes de São Paulo, desenvolveu o projeto "Cidadania Cultural", que, entre outras atividades, recuperou onze casas históricas da cidade a partir de propostas de novos usos, valorizando as culturas africanas e indígenas. O projeto possibilitou a dinamização do entorno (Ferreira, 2006) e a recuperação da memória social do cotidiano (Chauí, 1991). Outro trabalho de relevância, feito pela pesquisadora Carvalho (2013), da curadoria do acervo artístico-cultural dos palácios do governo do estado de São Paulo, é o livro "Museus-casas históricas no Brasil", no qual faz um levantamento de mais de trezentas unidades que poderiam se encaixar na categoria de museus-casa.

Merece, ainda, destaque a lista de classificação desenvolvida por Pavoni (2010), que inclui dezoito

[26] Nestes primeiros eventos, foi relevante o papel de Magaly Cabral na organização no seu cargo de funcionária da Casa Rui Barbosa. Ver II Seminário sobre Museus-Casas (1996).
[27] Na organização destes encontros e das suas memórias, tiveram um papel importante as pesquisadoras Ana Pessoa e Aparecida Rangel, que fazem parte da equipe de trabalho da Casa Rui Barbosa. Ver I Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas (2010); II Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas (2010); III Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas (2014).
[28] Os temas deste encontro foram: "Espaço, objeto e museografia". O evento foi feito em parceria com a Fundação Eva Klabin.
[29] Ver Casa Rui Barbosa (n.d.).
[30] Ver Repositório Rui Barbosa de Informações Culturais (n.d.).
[31] Uma 'série dedicada à divulgação de estudos, pesquisas, fontes textuais e visuais sobre interiores de casas brasileiras, sua divisão espacial, decoração e representação'. Ver Casa Rui Barbosa (n.d.).
[32] Ver Casa Rui Barbosa (n.d.).
[33] Ver Acervo Artístico Cultural dos Palácios do Governo do Estado de São Paulo (n.d.).
[34] Ver IV Encontro de Museus-Casas Literários: Museu e (in)visibilidade (2019).

unidades de museus-casa do Brasil, a partir das subcategorias criadas pelo DEMHIST. Finalmente, a pesquisadora Afonso (2015, p. 37), do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural (PPGMSPC) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), no estado do Rio Grande do Sul, desenvolve, na sua dissertação, defendida em 2015, ". . . com intuito de clarificar as categorias e subcategorias de Museus, relativos aos Museus Históricos e às Casas-Museus. . .", um fluxograma que está entre um dos primeiros intentos no Brasil de desenvolver uma categorização própria, que abranja a maior quantidade possível de museus-casa no país (Afonso, 2015).

Na Colômbia, o desenvolvimento de trabalhos sobre as categorias casa histórica e museu-casa tem sido posterior ao do Brasil, mas já se produziram vários textos que começaram a abrir o caminho para aprofundar análises e reflexões sobre o tema no campo da Museologia. O primeiro é o livro "La Casa del Marqués de San Jorge", do Fondo de Promoción de la Cultura (1993). Zambrano (1998) publicou o artigo "Usos y transformaciones de la Quinta de Bolívar". Castro (2012) tratou disso em sua dissertação sobre o Museu-Casa da Independência; em 2013, em uma comunicação sobre o Museu-Casa Quinta de Bolívar (Castro, 2013), e também em um texto sobre o Museu da Independência, com Sánchez (Castro & Sánchez, 2014). R. Hernández (2015) publicou o livro "La Casa de la Esquina Mayor: Casa de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá". A arquiteta C. Hernández (2016) publicou o texto "La Casa, el Salto y la Vida: El Tequendama, una historia actual digna de entender Bogotá - Colombia". Dapena (2018) escreveu o artigo "Un museo casa para la memoria viva". No mesmo ano, Gómez e León (2018) produziram um texto para o catálogo da exposição "El museo en el museo: Un lugar entre el XIX y XX", no Museu Nacional da Colômbia. Finalmente, Rodríguez (2018) escreveu sua dissertação, intitulada "Memoria y dispositivos museales: Estudio de caso Museo Casa de la Memoria de Medellín".

Dentro deste percurso, um fato de relevância foi a realização da Conferência Internacional ICOM–DEMHIST (2008), em Bogotá D. C., tendo como tema "Casas Museo como un puente entre el individuo y la comunidad". Participaram representantes da Colômbia, dos Estados Unidos, da Guatemala, da Itália, do México e do Peru. Foram apresentadas por Rosanna Pavoni as subcategorias de museus-casa pelo DEMHIST. Este evento ajudou a visibilização e o posicionamento deste tema no país.

Em 2016, o Museu Nacional da Colômbia dedicou integralmente o número 53 do seu Boletín El Itinerante ao tema dos museus-casa (ver Pinzón Méndez, 2016). Nele, foram publicadas duas entrevistas que colocaram importantes reflexões e análises sobre esta categoria de museu: a primeira, de Elvira Pinzón Méndez, diretora do Casa Museu Quinta de Bolívar e do Museu da Independência Casa do Floreiro; e a segunda, de Camilo Andrés Sánchez Arango, assessor de museologia do Museu Nacional da Colômbia (ver Sánchez Arango, 2016). Entre 13 de abril e 24 de junho de 2018, realizou-se, nesse museu, uma exposição temporária intitulada "El museo en el museo: Un lugar entre el XIX y XX" (Gómez & León, 2018), que falou da história de um importante museu-casa que existiu na Colômbia entre 1980 e 2011: o Museu do século XIX, instituição que fechou porque o Fundo Cultural Cafeteiro, entidade que o administrava, vendeu o prédio. Atualmente, funciona nesse lugar o escritório do Ministério do Interior e Justiça. A exposição evidenciou que, mesmo o museu-casa não existindo mais e ainda que sua coleção se encontre em caixas há quase nove anos na reserva do Museu Nacional, existe um grupo de pesquisadores que tem preocupação por este tema.

É importante destacar diferentes pesquisadores de outros países, como Argentina, México, Peru e Uruguai. Mónica Risnicoff de Gorgas[35] é pesquisadora argentina e foi,

[35] Citada no Brasil geralmente como Mónica Gorgas.

até 2017, diretora do Museo Nacional Estancia Jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers. No México, destacam-se Maria de Lourdes Monges Santos, que foi diretora do Museo Universitario del Chopo (1994-2000) e dirige atualmente as três Casas Museo de Antonio Haghenbeck e da Fundación Lama, I.A.P. (desde 2007) – e que tem tido um papel de relevância no DEMHIST, sendo a coordenadora da Mesa Mexicana de Trabalho do DEMHIST desde 2008[36], e no ICOM, presidiu o Comitê Nacional Mexicano, de 2012 a 2015, integrando, desde 2015, o seu conselho executivo –; Hilda Trujillo Soto, diretora dos Museus Frida Kahlo e Diego Rivera – Anahuacalli; e Alejandra Moreno Toscano, professora e pesquisadora do Colegio de México, da Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México e do Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana e diretora de pesquisa do Instituto Nacional de Antropología e Historia. O peruano Luis Repetto Málaga, recentemente falecido, desenvolveu importante trabalho no Instituto Riva-Agüero da Pontificia Universidad Católica del Perú e também no ICOM Peru, cujo comitê nacional presidiu de 2010 a 2016[37]. No Uruguai, destaca-se Alejandro Giménez Rodríguez, que trabalhou no Museo Histórico Nacional, foi diretor do Museo Juan Zorrilla de San Martín e coordenador de Museus da Dirección Nacional de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura. Desde 1998, é assessor do Museo de la Casa de Gobierno de Presidencia de la República.

CONSIDERAÇÕES

O estudo sobre as categorias casa histórica e museu-casa tem percorrido até hoje um longo caminho para conseguir se visibilizar e se posicionar no campo da Museologia e no mundo dos museus. Este percurso evidencia que quando se abordam os debates sobre esses lugares de memória, tão ligados às emoções e às evocações, é necessário possuir um olhar interdisciplinar que permita potencializá-los e, assim, poder enxergar e abranger a sua multiplicidade e as suas conexões com outras casas, outras coleções e outras personagens, representadas tanto no patrimônio material quanto no imaterial das casas e dos museus. Os estudos interdisciplinares podem ainda possibilitar a vinculação da comunidade de dentro e do entorno da casa ou do museu aos processos patrimoniais ou museológicos.

Por ser uma expressão material da Memória e da História, cuja potência reside na possiblidade de transmitir de geração em geração um conhecimento que outro tipo de museus ou bens patrimoniais não pode transmitir, como os modos de vida ou interiores de uma determinada época, as diferentes interpretações tanto da casa como do que se encontra dentro dela, essas categorias têm se tornado cada vez mais relevantes no campo da Museologia e do Patrimônio na contemporaneidade, o que faz de suma importância que as diferenças entre uma e outra sejam estabelecidas para a sua melhor compreensão. Casa histórica e museu-casa são construções históricas, criadas com uma intencionalidade, que podem contribuir para a geração de conhecimento, por serem fontes muito importantes para a compreensão das sociedades que as criou, recriou ou destruiu.

As casas históricas por si mesmas são casas excepcionais, produto das suas características arquitetônicas, da sua ligação com fatos históricos ou da sua conexão com a vida ou morte de algum personagem de relevância, cujos interiores podem estar ou não conservados, podem ser visitáveis ou não, o que faz com que não esteja incorporada no seu dia a dia a função de museu. Já o museu-casa é uma casa musealizada, que precisa de um trabalho posterior ao da casa histórica, começando pela

[36] Ano em que organizou a Conferência Internacional ICOM – DEMHIST, na cidade do México, intitulada "O legado dos museus-casa", promotor do diálogo entre gerações, tendo organizado até este momento seis versões dos Encontros de Museus-Casa em diferentes cidades do México.

[37] No momento do seu falecimento, Repetto era o vice-presidente do Comité Nacional do ICOM Peru e da Aliança Regional da América Latina e do Caribe-ICOM-LAC. Além disso, trabalhou com o Comité Internacional de Museus e Coleções Universitárias-ICOM-UMAC.

musealização da peça mais importante do seu acervo: a própria casa. Musealizar a casa é potencializar a casa histórica, para visibilizar e socializar seus valores, tornando o lugar público, o que muda totalmente a conotação do prédio para a sociedade.

Em princípio, essas diferenças estão ligadas ao seu funcionamento, mas, no final, expressam características intrínsecas do bem, que podem determinar o caminho que os pesquisadores e os responsáveis pelas casas históricas e pelos museus-casa devem seguir para a compreensão dos seus valores, sua significação e sua complexidade na sociedade. Falar sem distinção das duas categorias pode levar os estudiosos e encarregados dos imóveis a cometerem erros conceituais e teóricos, impedindo um maior grau de compreensão, podendo-se expressar no surgimento de barreiras e dificuldades para a valorização, otimização, gestão dos bens e relacionamento com a comunidade de dentro e de fora da casa.

Os avanços em relação à conceituação de casas históricas e museus-casa desenvolvidos por diferentes pesquisadores, primeiro na Europa e depois na América Latina, em alguns casos, têm entrado em contradição com as diretrizes do DEMHIST/ICOM no que tange às categorias construídas por este comitê, particularmente no que diz respeito à rigidez das subcategorias. Isto evidencia a necessidade de aprofundar os estudos sobre o tema e refletir sobre o desenvolvimento de propostas de categorizações e subcategorizações que respondam às necessidades e realidades de cada país e território, contribuindo, desta maneira, para o enriquecimento dos estudos da Museologia e do Patrimônio. Tais análises poderiam também subverter as relações de poder e domínio baseadas num olhar eurocêntrico, característico desses campos do conhecimento, que não toma muito em conta as realidades da Ásia, América Latina, África e Oceania.

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa recebeu financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), com bolsa pelo Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG).

REFERÊNCIAS

II Seminário sobre Museus-Casas. (1996). *Anais do Segundo Seminário sobre Museus-Casas*, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro.http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=BibObPub&pasta=Anais%20do%20II%20Seminario%20sobre%20Museus%20Casas:%20Comunicacao%20e%20Educacao&pesq&pagfis=3147

I Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas. (2010). *Trabalhos apresentados no I Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas*, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro. https://www.gov.br/turismo/pt-br/entidades-vinculadas/casa-de-rui-barbosa/atuacao/museu-e-jardim/pdfs/fcrb_anais_i_encontro_luso_-_brasileiro_de_museus_casas.pdf

II Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas. (2010). *Trabalhos apresentados no II Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas*, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro. https://www.gov.br/turismo/pt-br/entidades-vinculadas/casa-de-rui-barbosa/atuacao/museu-e-jardim/pdfs/fcrb_anais_ii_encontro_luso_-_brasileiro_de_museus_casas.pdf

III Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas. (2014). *Trabalhos apresentados no III Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas: espaço, memória e representação*, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro. http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/arquivos/file/anais_do_III_Encontro_Luso_Brasileiro_de_Museus_Casas.pdf

IV Encontro de Museus-Casas Literários: Museu e (in)visibilidade. (2019, julho 6). http://www.casaguilhermedealmeida.org.br/programacao/ver-programacao.php?idprogramacao=1001&iddata=4026#

Abbotsford. (n.d.). https://www.scottsabbotsford.com/

Acervo Artístico Cultural dos Palácios do Governo do Estado de São Paulo. (n.d.). http://www.acervo.sp.gov.br/publicacoes.html

Afonso, M. M., & Serres, J. C. P. (2014). Casa-Museu, museu-casa ou casa histórica? Uma controversa tipologia museal. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. https://www.eumed.net/rev/cccss/30/casa-museu.html

Afonso, M. M., & Serres, J. C. P. (2016). Casa-museu, museu-casa, casa histórica: um lugar de memórias. *Vox Musei Arte Patrimônio, 1*(1), 40-47.

Afonso, M. M. (2015). *Uma abordagem brasileira sobre a temática das casas-museu: classificação e conservação* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas].

Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio* (1 ed.). Fondo de Cultura Económica.

Britto, C. C. (2016). *Gramática expositiva das coisas: A poética alquímica dos museus-casa de Cora Coralina e Maria Bonita* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador].

Britto, C. C. (2018). *Gramática expositiva das coisas: A poética alquímica dos museus-casa de Cora Coralina e Maria Bonita* (1 ed.). Editora da Universidade Federal da Bahia.

Butcher-Younghans, S. (1993). *Historic house museums: A practical handbook for their care, preservation, and management* (1 ed.). Oxford University Press.

Cabral, M. (n.d.). *Educação em museus casas históricas*. https://www.yumpu.com/pt/document/view/48825949/educacao-em-museus-casas-historicas-fundacao-casa-de-rui-

Cabral, M. (2001). Exhibiting and communicating history and society in historic house museums. *Museum International: Historic House Museums*, *53*(2), 41-46.

Cabral, M. (2013). Las casas museo de los libertadores: Héroes históricos y patrióticos. Cambió la vida por la historia. *Actas de los Congresos Sobre Casas Museo (2006, 2007, 2008)*, Madrid. https://sede.educacion.gob.es/publiventa/descarga.action?f_codigo_agc=14553C

Carvalho, A. (Org.). (2013). *Museus-Casas Históricas no Brasil* (1 ed.). Curadoria do Acervo Artístico-Cultural dos Palácios do Governo do Estado de São Paulo.

Carvalho, A. (2019). A Casa e a rua. In *10 anos de reflexão sobre Casas-Museu em Portugal* (Coleção: Patrimônio a Norte, No. 1, pp. 45-50). Comité Internacional do ICOM.

Carvalho, K. M. (2018). *Da casa ao museu-casa: Heranças do imigrante italiano no Brasil* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo].

Casa Rui Barbosa. (n.d.). [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/user/canalfcrb/videos

Castro, D. (2012). *El Museo del 20 de julio de 1810: Entre la memoria literal y la memoria ejemplar (1960-2000)* [Dissertação de mestrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá].

Castro, D. (2013). La Baticueva de Supermán: El museo cotidiano del héroe en reposo y los mortales en acción. *Congresos Sobre Casas Museo (2006, 2007, 2008)*, Madrid. https://sede.educacion.gob.es/publiventa/descarga.action?f_codigo_agc=14553C

Castro, D., & Sánchez, C. (2014). *Un museo para la independencia colombiana: Entre la memoria literal, la memoria ejemplar y el ejercicio de ciudadanía* (1 ed.). Museo de la Independencia Casa del Florero.

Cid Moragas, D. (1996). La casa museu a memoria de l'individu: Algunes consideracions sobre aquesta tipologia. *L´Arc*, *2*, 57-59.

Cid Moragas, D. (2008). *Cases-Museu, intimitats revelades* [Tese de doutorado, Universitat de Barcelona, Barcelona, Catalunya, España].

Cid Moragas, D. (2008-2009). Intimitats revelades. *Mnemòsine: Revista Catalana de Museologia, 5*, 35-46.

Cid Moragas, D., & Sala, T. M. (2012). *Las casas de la vida: Relatos habitados de la modernidad* (1 ed.). Ariel.

Cid Moragas, D. (2016). Casas de artista, casas-museo: Historias marginales y simuladas de lo doméstico. In *La recuperació d'interiors històrics* (pp. 23-28). Museu del Disseny de Barcelona.

Certeau, M., Giard, L., & Mayol, P. (1999). *La invención de lo cotidiano 2: Habitar, cocinar* (1 ed.). Universidad Iberoamericana.

Chagas, M. (1996 agosto). O museu-casa como problema: Comunicação e educação em processo. *Anais do Segundo Seminário sobre Museus-Casas*, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro.http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=BibObPub&pasta=Anais%20do%20II%20Seminario%20sobre%20Museus%20Casas:%20Comunicacao%20e%20Educacao&pesq&pagfis=3147

Chagas, M. (2002). Memória e Poder: Dois Movimentos. *Cadernos de Sociomuseologia*, *19*(19), 43-81.

Chagas, M. (2010). A poética das casas museus de heróis populares. *Revista Mosaico, 2*(4), 4-12.

Chagas, M. (2013, agosto). Lugares de reflexão: Museus como conetores de culturas, tempos, pessoas e grupos sociais. *Anais da Conferência Internacional do ICOM/DEMHIST*, São Paulo. http://www.acervo.sp.gov.br/publicacoes/ArteFinal_Anais_ICOMDemhist2013.pdf

Chagas, M., & Francisco, D. (2017). La Casa da Flor, experimento, poesía y memoria: Una mirada museística. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas, 12*(2), 49-58. https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae12-2.lcdf

Chagas, M. (2018, agosto 13). Palestra Magna: Museus Casa: edifício, coleção e personagens – (re)leituras [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=aniNSuaTh28&t=942s

Chauí, M. (1991). A teoria na prática e outras. Conversa entre a filósofa Marilena Chauí, secretária municipal da Cultura de Erundina, e o escritor Fernando Morais, secretário estadual da Cultura de Quércia. *Revista Teoria e Debate, 13*. https://teoriaedebate.org.br/1991/02/14/a-teoria-na-pratica-e-outras/

Coleman, L. V. (1933). *Historic house museums* (1 ed.). American Association of Museums.

Conferência Internacional ICOM-DEMHIST. (2008, novembro 21-24). Bogotá. https://www.icom-ce.org/recursos/File/Temporales/Actuales/IX%20Conferencia%20Internacional%20de%20Casas%20Museo%20DEMHIST%202008/PROGRAMA%20DEMHIST%202008%20VERSION%20OFICIAL.pdf

DaMatta, R. (1986). *O que faz o brasil, Brasil?* Rocco.

Dapena, I. (2018). Un museo casa para la memoria viva. *ILLAPA Mana Tukukuq Revista del Instituto de Investigaciones Museológicas y Artísticas de la Universidad Ricardo Palma, 15*(15), 65-77.

Doctors, M. (2006, agosto). Casa museu como projeto de diversidade. *I Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas, Trabalhos apresentados*, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro.

Do Valle, A. L. R. (2016). *Literatura e museu: Estudos dos museus literários Casa Guilherme de Almeida (SP) e Museu Casa Guimarães Rosa (MG)* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo].

Ferreira, L. A. (2006). *Políticas públicas para a cultura na cidade de São Paulo: A Secretaria Municipal de Cultura – teoria e prática* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo].

Fondo de Promoción de la Cultura. (1993). *La Casa del Marqués de San Jorge* (1 ed.). Fondo de Promoción de la Cultura, Banco Popular.

Francisco, D. M. (2014). *Casa da Flor: experimento, poesia e memória (um olhar museológico)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro].

Gómez, A., & León, S. (2018). El museo del siglo XIX: una casa para un museo y un museo para una época. *El museo en el museo: Un lugar entre el XIX y XX* [Catálogo de Exposición]. https://www.academia.edu/37059081/EL_MUSEO_DEL_SIGLO_XIX_UNA_CASA_PARA_UN_MUSEO_Y_UN_MUSEO_PARA_UNA_%C3%89POCA

Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva* (1 ed.). Editora Revistas dos Tribunais Ltda.

Hernández, C. (2016). La Casa, el Salto y la Vida: El Tequendama, una historia actual digna de entender Bogotá - Colombia. In W. P. Arciniegas (Coord.), *Tradición e contemporaneidad* (Colección Hábitat e Patrimonio, pp. 145-154). Universidad de la Salle.

Hernández, R. (2015). *La Casa de la Esquina Mayor: Casa de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá* (1 ed.). Alcaldía Mayor de Bogotá.

Horta, M. (1997, agosto). Comunicação apresentada. *I Seminário sobre Museus-Casas, Anais*, Ministério de Cultura, Rio de Janeiro. http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=BibObPub&pasta=Anais%20do%20II%20Seminario%20sobre%20Museus%20Casas:%20Comunicacao%20e%20Educacao&pesq

International Council of Museums Brasil. (n.d.). https://www.icom.org.br/

Klassik Stiftung Weimar. (n.d.). https://www.klassik-stiftung.de

Leoncini, L., & Simonetti, F. (Comps.). (1998). *Abitare la storia: le dimore storiche-museo: restauro, sicurezza, didattica, comunicazione: atti del convegno*. U. Allemandi.

M DEMHIST. (n.d.). https://icom-demhist.org/resources/?id=0&c_id=0,

Marinetti, F. T. (1909, fevereiro 20). Manifesto del Futurismo. *Le Figaro*. https://www.wdl.org/pt/item/20024/view/1/3/

Martins, A. M. C. L. (1996). *Casas-museu em Portugal: Modelos de organização e conceito* [Dissertação de mestrado, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa].

Mayer, M. O. B. L. (2016). *Casa-Museu Medeiros e Almeida: O projeto de um homem de coleção privada a acervo público* [Dissertação de mestrado, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa].

Monge, M. (2010 [2006]). Palestra. *I Encontro Luso-Brasileiro de Museus Casas* [Apresentação de trabalho]. Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro. https://www.gov.br/turismo/pt-br/entidades-vinculadas/casa-de-rui-barbosa/atuacao/museu-e-jardim/pdfs/fcrb_anais_i_encontro_luso_-_brasileiro_de_museus_casas.pdf

Moreira, M. (2006). *Da casa ao museu: Adaptações arquitetônicas das casas museu em Portugal* [Dissertação de mestrado, Universidade do Porto, Porto].

Morosi, E. M. (2017-2018). *Quale futuro per le case-museo? Verso lo studio della realtà museale nell'area urbana della città di Helsinki* [Trabalho de conclusão de curso, Università Ca' Foscari Venezia, Venezia].

Museo Casa Cervantes. (n.d.). *Antecedentes*. https://www.mecd.gob.es/museocasacervantes/museo/historia/antecedentes.html

Museo Poldi Pezzoli. (n.d.). http://www.museopoldipezzoli.it/#!/en/discover/from-house-to-museum/

Nora, P. (2008). *Les lieux de mémoire* (1 ed.). Ediciones Trilce.

Office International des Musées. (1934). Les Maisons historiques et leur utilisation comme musées. *Museion*.

Oliveira, L. V., & Rocca, L. D. (2018). Da casa-manifesto à casa-museu: Museologia e patrimônio nas residências de Warchavchik, Bo Bardi e Niemeyer. *Anais do Museu Histórico Nacional, 50*, 123-140.

Pavoni, R. (2008, março 5-7). Case Museo: Prospettive per un nuovo ruolo nella cultura e nella società. *Congreso Casas-Museo: La Habitación del Héroe Casas-Museo en Iberoamérica*, Museo Nacional del Romanticismo, Madrid. http://www.museumartconsulting.com/testi/Pavoni_congreso_casas-museo.html

Pavoni, R. (2010). *A list of House Museums and their proposed categories*. Museum and Art Consulting. http://www.museumartconsulting.com/sito_inglese/Rosanna_Pavoni_HouseMuseums.pdf

Pérez Mateo, S. (2010, setembro 27-29). Las Casas Museo como salvaguarda del patrimonio inmaterial: El mobiliario como exponente de una cultura ya desaparecida. *II Seminario de Investigación en Museología de los países de lengua portuguesa y española*, Universidad de Oporto, Buenos Aires. https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10273.pdf

Pérez Mateo, S. (2012). El concepto de la casa galdosiana como museo. In M. Asensio, D. Moreira, E. Asenjo & E. Castro (Eds.), *Criterios y Desarrollos de Musealización* (Series de Investigación, Iberoamericana en Museología, Vol. 7, No. 3, pp. 157-172). Universidad Autónoma de Madrid.

Pérez Mateo, S. (2014). ¿Categorizar lo inmaterial? El patrimonio cultural inmaterial y las casas museo españolas. *Revista Electrónica de Patrimonio Histórico*, (15), 24-52.

Pérez Mateo, S. (2016a). La Casa Museo Española del ochocientos, estuche de la comodidad burguesa. El mobiliario como configurador de ambientes. *Además de Revista on line de Artes Decorativas y Diseño,* (2), 69-88.

Pérez Mateo, S. (2016b). *Las casas museo en España: Análisis de una tipología museística singular* [Tese de doutorado, Universidad de Murcia, Murcia].

Pérez Mateo, S. (2018). Vega Inclán y las Casas Museo: Un concepto inédito del turismo cultural en la España de Alfonso XIII. *Cuadernos de Turismo*, (42), 421-445. https://doi.org/10.6018/turismo.42.19

Pérez Mateo, S. (2019). La Casa Museo de período histórico o de estilo cultural: Una aproximación al caso español. *Arte y Sociedad: Revista de Investigación*, (16), 195-212.

Pinna, G. (1997). *DEMHIST: The genesis of a Committee*. http://docplayer.fr/21772862-Demhist-the-genesis-of-a-committee-giovanni-pinna.html

Pinzón Méndez, E. (2016, agosto 30). *Reflexiones: ¿Cómo se piensa hoy la Casa Museo Quinta de Bolívar? Entrevistada por Boletín El Itinerante, publicación mensual, No. 53, Edición digital, Programa Fortalecimiento de Museos, Museo Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura de Colombia* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=33F3HqjnWCc

Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos, 2*(3), 3-15. http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf

Ponte, A. (2007). *Casas-Museu em Portugal: teoria e prática* [Dissertação de mestrado, Universidade do Porto, Porto].

Ponte, A. (2019). Casas-Museu. Entre o conceito e o modelo de ação: Da constituição ao modelo de investigação. In *10 anos de reflexão sobre Casas-Museu em Portugal* (Coleção: Patrimônio a Norte, No. 1, pp. 17-33). Comité Internacional do ICOM.

Puig, R. G. (2011). *A Arquitetura de Museus-Casas em São Paulo: 1980-2010* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo].

Puig, R. G. (2018). *Biografia da casa-museu: Entre o privado e o público – adaptações de casas-museus em São Paulo* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo].

Ramos, M. D. G. (2014). La musealización del espacio doméstico: Casas museo de recreación de ambientes-ámbitos. *Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades,* (32), 77-89.

Rangel, A. M. S. (2015). *Museu Casa de Rui Barbosa: Entre o público e o privado* [Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro].

Rangel, A. M. S., & Almeida, Á. S. (2017). Os cómodos do Museu Casa de Rui Barbosa enquanto museália. *Revista Museus e Estudos Interdisciplinares, 8*, 1-15. https://doi.org/10.4000/midas.1300

Rangel, A. M. S. (2018). Cinema e museu: Produção de imagens e mediação de discursos. In M. S. Chagas & V. Sibylla Pires (Orgs.), *Território, museus e sociedade: Práticas, poéticas e políticas na contemporaneidade* (pp. 71-84). UNIRIO.

Repositório Rui Barbosa de Informações Culturais. (n.d.). http://rubi.casaruibarbosa.gov.br/

Risnicoff de Gorgas, M. (2001). Reality as illusion, the historic houses that become museums. *Museum International: Historic House Museums*, *53*(2), 10-15. https://doi.org/10.1111/1468-0033.00307

Rivière, G. H. (1993). *La museología: Curso de museología, textos y testimonios* (1 ed.). Ediciones Akal.

Rodríguez, V. (2018). *Memoria y dispositivos museales: Estudio de caso Museo Casa de la Memoria de Medellín* [Dissertação de mestrado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá].

Sánchez Arango, C. A. (2016, agosto 30). *Editorial: ¿Qué es una casa museo? Entrevistado por Boletín El Itinerante, publicación mensual, No. 53, Edición digital, Programa Fortalecimiento de Museos, Museo Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura de Colombia* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=T4n5yNKjhy0

Sant'Elia, A. (n.d.). O manifesto futurista de F. T. Marinetti. *Blog da Ubu Editora*. https://blog.ubueditora.com.br/manifesto-futurista/

Sant'Elia, A. (1914). *L'Architettura Futurista*. Stabilimento Tipografico Taveggia.

Sant'Elia, A. (2013). L'Architettura Futurist: o manifesto de Antonio Sant'Elia. *Revista Arquitetura Urbana*, *9*, 143-158.

Scarpeline, R. (2009). *Lugar de morada como lugar de memória: A construção de uma casa museu, a Casa de Rui Barbosa-RJ* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas].

Scarpeline, R. (2012). Lugar de morada versus lugar de memória: A construção museológica de uma Casa Museu. *Revista Musear, 1*(1), 77 -91.

Scheiner, T. C. M. (agosto, 2018 13). *Palestra Magna: Modelos conceituais da museologia, um olhar sobre os Museus Casa*. *III Encontro Brasileiro de Museus Casas* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Th2CTNN54Sg&t=2330s

Soares, B. C. B., & Scheiner, T. C. M. (2009). A ascensão dos museus comunitários e os patrimônios 'comuns': Um ensaio sobre a casa. *X Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação-ENANCIB,* João Pessoa.

Stoffel, A. M. (2019). Emoção e razão nas casas-museu. In *10 anos de reflexão sobre Casas-Museu em Portugal* (Coleção: Patrimônio a Norte, No. 1, pp. 36-41). Comité Internacional do ICOM.

United Nations Educational & Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (2001). *Museum International: Historic House Museums (UNESCO), 53*(2).

Washington's Headquarters State Historic Site. (n.d.). https://parks.ny.gov/historic-sites/17/details.aspx

Young, L. (2007). Is there a museum in the house? Historic houses as a species of museum. *Museum Management and Curatorship Routledge, 22*(1), 59-77. https://doi.org/10.1080/09647770701264952

Zambrano, F. (1998). Usos y transformaciones de la Quinta de Bolívar. *Credencial Historia, 99*.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.

Debate



Arroz, protagonismo africano e a transformação ecológica das Américas

Rice, African agency, and the ecological transformation of the Americas

Judith A. Carney[I] | Case Watkins[II]

[I]University of California Los Angeles. Los Angeles, Califórnia, EUA

[II]James Madison University. Virgínia, EUA

Resumo: A publicação em 2001 do livro "Black rice: The African origins of rice cultivation in the Americas" desencadeou um animado debate entre acadêmicos dos EUA. A sua tese é de que os escravos africanos contribuíram para a história agrária do Novo Mundo muito mais do que com o mero trabalho. Segundo "Black rice", foram os cultivadores de arroz oriundos da África ocidental que iniciaram a cultura do arroz nas Américas, onde aplicaram a sua experiência com a espécie africana de arroz na produção de um de seus alimentos básicos preferidos. Este texto resume o debate acadêmico que resultou da publicação de "Black rice" e avalia as suas influências teóricas e metodológicas evidenciadas em estudos subsequentes do conhecimento e protagonismo africanos na transferência e na transformação de plantas, paisagens, agricultura e gastronomia nas Américas. O artigo culmina com uma atualização da tese do "Black rice" a partir dos resultados de pesquisas acumulados nas últimas duas décadas.

Palavras-chave: Arroz africano. Agricultura colonial. História ambiental. Escravidão. Botânica.

Abstract: The publication in 2001 of "Black rice: The African origins of rice cultivation in the Americas" ignited a spirited debate among U.S. scholars with its thesis that enslaved Africans contributed more than mere labor to the agricultural history of the New World. "Black rice" credits enslaved rice growers from West Africa with initiating the crop's cultivation in the Americas, where they applied longstanding expertise with the African species of rice to establish a preferred dietary staple. This article summarizes the academic debate that ensued from the publication of "Black rice", and explores its theoretical and methodological influences in subsequent studies of African knowledge and agency in transfers and transformations of plants, landscapes, agricultures, and foodways in the Americas. The article culminates with an update of the "Black rice" thesis surveying research findings accumulated over the past two decades.

Keywords: African rice. Colonial agriculture. Environmental history. Slavery. Botany.

Carney, J. A., & Watkins, C. (2021). Arroz, protagonismo africano e a transformação ecológica das Américas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 16*(2), e20200089. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0089

Autora para correspondência: Judith A. Carney. University of California Los Angeles. Box 951524. Los Angeles, Califórnia, EUA. 90095-1524 (carney@geog.ucla.edu).

Recebido em 25/07/2020
Aprovado em 25/01/2021
Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique

CC BY

Em 2010, o "American Historical Review" publicou um fórum especial intitulado "AHR Exchange: The question of 'Black Rice'". O fórum surgiu em resposta a um debate animado iniciado por historiadores na sequência da publicação, em 2001, do livro "Black rice: The African origins of rice cultivation in the Americas" (Carney, 2001). A obra de Carney (2001) afirma que os africanos vinham cultivando uma espécie de arroz por eles domesticada de forma independente pelo menos um milênio antes do início do comércio transatlântico de escravos. Com os seus conhecimentos e competências, eles foram os pioneiros na introdução dessa cultura nas sociedades e *plantations* no Novo Mundo. A crença típica de que os europeus introduziram o arroz na África ocidental e depois trouxeram o conhecimento do seu cultivo para as Américas, argumenta o livro, é uma falácia primária destinada a ocultar as origens da cultura e o papel dos africanos e afro-americanos escravizados na transferência de sementes, competências técnicas e práticas culturais que estiveram na base do seu estabelecimento nas Américas.

"Black rice: The African origins of rice cultivation in the Americas" tratava-se de uma questão metodológica, nomeadamente as abordagens e os métodos que podiam contar como fontes de evidência na reconstituição dos antecedentes culturais dos primórdios do arroz no Novo Mundo. Assim, o livro pede aos leitores que ponderem como o arquivo histórico pode ser complementado por uma perspectiva geográfica baseada na comparação intercultural de conhecimentos e práticas do cultivo do arroz durante o período da escravidão transatlântica. Este texto resume o debate acadêmico que resultou da publicação de "Black rice" e, em seguida, avalia a influência metodológica e teórica do livro nos trabalhos subsequentes sobre o protagonismo africano nas transformações ocorridas no Novo Mundo. O artigo culmina com uma atualização da tese do "Black rice", realçando os resultados de pesquisas acumulados nas últimas duas décadas.

A TESE

Num artigo publicado antes do fórum no "American Historical Review", os historiadores David Eltis, Philip Morgan e David Richardson rejeitaram a tese do "Black rice" e sua metodologia geográfica (Eltis et al., 2007, 2010; Eltis & Richardson, 2010). Com os cálculos derivados da sua justamente célebre base de dados históricos das viagens transatlânticas, esses autores argumentaram contra a existência de antecedentes africanos no cultivo de arroz nas Américas. A base de dados é indiscutivelmente uma conquista louvável: registra mais de 36.000 viagens de escravos a partir de documentos coletados em arquivos do mundo inteiro. Mas de maneira alguma ela poderá ser considerada exaustiva: os registros são especialmente escassos referentes ao período formativo do desenvolvimento das *plantations*, altura em que o arroz e os africanos escravizados foram trazidos para as Américas. Ao tentarem aplicar dados quantitativos das viagens dos escravos a uma questão histórica inerentemente qualitativa, os autores reafirmaram o primado dos registros escritos na discussão sobre o legado dos povos cujas histórias são mal documentadas e que, na sua maioria, o foram por aqueles que subordinaram esses povos (Hall, 2010).

O fórum da "American Historical Review" (AHR Exchange: The question of "Black Rice", 2010) provocou controvérsia pública ao solicitar comentários de três historiadores distintos, os quais replicaram Eltis, Morgan e Richardson. O primeiro comentário, de Max Edelson, advertiu acadêmicos no sentido de evitarem a implantação de "… estatísticas implacáveis num processo de transmissão cultural inferida que podia deixar apenas traços mínimos nos arquivos, dado que o registro documental omite os pontos de vista africanos"[1] (Edelson, 2010, p. 129). Hawthorne (2010b) pediu o reconhecimento das contribuições africanas e europeias à orizicultura colonial, enquanto Hall (2010) advertiu aos acadêmicos que usassem bases de dados históricos 'com sensatez e espírito judicioso',

[1] Tradução nossa.

tendo em consideração as limitações dessas bases. Caso contrário, "… quando acadêmicos exageram as questões que podem ser respondidas por um banco de dados, mas criticam o trabalho de outros através do uso de cálculos irrelevantes"[2], esses esforços podem tornar-se uma ferramenta 'inflexível', que pereniza pesquisas e questões ultrapassadas e não permite o surgimento de novas (Hall, 2010, p. 148). Mas, em resposta, Eltis et al. (2010) cederam pouco terreno e só admitiram que os seus argumentos não tinham como objetivo negar o conjunto das reivindicações da ação africana no contexto da diáspora. Dois anos depois, um texto de Alpern (2012), especialista em fontes primárias africanas, retomou o debate e confirmou a tese de "Black rice", refutando muitas das alegações feitas na crítica dos historiadores. Sua resposta se destaca como uma análise fundamentada dessa tese e das suas deliberações subsequentes.

A tese de "Black rice" continua a animar o debate histórico sobre a natureza do intercâmbio e da inovação no antigo mundo atlântico. A estrutura conceitual multi- e interdisciplinar do livro e a sua abordagem metodológica tendem a admitir e ao mesmo tempo desafiar as críticas derivadas de disciplinas consideradas isoladamente. A preocupação quanto à metodologia central continua relacionada com o fato principal de os africanos escravizados terem sido colocados numa relação de poder extremamente desequilibrada vis-à-vis àqueles que dominavam as sociedades racializadas nas quais estavam presos. Estudos sobre a experiência e as contribuições africanas nas sociedades do Novo Mundo foram prejudicados pela reticência de muitos historiadores em aceitar formas de evidência para além dos "…documentos escritos em papel"[3] (Hawthorne, 2010b, p. 153). Mas essa hesitação realça um problema persistente: só porque algo não está registrado num documento histórico ou inserido num banco de dados não constitui evidência de que não tenha acontecido. Como aconselha Sluyter (2012, p. 219), ". . . os documentos preservados no arquivo [colonial] emergiram das próprias relações sociais em investigação e não podem ser isolados delas, ser uma testemunha imparcial ou julgar os fatos de sua própria emergência"[4]. Existem documentos, escritos e não escritos, que ainda podem ser encontrados e estudados, e existem informações importantes noutros lugares e que nunca foram pesquisadas por acadêmicos. Quando só registros de arquivo são autorizados a falar sobre a vida dos historicamente não representados, debates acadêmicos podem colocar formas de evidência não tradicionais e tradicionais numa oposição contraproducente umas com as outras.

Apesar da dissensão nos debates acadêmicos, os estudos sobre o patrimônio coletivo do mundo atlântico continuam a efetuar-se em novas direções. As revoltas sociais da década de 1960 das quais faz parte o influente movimento dos direitos cívicos dos negros e outras minorias raciais alimentaram o interesse pela vida de pessoas comuns, e não apenas das elites privilegiadas. Consequentemente, esses movimentos encorajaram uma nova geração de acadêmicos a oferecer histórias mais inclusivas do passado. A história social procurou ampliar o mapa de conhecimentos, dando voz aos pobres, a pessoas privadas de direitos, imigrantes, mulheres, minorias raciais e religiosas e outras populações marginalizadas, consultando fontes não tradicionais, tais como registros judiciais, testamentos e testemunhos, histórias orais, genealogias familiares e diários. A tendência democrática de contar a história de baixo para cima também influenciou os estudos do meio ambiente e das transformações agrárias.

A história ambiental examina a interação humana com o mundo natural ao longo do tempo, bem como as formas como as pessoas moldam o meio ambiente e são moldadas por ele. Com origens na ecologia e na

[2] Tradução nossa.
[3] Tradução nossa.
[4] Ver também Trouillot (1995) e Watkins (2020, pp. 154-156).

geografia, o foco é posto nos panoramas resultantes das interações humanas com o meio ambiente. Como campo de investigação, a história ambiental presta-se ao estudo transcultural, uma vez que as paisagens são profundamente moldadas pela cultura, migração humana, relações de poder e redes imperiais. Estudos ambientais das antigas sociedades de *plantation* têm incentivado uma perspectiva atlântica transnacional que considera a metrópole e a colônia, regimes laborais, áreas de proveniência de migrantes e fundos de conhecimento cultural que tenham viajado por paisagens marinhas do mundo atlântico. Temas de interconexão, circulação, encontro e intercâmbio têm-se entrelaçado através da recente pesquisa multidisciplinar do mundo atlântico (Cañizares-Esguerra & Breen, 2013).

OS MÉTODOS

Uma vez que os registros históricos revelam, na melhor das hipóteses, um palimpsesto da presença africana nas Américas, o desafio enfrentado por estudiosos da diáspora africana é a construção de abordagens metodológicas que permitam a exploração de encontros interculturais e da formação de conhecimentos no início do mundo atlântico (Schiebinger, 2005; Carney & Rosomoff, 2009; Knight, 2010; Landers, 2010; Wheat, 2016; Watkins, 2021). A intenção não é de substituir a esparsa existência da palavra escrita, mas sim de complementá-la. Através de um foco múltiplo em termos de ambiente e localização, o "Black rice" explorou os repositórios de conhecimentos que jogaram um papel no período formativo do desenvolvimento das *plantations*. Ao identificar os microambientes cultivados com arroz, juntamente com os métodos de cultivo, descasque e culinária que caracterizaram a cultura do arroz no Novo Mundo, a intenção era fornecer uma estrutura objetiva, com o fim de analisar a história atlântica dessa planta. O estudo comparativo chamou a atenção para uma região do mundo – África ocidental – onde uma espécie separada de arroz, *Oryza glaberrima*, tinha sido domesticada no milênio anterior ao comércio transatlântico de escravos[5]. A metodologia demonstrou claramente que os produtores de arroz escravizados da África ocidental possuíam as competências necessárias para que a cultura se instalasse firmemente nas Américas, apesar de o arroz asiático, de maior rendimento, ter acabado por substituir a espécie africana nas *plantations*. Esta descoberta refutou uma metanarrativa de longa data, que atribuía os primórdios do arroz unicamente à engenhosidade dos escravagistas europeus e às sementes da Ásia. À medida que o arroz surgia como cultura de *plantation*, esse enredo eurocêntrico incorporou o processo de crioulização agrária em andamento, enquanto os proprietários das *plantations* introduziam métodos inovadores de controle de água e descasque mecânico.

O arroz não foi a única colheita de alimentos africanos que apareceu pela primeira vez nas sociedades escravistas do Novo Mundo. Os contextos em que ocorreu a difusão das culturas exigem uma mudança no foco da pesquisa dos produtos atlânticos – as culturas de exportação produzidas por escravos – para os alimentos que eles plantavam para o seu sustento diário. Esta nova ênfase na subsistência chama a atenção para o significado dos alimentos cultivados na África em apoio à prática do comércio de escravos; o navio negreiro como instrumento de introdução de culturas africanas; e a parcela de terreno usada como base inicial da produção de alimentos dos escravos (Carney & Rosomoff, 2009). A pesquisa fornece informações sobre a história do arroz e a dinâmica do tráfico de escravos que não haviam sido analisadas anteriormente.

Uma análise dos registros escritos sobre os alimentos produzidos pelos escravos para a sua própria subsistência suscita alguns comentários surpreendentes de testemunhas históricas. Proprietários de escravos, naturalistas e visitantes de sociedades de *plantation*

[5] Enquanto a espécie de arroz *Oryza glaberrima* foi domesticada e originalmente cultivada na África ocidental, principalmente no delta interior do rio Níger e nos estuários de mangal ao longo da costa atlântica, a espécie asiática *Oryza sativa* espalhou-se ao longo da costa oriental africana, isto é, do oceano Índico, incluindo o atual Moçambique e a ilha de Madagascar.

descobriram nos lotes de subsistência novas culturas que, segundo eles afirmaram, tinham sido introduzidas por escravos. Entre as culturas mencionadas, destacam-se o inhame, o sorgo, o milho-miúdo, o sésamo, o feijão-frade, a ervilha-de-angola, a noz-de-cola, o óleo de palma (azeite de dendê) e o quiabo. Quando figuras históricas proeminentes, como Piso e Marggraf (1648), Sloane (1707) e Jefferson (1832 [1781]), fizeram essas observações há séculos atrás, eles não sabiam na altura, como é sabido hoje, que a maioria dessas plantas tinha sido domesticada na África (Grimé, 1979; Carney & Rosomoff, 2009). Não obstante, essas observações são surpreendentes porque atribuem espontaneamente a introdução dessas culturas aos africanos escravizados.

Os escravizados plantavam culturas alimentares nos interstícios situados nas paisagens das *plantations*, nomeadamente nos pequenos quintais que cercavam as suas humildes habitações, assim como em terras marginais e solos empobrecidos, inadequados para a produção de exportação. Foram nesses espaços de culturas de subsistência que os naturalistas e os proprietários de escravos encontraram plantas cuja introdução atribuíram aos escravos. Sem palavras nas suas próprias línguas para designar esses alimentos desconhecidos, as sociedades de *plantation* adotaram os nomes usados por quem as plantava. Desta forma, muitos nomes de alimentos africanos entraram nas línguas coloniais do Novo Mundo. A palavra *yam* em várias línguas africanas é inhame, tal como o é no português brasileiro. O nome na América de língua espanhola é *ñame* e *yam* nas colônias inglesas e holandesas. *Okra* e *quiabo* são palavras de empréstimo para o conhecido legume africano *gumbo* (outra palavra africana). Da mesma forma, o *ackee* (fruta africana componente do prato nacional da Jamaica) e *bissy* (noz de cola) nas Caraíbas de língua inglesa são palavras de empréstimo da língua Akan. No sudeste dos Estados Unidos, o sésamo é conhecido por *benne*, da língua wolof da Senegâmbia. O português do Brasil apropriou-se das palavras bantu – *e.g*. *dendê* para o óleo (ou azeite) de palma e *guandu* para a ervilha-de-angola (Grimé, 1979; Cassidy & Le Page, 2002; Schneider, 1991). Tais empréstimos linguísticos oferecem evidências indiretas do papel dos escravizados no estabelecimento dessas culturas.

O significado dos alimentos cultivados na África para o tráfico transatlântico de escravos e o papel dos navios negreiros no transporte desses alimentos básicos para as sociedades de *plantation* tornam-se explícitos na geografia histórica de outro alimento que os comentadores das sociedades inglesas de *plantation* atribuíram à introdução feita por escravos. O amendoim, originalmente oriundo da América do Sul na época pré-colombiana, ainda não havia, por exemplo, chegado à área das Caraíbas, onde a Inglaterra posteriormente criou colônias, mas foi introduzido pelos portugueses no início do século XVI na África ocidental, onde foi imediatamente adotado nos sistemas alimentares regionais (Sauer, 1993). A partir daí, o amendoim chegou às sociedades inglesas de *plantation* como sobras de provisões de navios negreiros.

Hans Sloane, que fundou o Museu Britânico, passou os anos 1687-1689 na Jamaica, onde descreveu a nova 'noz da terra' que "foi trazida da Guiné nos Navios Negreiros, para alimentar os negros durante a viagem da Guiné para a Jamaica" (Sloane, 1707, p. 184). Seu contemporâneo e naturalista Henry Barham, cujo primeiro contato com o amendoim foi num terreno de cultivo de alimentos para escravos, elucida porque considera a planta uma introdução de escravos: "O primeiro que eu vi crescer foi na plantação de um negro, que afirmou que crescia em grande abundância no seu país. E eles agora crescem muito bem na Jamaica" (Barham 1794, p. 145). Ele usou os nomes africanos, *pindalls*, *gub-a-gubs*, para a noz da terra (Barham, 1794, pp. 145-146). Ela ainda é conhecida por *pindars* ou *goobers* em antigas áreas de plantação inglesas. O amendoim era um dos muitos alimentos tropicais cultivados na África que os capitães dos navios negreiros compravam como provisões para os seus cativos. Era um alimento particularmente

apreciado como abastecimento em viagens de escravos porque a noz podia ser consumida crua ou fervida. A associação explícita de Sloane (1707) e Barham (1794) a culturas novas, transportadas como mantimentos nos navios negreiros e plantadas em parcelas de terreno de escravos, sublinha porque é que muitos observadores das sociedades de *plantation* atribuíram a sua introdução aos africanos escravizados. Mas essa atribuição ainda não esclarece como é que os escravos tiveram acesso a esses alimentos, a fim de plantá-los para subsistência. Neste processo, o registro escrito é silencioso.

O comércio transatlântico de escravos introduziu várias outras plantas africanas que permanecem essenciais nas expressões culturais afro-brasileiras, incluindo a palmeira africana (dendê) e uma grande diversidade de pimentas africanas. A partir do século XVI, os navios negreiros estocavam rotineiramente óleo de palma africano (ou seja, azeite de dendê) e pimentas, especialmente malagueta (*Aframomum melegueta*), para condimentar e enriquecer os vários mingaus que sustentavam as cargas humanas na 'Passagem do Meio' (Watkins, 2021). O botânico flamengo Clusius (1605, p. 57) descreveu o óleo de palma como um tempero a bordo dos navios negreiros portugueses que partiam de São Tomé em 1598. Um século depois, o negreiro britânico Phillips (1732, p. 229) temperava mingaus para alimentar os prisioneiros a bordo de seu navio "com um pouco de sal, malagueta e óleo de palma, para saborear"[6].

Europeus envolvidos em *plantations* coloniais no Caribe descreveram a palmeira africana e seu azeite nos séculos XVII e XVIII. O plantador de açúcar Ligon (2011, p. 102) descreveu um "óleo negro" em Barbados na década de 1640. Sloane (1707, p. 114) identificou o unguento de Ligon (2011) como sendo óleo de palma, e ele mesmo observou palmeiras de óleo africanas (dendezeiros) na Jamaica duas décadas depois. O botânico Jacquin (1763, pp. 280-282) atribuiu à palmeira seu binômio científico em 1763, com base em observações, não na sua África nativa, mas na Martinica nas Antilhas francesas. Cinco anos depois, Miller (1768, não paginado) afirmou, na oitava edição de seu "The Gardeners Dictionary", que os dendezeiros africanos foram "… primeiro transportados da África para a América pelos negros… . Agora as palmeiras encontram-se em abundância na maior parte das [Índias ocidentais], onde os negros têm o cuidado de propagá-las"[7]. Finalmente, um relato geral da Jamaica publicado pelo plantador e administrador colonial britânico Long (1774, p. 740) afirmava que a palmeira africana era "cultivada principalmente pelos negros". A documentação europeia confirma, assim, a introdução do dendê e de muitas outras plantas domesticadas na África. No entanto, as menções a essas plantas não se referem ao protagonismo africano, mas tratam delas como curiosidades que fazem parte da escravidão africana. Assim, para aprender mais sobre os processos do estabelecimento e desenvolvimento dessas culturas nas Américas, devemos expandir o arquivo atlântico para além da documentação colonial escrita (Sweet, 2014).

Em resposta a esta questão, uma abordagem promissora é feita através da incorporação, de modo inovador, de metodologias de diversas tradições disciplinares. Isso permite aos acadêmicos considerarem outros 'textos', além dos definidos como história escrita. Nos anos que se seguiram à publicação de "Black rice", alguns exemplos ilustram a influência do livro e também o potencial e a relevância da sua abordagem metodológica.

O estudo de Fields-Black (2008) sobre o cultivo de arroz pré-colonial na costa do mangal da África ocidental e sua influência nos sistemas orizícolas da Carolina, "Deep roots: Rice farmers in west Africa and the African diaspora", combina dados etnográficos e linguísticos com descobertas arqueológicas para superar uma deficiência do registro

[6] Tradução nossa.
[7] Tradução nossa.

escrito (Fields-Black, 2008). Da mesma forma, o historiador Hawthorne (2003, 2010a) cruza histórias orais e fontes arquivísticas para demonstrar como alguns grupos étnicos da região da Costa da Alta Guiné responderam ao comércio transatlântico de escravos, transferindo a produção de alimentos para zonas inacessíveis de mangal e porque é que proprietários de fazendas na Amazônia, Brasil, procuravam escravos de arroz dessa região.

Sluyter (2012) analisou as contribuições dos afrodescendentes para a introdução e criação do gado bovino em sociedades coloniais nas Américas, incluindo Nova Espanha, Louisiana, Caribe e Argentina. Ele complementou uma leitura atenta dos arquivos coloniais com cultura material, fontes cartográficas raras, 'vestígios' de paisagens e histórias orais. Reunindo registros e imagens raros, Duvall (2019) analisou mil anos de documentação e de discursos e estabeleceu uma meticulosa geografia histórica da maconha no continente africano e em sua diáspora.

No Brasil, estudos de e com comunidades quilombolas estão enriquecendo nosso conhecimento sobre as mudanças botânicas e ecológicas (ver Carney & Voeks, 2003; Adams et al., 2013; Carney, 2017, 2021; Steward & Lima, 2017; Voeks, 2018; Watkins, 2021). Enquanto apontam caminhos promissores para o futuro, essas pesquisas resgatam o protagonismo africano negado há muito tempo nas histórias e geografias coloniais e pós-coloniais do país. No caso do dendê, Watkins (2015, 2020, 2021) baseou-se na etnografia, interpretação de paisagens, relatos de viajantes e análise geoespacial para reconstruir a evolução das paisagens, culturas e economias na Bahia. Estendeu-se muito além dos textos escritos para investigar o protagonismo dos afrodescendentes nas transformações afro-brasileiras e o seu papel no Brasil contemporâneo.

Estas abordagens dos conhecimentos etnobotânicos africanos atingiram maturidade com uma obra editada por Voeks e Rashford (2013). Através de quatorze capítulos representando dezenove contribuintes e pelo menos oito disciplinas acadêmicas diferentes, esse trabalho coletivo faz uma defesa vigorosa da etnobotânica afro-americana. Dessas e doutras obras baseadas em 'textos' inovadores de pesquisa sobre a história e a geografia do Atlântico, contam-se obras de arte, interpretações de paisagem, cultura material, linguística, arqueologia histórica, literatura e genética. Juntas, estas tradições de pesquisa tão diversificadas constituem fontes fundamentais de informação para a produção de conhecimentos sobre influências culturais na história agrária do Novo Mundo, até então ofuscadas ou ausentes do registro escrito (Offen, 2018).

Publicado em 2009, "In the shadow of slavery: Africa's botanical legacy in the Atlantic world", o livro subsequente de Carney e Rosomoff (2009), baseia-se nas teorias e métodos do "Black rice" e fornece um tratamento mais amplo do protagonismo africano nas transformações botânicas do Novo Mundo. Para além do caso do arroz, a obra analisou imagens e outras fontes e demonstrou grande eficácia na abordagem de questões históricas. Oferecemos aqui uma breve análise de imagens para exemplificar um dos aspectos das abordagens metodológicas em discussão. A Figura 1 é um quadro do início do século XIX que representa um navio negreiro francês. O registro escrito de viagens negreiras menciona que as mulheres escravizadas eram separadas dos homens por uma barricada, que se estendia através do convés do navio, como mostra a imagem.

As mulheres eram colocadas perto da área de cozinha do navio. Diários dos capitães dos navios de escravos indicam que mulheres ajudavam na preparação das refeições. Documentos de arquivo também revelam que os capitães dependiam consideravelmente de alimentos cultivados na África para aprovisionar o cruzamento do Atlântico.

Entre os alimentos básicos cultivados por africanos como parte da sua dieta, destacam-se cereais, como arroz, sorgo e milho-miúdo, que eram comprados em casca ou descascados. A distinção entre o grão descascado e em casca é bastante importante. Qualquer grão comprado em casca exigia um descasque manual durante a viagem marítima, a fim de prepará-lo para consumo humano.



Figura 1. Transporte de negros das colônias. Litografia em cores por Prétextat Oursel, inícios de 1800. Reimpresso com a autorização de Musée d'Histoire, Saint-Malo, França. Foto: Michel Dupuis, Ville de Saint-Malo (inícios de 1800?).

A Figura 2 é uma imagem do século XVIII do navio negreiro dinamarquês Fredensborg. Uma análise aprofundada desta pintura revela um detalhe que muitas vezes não é mencionado em relatos históricos de viagens negreiras.

Esta imagem mostra mulheres africanas no convés do navio negreiro. Elas estão envolvidas nas tarefas de descasque ou 'pilagem' manual de grão, a qual até hoje em dia na África continua sendo um trabalho feito por mulheres. Não sabemos se as mulheres estão a pilar sorgo, milho ou arroz. Entretanto, nenhuma dessas culturas africanas existia nas Américas antes da chegada dos europeus e dos africanos. A área de destaque na imagem mostra claramente duas mulheres escravas a segurarem pilões e a descascarem grãos à maneira tradicional africana, num pilão de madeira. O que desperta o interesse acadêmico nesta imagem é a ilustração da necessidade de descascar o cereal manualmente num navio escravo. Isso indica que o capitão do navio comprou o grão em casca, o que, nesse estado, é impróprio para consumo. Esse detalhe é significativo porque, se não fosse descascado, todo o grão que restasse de uma viagem de escravos poderia potencialmente servir de sementeira para cultivo. Enquanto a maioria das viagens dos navios negreiros não terminava com excedentes de provisões, algumas ocasionalmente as tiveram. E quando isso acontecia, davam oportunidade às escravas para obter sementes e propágulos de culturas com que estavam familiarizadas.

Este possível cenário do movimento das culturas africanas dos navios negreiros para as parcelas de culturas alimentares dos escravos certamente corresponde às histórias orais dos primórdios do arroz que os descendentes de escravos fugitivos contam em muitas comunidades

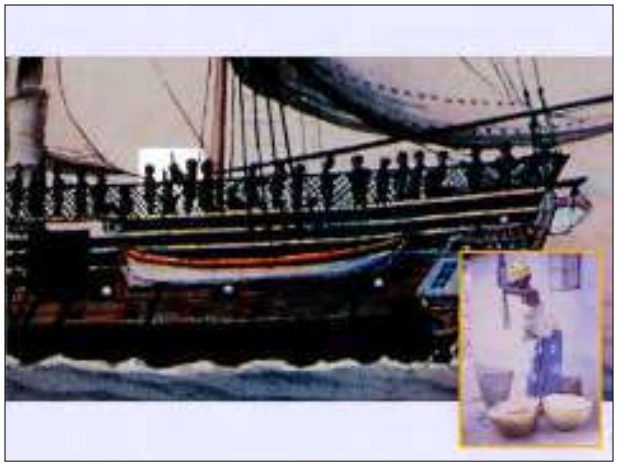


Figura 2. Detalhe de uma pintura do navio negreiro dinamarquês, Fredensborg II, ca. 1785. O destaque foi acrescentado. Reimpresso com permissão do The Danish Maritime Museum, Helsingør, Dinamarca. Foto: Judith Carney (1984).

quilombolas em todo o nordeste da América do Sul. As entrevistas de Judith Carney com quilombolas nos estados brasileiros do Amapá, Pará e Maranhão fazem eco com o que o botânico francês André Vaillant observou em 1938 (Vaillant, 1948; Carney, 2004). Enquanto coletava arroz das comunidades quilombolas ao longo da fronteira do Suriname e da Guiana Francesa, foi-lhe informado que mulheres escravizadas tinham trazido arroz da África escondido no cabelo. Na versão quilombola do Brasil, o navio negreiro com restos de arroz no armazém é fulcral nesta narração: quando uma mulher escravizada desembarca do navio negreiro, ela apanha grãos de arroz e esconde-os no cabelo. As sementes preciosas escaparam à detecção e, por meio dessa ação furtiva e deliberada, os quilombolas começaram a cultivar o arroz. É significativo o fato de histórias dos quilombolas situarem os primórdios do arroz em torno dos navios escravos, excesso de provisões e ação de uma mulher escrava africana (Carney, 2004).

Sem eu ter me dado conta enquanto pesquisava o "Black rice", o escritor uruguaio Eduardo Galeano havia criado uma outra versão da história oral quilombola, enquanto pesquisava a sociedade escrava de Suriname. O segundo volume de sua famosa trilogia, "Faces and masks: Memory of fire" (Galeano, 1987), exprime claramente o papel essencial das mulheres na subsistência e liberdade dos quilombolas:

> Suriname, 1711: elas trazem vida nos seus cabelos
> Mesmo com todos os negros crucificados ou pendurados em ganchos de ferro presos pelas suas costelas, as fugas das quatrocentas *plantations* costeiras de Suriname nunca param. No fundo da selva, um leão preto adorna a bandeira amarela dos fugitivos. Por falta de balas, as suas armas disparam pequenas pedras ou pedaços de osso; mas os matagais impenetráveis são os seus melhores aliados contra os colonos holandeses. Antes da fuga, as escravas roubam grãos de arroz, milho e trigo, sementes de feijão e abóbora. Os seus enormes penteados servem de celeiros. Quando chegam aos refúgios na selva, as mulheres agitam suas cabeças e assim fertilizam a terra livre (Galeano, 1987, p. 8)[8].

As trajetórias das culturas africanas na era da *plantation* estavam indelevelmente ligadas à instituição e aos processos do comércio transatlântico de africanos. Os navios negreiros transportavam alimentos africanos como provisões para os escravizados. A partir dos aprovisionamentos que de vez em quando sobravam das viagens de escravos, os africanos escravizados tiveram acesso às sementes e aos tubérculos de alimentos das suas terras de nascença. Nos seus minúsculos terrenos de subsistência, eles fomentaram o cultivo desses alimentos para sua própria subsistência. E foi exatamente nessas parcelas que os naturalistas e os proprietários de escravos descobriram essas plantas. Às vezes, como provavelmente ocorreu com o arroz, os donos das *plantations* reconheceram o potencial comercial de uma planta e orientaram o seu cultivo como mercadoria. Em outros casos, como o do dendê na Bahia, os negros escravizados conduziram uma ampla transformação cultural-ecológica-econômica com efeitos muito além das *plantations*, e que permanece proeminente nas paisagens e sociedades contemporâneas (Watkins, 2021).

[8] Tradução nossa.

Uma característica crítica da migração humana em todo o mundo é a continuidade das preferências alimentares tradicionais através do espaço e dos deslocamentos da geografia (Carney & Rosomoff, 2009). O fato de a migração de mais de doze milhões de africanos ter sido imposta através de violência e privação extremas não diminuiu esse desejo universal, nem impediu a possibilidade de alcançá-lo. As plantas africanas permitiram aos escravizados restabelecerem algumas tradições alimentares com base em heranças culturais específicas e encontrarem novas formas de combinar os seus ingredientes com os alimentos dos ameríndios e dos europeus. Desta forma, os escravos quebravam discretamente a monotonia dos regimes alimentares impostos pelos donos de escravos e moldavam profundamente os alimentos das sociedades de *plantation*. Através dos pratos que as cozinheiras escravizadas preparavam para seus mestres, os alimentos africanos chegavam sorrateiramente às mesas dos proprietários e plantadores (Wilson, 1964; Cascudo, 2011). Desta forma, as introduções das culturas africanas encorajaram – e hoje são celebradas – as diferentes culinárias regionais que finalmente se desenvolveram dentro das sociedades de *plantation*. O legado botânico da África nas Américas é construído sobre esta base não reconhecida.

A TESE AVANÇA

Nos últimos anos, os estudos sobre os antecedentes culturais africanos da orizicultura do Novo Mundo avançaram consideravelmente. Em 2006, a etnobotânica holandesa Tinde van Andel comprou uma pequena sacola de arroz em casca num mercado em Paramaribo, no Suriname. Para sua pesquisa pós-doutoral, ela compilou um inventário de plantas medicinais e rituais utilizados no país. A mulher quilombola que lhe vendeu o arroz é uma das 200 mil pessoas descendentes dos escravos fugitivos do século XVII que vivem no Suriname e na Guiana Francesa. Depois de fazer uma palestra na Holanda sobre a sua pesquisa botânica no Suriname, um estudante de pós-graduação que estava na audiência e que havia lido "Black rice" perguntou se havia coletado arroz durante a sua visita ao país. Van Andel lembrou-se de um saco usado nos rituais que se encontrava na sua coleção. Esta amostra provou ser o arroz africano, *Oryza glaberrima*. Mas ela precisava verificar se as sementes anteriormente adquiridas em Paramaribo eram realmente cultivadas no Suriname, e não importadas. Quando ela regressou ao Suriname em 2008 para uma conferência, van Andel contactou uma mulher quilombola conhecida por cultivar um tipo especial de arroz usado como uma oferta ancestral na religião tradicional Winti. Mais uma vez, esses grãos de arroz provaram ser da espécie africana. As comunidades quilombolas do Suriname mantiveram o cultivo de um tipo de arroz que, há séculos, havia sido introduzido através do comércio transatlântico de escravos. A pesquisa de van Andel foi acolhida com grande interesse e, em 2010, foi publicada na revista científica "Economic Botany" (Gewin, 2017; van Andel, 2010).

Esta pesquisa levou van Andel a investigar as zonas africanas de origem do arroz que encontrou na comunidade quilombola do Suriname. Ela virou-se para a linguística histórica e, mais tarde, para a genética do arroz. Suspeitando que, ao analisar os genes, a origem do arroz quilombola podia ser considerada de origem africana, van Andel lançou uma nova iniciativa. Isso foi possível graças ao trabalho anterior de uma equipe de pesquisa internacional liderada pelo geneticista Rod Wing, que completou a sequência do genoma de *Oryza glaberrima*, em 2014 (Wang et al., 2014). A iniciativa de pesquisa de van Andel incluiu o sequenciamento dos genomas das variedades do arroz quilombola e de *glaberrima* com o objetivo de verificar se eram idênticas. Em outubro de 2016, a equipe, da qual fazia parte o autor deste artigo, publicou as descobertas em "Nature Plants" (van Andel et al., 2016a). Os resultados sugeriram que a variedade de arroz africano do Suriname provavelmente teve origem nos países do Planalto da Guiné. Os arquivos holandeses das viagens negreiras à região mencionaram o arroz entre as provisões de

alimentos que os navios negreiros costumavam comprar para o cruzamento do Atlântico.

O artigo da "Nature Plants" (van Andel et al., 2016a) gerou considerável atenção na comunidade científica porque ele demonstrou a capacidade da informação contida na sequência do genoma de plantas para a verificação de movimentos de populações humanas no passado (Brown, 2016). Além disso, a abordagem multidisciplinar resultou num novo campo emergente: a utilização da genética vegetal no esclarecimento da história. Este estudo representa a primeira vez em que a genética era utilizada para identificar a introdução de culturas nas Américas por escravos. O arroz africano e a sua sobrevivência nas comunidades quilombolas como uma planta de herança comemorativa enfatizam o significado de plantas com as quais seres humanos estão familiarizados, mesmo quando a sua migração para novas paragens foi forçada, em condições inimagináveis de privações e dificuldades. Esta visão inspirou van Andel et al. (2016b) a examinarem outros alimentos africanos básicos produzidos pelos quilombolas do Suriname – do quiabo ao inhame, da banana à noz *bambara*, que também fazem parte das heranças culturais da diáspora.

Enquanto isso, em 2011, um comprovativo botânico do arroz *glaberrima* foi localizado no Museu Britânico. Foi coletado em 1849 em Matanzas, Cuba (Figura 3).



Figura 3. Espécime de arroz *glaberrima* africano coletado em Matanzas, Cuba, provavelmente por F. I. X. Rugel, em 1849. Da coleção Shuttleworth, recebido [1877] pelo British Natural History Museum, em Londres. Foto: Judith Carney (2011).

Como resultado, o mapa da difusão de arroz africano para o Novo Mundo no "Black rice" agora pode ser revisto. A Figura 4 apresenta esta revisão, indicando no mapa o local onde foi encontrado o arroz africano e onde ainda pode ser encontrado em coleções botânicas e por escavações arqueológicas.

Da mesma forma, trabalhos recentes sobre a cultura material em torno do cultivo de arroz nas Américas continuam a fortalecer a tese do "Black rice". Um próximo artigo da historiadora Grego (2021) detalha uma pá de levantamento de lama inovada a partir do *Kayendo*, uma ferramenta desenvolvida em campos de arroz de mangue da África ocidental que ainda era usada em *plantations* nas terras baixas da Carolina do Sul no início do século XX. Ela combina fotografias históricas com visitas de campo, histórias orais e uma leitura crítica de análises secundárias, para oferecer um argumento fundamentado para as ligações da África ocidental, não apenas para as pás, mas para uma série de componentes das *plantations* de arroz, incluindo modificações na paisagem e habitação. Seu trabalho, portanto, fornece mais uma peça do complexo quebra-cabeça das influências da África ocidental no desenvolvimento das paisagens e economias do arroz nas Américas (Grego, 2021).

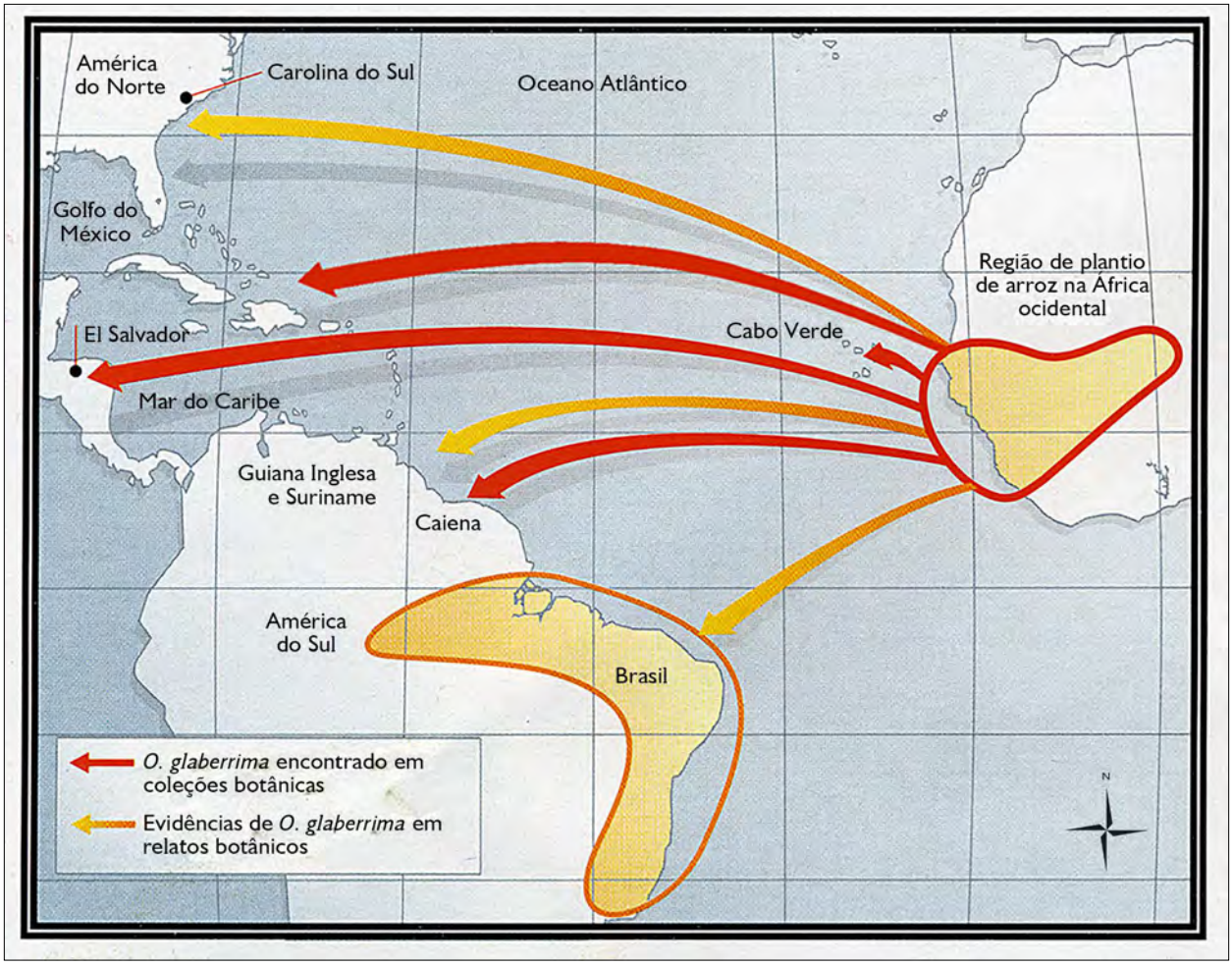


Figura 4. Mapa revisto das áreas de presença e suspeita documentadas de *O. glaberrima* nas Américas. Fonte: adaptado, com atualizações, de Carney (2001).

OS LEGADOS

Nos anos que se seguiram à publicação do "Black rice", foram feitos avanços consideráveis relativamente à compreensão do contributo africano ao cultivo do arroz nas Américas. Se, em 1974, o historiador Peter Wood não tivesse se sentido perplexo quanto à presença de escravos orizicultores na colônia da Carolina, preparados para fazer a mudança decisiva para uma economia de *plantation* de arroz, talvez a ação africana nos primórdios do arroz do Novo Mundo nunca tivesse recebido a atenção que merece. O fato de a resposta à hipótese de Wood ter criado divisões no seio da profissão de historiadores serviu de incentivo a que outros pesquisadores estudassem a cultura do arroz africano (Wood, 1974; Littlefield, 1981; Fields-Black, 2008).

Se os estudiosos da diáspora africana se tivessem alinhado com Eltis et al. (2007, 2010) e concordado que apenas registros escritos em papel contam como evidências do passado, teria existido pouco impulso para a procura do arroz *glaberrima* entre quilombolas do Suriname ou em coleções botânicas. Talvez van Andel (2018), para citar apenas um exemplo, tivesse tido poucos motivos para registrar as histórias orais de mulheres

quilombolas no Suriname que ainda contam a sua tradição de colocar arroz no cabelo quando o trançam. Talvez ela nem tivesse pensado em proceder à análise genética de um arroz inequivocamente africano cultivado em solo sul-americano (van Andel et al., 2016). O que agora sabemos sobre a nossa história coletiva do Atlântico é o produto de um esforço acadêmico extraordinário, que veio a expandir as fronteiras tradicionais entre disciplinas. O estudo da diáspora africana e das contribuições dos escravizados à criação das Américas já não está confinado a uma única matéria.

Um contributo duradouro do estudo do "Black rice" é de ter provocado uma consciencialização pública acerca de uma segunda espécie de arroz, domesticada independentemente na África ocidental (Bray, 2015). A discussão sobre o alimento mais importante do mundo, antes confinada à Ásia e ao Pacífico, agora inclui o arroz da África ocidental e a sua distinta história atlântica. O que torna a história do arroz atlântico cativante é o reconhecimento de que as capacidades e os conhecimentos de cultivo do arroz viajaram pelas rotas marítimas da África ocidental para as Américas. Através das novas metodologias, este estudo obrigou a uma revisão das crônicas escritas, feitas por descendentes de donos de escravos no início do século XX, que reivindicavam que foram os seus talentosos antepassados os primeiros a plantar o arroz. As inovadoras metodologias de pesquisa resumidas nestas páginas desafiam a legitimidade das crônicas escritas, décadas após a emancipação dos escravos. Ao inverter as hierarquias intelectuais e de poder inerentes a tais escritos sobre *plantations* de arroz do Novo Mundo, o estudo do "Black rice" restabelece as origens da cultura do arroz na bacia do Atlântico à África, ao tráfico transatlântico de escravos e aos seus esforços de subsistência em circunstâncias que nenhum outro imigrante para as Américas teve que suster. Os legados desses estudos vivem na continuidade das obras que desenterram as vastas contribuições dos povos afrodescendentes para as paisagens, sociedades e economias do Novo Mundo, e além.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos profundamente a José Filipe Fonseca, pela tradução cuidadosa, e a Thiago Mota Cardoso, pela revisão atenciosa.

REFERÊNCIAS

Adams, C., Munari, L. C., Vliet, N. V., Murrieta, R. S. S., Piperata, B. A., Futemma, C., . . . Spressola-Prado, V. L. (2013). Diversifying incomes and losing landscape complexity in quilombola shifting cultivation communities of the Atlantic Rainforest (Brazil). *Human Ecology, 41*(1), 119-137. https://doi.org/10.1007/s10745-012-9529-9

AHR Exchange: The question of "Black Rice" (2010). *The American Historical Review, 115*(1).

Alpern, S. B. (2012). Did enslaved Africans spark South Carolina's Eighteenth-Century rice boom? In R. Voeks & J. Rashford (Eds.), *African Ethnobotany in the Americas* (pp. 35-66). Springer.

Barham, H. (1794). *Hortus Americanus*. Alexander Aikman.

Bray, F. (2015). Global networks and new histories of rice. In F. Bray, P. A. Coclanis, E. L. Fields-Black & D. Schäfer (Eds.), *Rice: Global networks and new histories* (pp. 1-35). Cambridge University Press.

Brown, T. A. (2016). Plant genomics: African origins of 'black rice'. *Nature Plants, 2*, 16148. https://doi.org/10.1038/nplants.2016.148

Cañizares-Esguerra, J., & Breen, B. (2013). Hybrid atlantics: Future directions for the history of the Atlantic World. *History Compass, 11*(8), 597-609. https://doi.org/10.1111/hic3.12051

Carney, J. A. (2001). *Black rice: The African origins of rice cultivation in the Americas*. Harvard University Press.

Carney, J. A., & Voeks, R. A. (2003). Landscape legacies of the African diaspora in Brazil. *Progress in Human Geography, 27*(2), 139-152. https://doi.org/10.1191/0309132503ph418oa

Carney, J. A. (2004). 'With Grains in Her Hair': Rice History and Memory in Colonial Brazil. *Slavery and Abolition, 25*(1), 1-27. https://doi.org/10.1080/0144039042000220900

Carney, J. A., & Rosomoff, R. N. (2009). *In the shadow of slavery: Africa's botanical legacy in the Atlantic world*. University of California Press.

Carney, J. A. (2017). "The mangrove preserves life": Habitat of African survival in the Atlantic world. *Geographical Review, 107*(3), 433-451. https://doi.org/10.1111/j.1931-0846.2016.12205.x

Carney, J. A. (2021). Subsistence in the Plantationocene: Dooryard gardens, agrobiodiversity, and the subaltern economies of slavery. *The Journal of Peasant Studies, 48*(5), 1075-1099. https://doi.org/10.1080/03066150.2020.1725488

Cascudo, L. C. (2011). *História da alimentação no Brasil.* Global Editora.

Cassidy, F. G., & Le Page, R. B. (2002). *Dictionary of Jamaican English*. University of the West Indies Press.

Clusius, C. (1605). *Exoticorvm Libri Decem.* Ex. Officiná Plantianá Raphelengii.

Duvall, C. S. (2019). *The African roots of Marijuana*. Duke University Press.

Edelson, S. M. (2010). Beyond 'Black Rice': Reconstructing material and cultural contexts for early plantation agriculture. *The American Historical Review, 115*(1), 125-135. https://doi.org/10.1086/ahr.115.1.125

Eltis, D., Morgan, P., & Richardson, D. (2007). Agency and diaspora in Atlantic history: Reassessing the African contribution to rice cultivation in the Americas. *The American Historical Review, 112*(5), 1329-1358. https://doi.org/10.1086/ahr.112.5.1329

Eltis, D., Morgan, P., & Richardson, D. (2010). Black, brown, or white? Color-coding American commercial rice cultivation with slave labor. *The American Historical Review, 115*(1), 164-171. https://doi.org/10.1086/ahr.115.1.164

Eltis, D., & Richardson, D. (2010). *Atlas of the transatlantic slave trade*. Yale University Press.

Fields-Black, E. L. (2008). *Deep roots: Rice farmers in West Africa and the African diaspora.* Indiana University Press.

Galeano, E. (1987). *Faces and masks: Memory of fire* (Vol. 2). Quartet.

Gewin, V. (2017, janeiro 12). Rice reveals African slaves: Agricultural Heritage. *Anthropology Magazine Sapiens*. https://www.sapiens.org/culture/african-rice-new-world/#:~:text=African%20rice%20is%20dark%20husked,in%20the%20unlikeliest%20of%20conditions

Grego, C. (2021). *The search for the Kayendo: Recovering the Lowcountry rice toolkit*. Artigo submetido para publicação.

Grimé, W. (1979). *Ethno-botany of the black Americans*. Reference Publications.

Hall, G. M. (2010). Africa and Africans in the African diaspora: The uses of relational databases. *The American Historical Review, 115*(1), 136-150. https://doi.org/10.1086/ahr.115.1.136

Hawthorne, W. (2003). *Planting rice and harvesting slaves: Transformations along the Guinea-Bissau Coast, 1400-1900*. Heinemann.

Hawthorne, W. (2010a). *From Africa to Brazil: Culture, identity, and an Atlantic slave trade, 1600-1830.* Cambridge University Press.

Hawthorne, W. (2010b). From "Black Rice" to "Brown": Rethinking the history of risiculture in the Seventeenth and Eighteenth Century Atlantic. *The American Historical Review, 115*(1), 151-163. https://doi.org/10.1086/ahr.115.1.151

Jacquin, N. J. (1763). *Selectarum Stirpium Americanarum Historia*. Ex. Officina Krausiana.

Jefferson, T. (1832 [1781]). *Notes on the State of Virginia*. Lilly and Wait.

Knight, F. C. (2010). *Working the diaspora: The Impact of African Labor on the Anglo-American World.* New York University Press.

Landers, J. G. (2010). *Atlantic creoles in the age of revolutions.* Harvard University Press.

Ligon, R. (2011). *A true and exact history of the island of barbados*. Hackett.

Littlefield, D. C. (1981). *Rice and slaves: Ethnicity and the slave trade in colonial South Carolina*. Louisiana State University.

Long, E. (1774). *The history of Jamaica.* T. Lowndes.

Miller, P. (1768). *The Gardeners Dictionary* (8 ed.). Printed for the author.

Offen, K. (2018). Environment, space, and place: Cultural geographies of colonial Afro-Latin America. In A. Fuente & G. R. Andrews (Eds.), *Afro-Latin American studies: An introduction* (pp. 486-534). Cambridge University Press.

Phillips, T. (1732). A Journal of a voyage made in the Hannibal of London, ann. 1693, 1694, from England to Cape Mounseradoe in Africa. In J. Churchill & A. Churchill (Eds.), *A collection of voyages and travels* (pp. 173-239). Churchill.

Piso, W. & Marggraf, G. (1648). *Historia Naturalis Brasiliae*. Organizado por de Laet, J. Apud Franciscum Hackium.

Sauer, J. (1993). *Historical geography of crop plants.* CRC Press.

Schiebinger, L. (2005). Prospecting for drugs: European Naturalists in the West Indies. In L. Schiebinger & C. Swan (Eds.), *Colonial Botany: Science, commerce, and politics in the early modern world* (pp. 119-133). University of Pennsylvania Press.

Schneider, J. T. (1991). *Dictionary of African borrowings in Brazilian Portuguese*. Helmut Buske Verlag.

Sloane, H. (1707). *A Voyage to the Islands Madera, Barbados, Nieves, S. Christophers and Jamaica*. Printed by R. Bentley and M. Magnes for the author.

Sluyter, A. (2012). *Black ranching frontiers: African cattle herders of the Atlantic World, 1500–1900*. Yale University Press.

Steward, A. M., & Lima, D. M. (2017). "We also preserve": Quilombola defense of traditional plant management practices against preservationist Bias in Mumbuca, Minas Gerais, Brazil. *Journal of Ethnobiology, 37*(1), 141-165. https://doi.org/10.2993/0278-0771-37.1.141

Sweet, J. H. (2014). Reimagining the African-Atlantic archive: Method, concept, epistemology, ontology. *The Journal of African History, 55*(2), 147-159. https://doi.org/10.1017/S0021853714000061

Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Beacon Press.

Vaillant, M. (1948). Milieu cultural et classification des varietés de riz des Guyanes française et hollandaise. *Revue Internationale de Botanique Appliquée et d'Agriculture Tropicale, 33*, 520-529.

Van Andel, T. R. (2010). African rice (*Oryza glaberrima* Steud.): Lost crop of the enslaved Africans discovered in Suriname. *Economic Botany, 64*(1), 1-10. https://doi.org/10.1007/s12231-010-9111-6

Van Andel, T. R., Meyer, R. S., Aflitos, S. A., Carney, J. A., Veltman, M. A., Copetti, D., . . . Schranz, M. E. (2016a). Tracing ancestor rice of Suriname Maroons back to its African origin. *Nature Plants, 2*(16149), 1-5. https://doi.org/10.1038/nplants.2016.149

Van Andel, T. R., van der Velden, A., & Reijers, M. (2016b). The 'Botanical Gardens of the Dispossessed' revisited: Richness and significance of Old World crops grown by Suriname Maroons. *Genetic Resources and Crop Evolution*, *63*(4), 695-710. https://doi.org/10.1007/s10722-015-0277-8

Van Andel, T. R. (2018, maio 24). *How the Maroon ancestors hid rice grains in their hair*. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=4H1IbY6PGIk&t=1s

Voeks, R. A., & Rashford, J. (Eds.). (2013). *African Ethnobotany in the Americas*. Springer.

Voeks, R. A. (2018). *The ethnobotany of Eden: Rethinking the jungle medicine narrative*. University of Chicago Press.

Wang, M., Yu, Y., Haberer, G., Marri, P. R., Fan, C., Goicoechea, J. L., Zuccolo, A., . . . Wing, R. A. (2014). The genome sequence of African rice (*Oryza glaberrima*) and evidence for independent domestication. *Nature Genetics*, *46*(9), 982-988. https://doi.org/10.1038/ng.3044

Watkins, C. (2015). African oil palms, colonial socioecological transformation and the making of an Afro-Brazilian landscape in Bahia, Brazil. *Environment and History, 21*(1), 13-42.

Watkins, C. (2020). Palmeiras africanas em solos brasileiros: Transformação socioecológica e a construção de uma paisagem Afro-Brasileira. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC), 10*(1), 150-193. https://doi.org/10.32991/2237-2717.2020v10i1.p150-193

Watkins, C. (2021). *Palm oil diaspora: Afro-Brazilian landscapes and economies on Bahia's dendê coast.* Cambridge University Press.

Wheat, D. (2016). *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. University of North Carolina Press.

Wilson, M. T. (1964). Peaceful integration: The Owner's adoption of his slaves' food. *Journal of Negro History, 49*(2), 116-127. https://doi.org/10.2307/2716203

Wood, P. H. (1974). *Black Majority: Negroes in colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*. Knopf.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

J. Carney contribuiu com conceituação, análise formal, investigação, metodologia, recursos e escrita (rascunho original, revisão e edição) e C. Watkins com conceituação, curadoria de dados e escrita (revisão e edição).

Teses e Dissertações



Tesselas técnicas de um mosaico cultural: aportes da tecnologia lítica e cerâmica para a história pré-colonial da Cidade de Pedra (Brasil)

Juliana de Resende Machado
ju.drmachado@hotmail.com
Programa de Pós-Graduação em Pré-História
Université Paris-Ouest Nanterre la Défense
Paris (França), 2020

Inseridos numa área de grande diversidade cultural, os abrigos da Cidade de Pedra apresentaram tipos de cerâmicas variados e uma produção lítica diversa. Essa mistura esconde diferentes situações socioculturais de interação entre as culturas arqueológicas. Para reconstituir a história dessas ocupações, desde a aparição da cerâmica em 1.900 ± 40 BP até a chegada dos Bororo, busca-se distinguir traços técnicos culturais e identificar as relações estabelecidas entre os grupos. O método empregado é a análise tecnológica de vestígios líticos e cerâmicos de cinco sítios e de peças etnográficas. Identificou-se dois intervalos de ocupação. No mais antigo há uma cerâmica façonada por roletes, instrumentos diversos sobre lascas de arenito, dois tipos de lâminas de machado polido e utilização de plaquetas de siltito para obter pigmento vermelho. Por volta de 1.060 ± 40 BP, nota-se a presença de uma cerâmica façonada sobre massa de argila e por roletes. A produção de lâminas de machado e a utilização de plaquetas persiste, mas o lascamento do arenito diminui drasticamente. Ao mesmo tempo, nota-se a circulação de objetos vindos do alto Paraguai e do cerrado. Os objetos Bororo do século XX mostram uma cerâmica cuja façonagem corresponderia à tradição técnica anterior e lâminas de machado muito diferentes daquelas anteriores. O Holoceno recente da Cidade de Pedra fica assim marcado pela sucessão gradual de diferentes grupos culturais e uma etapa final mais evidente de interação entre grupos vizinhos.

Technical tessera of a cultural mosaic: contributions from lithic and pottery technology to the pre-colonial history of the Cidade de Pedra (Brazil)

Juliana de Resende Machado
ju.drmachado@hotmail.com
Posgraduate Program in Prehistory
Université Paris-Ouest Nanterre la Défense
Paris (França), 2020

Inserted in an area of great cultural diversity, the rock shelters of Cidade de Pedra offered up varied types of pottery and a diverse lithic production. This mixture hides different sociocultural situations of interaction between archaeological cultures. To reconstruct the history of these occupations, since the emergence of the pottery in 1,900 ± 40 BP, until the arrival of the Bororo groups, we seek to discern cultural technical features and identify the relationships established between groups. The method employed here is the technological analysis of lithic and pottery remains from five archaeological sites and ethnographic objects. Two occupation intervals were identified. The oldest is characterized by pots shaped by coiling, varied lithic tools on silicified sandstone flakes, two types of polished axe blades, and the acquisition of a red pigment from ferruginous siltstone slabs. Around 1,060 ± 40 BP we discovered pottery shaped over clay mass and by coiling. The production of axe blades and the use of slabs continues, but the knapping of silicified sandstone decreases drastically. At the same time, we notice the circulation of objects coming from the upper Paraguay river and the *cerrado*. Bororo's objects from the 20th century show a pottery whose shaping would correspond to the previous technical tradition, and with quite different axe blades. The recent Holocene of the Cidade de Pedra is thus marked by the gradual succession of different cultural groups and a final stage where interactions among neighboring groups are more evident.

Machado, J. R. (2021). Tesselas técnicas de um mosaico cultural: aportes da tecnologia lítica e cerâmica para a história pré-colonial da Cidade de Pedra (Brasil). Resumo de Tese de Doutorado. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 16(2), e20210017.

CC BY

ERRATA

No artigo "**Os limites do diálogo intercultural em contextos de guerra interétnica e pluralismo jurídico: o caso dos Waorani e Tagaeri-Taromenane no Equador**", com número de DOI: http://dx.doi.org/10.1590/2178-2547-bgoeldi-2019-0154, publicado no periódico Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 15, n.3, 2020: e20190154, na página 1:

Onde se lia:
"The limits of intercultural dialog in contexts of interethnic warfare and legal pluralism: the case of the Waorani and Tagaeri-Taromenane in Ecuador"

Leia-se:
"The limits of intercultural dialogue in contexts of interethnic warfare and legal pluralism: the case of the Waorani and Tagaeri-Taromenane in Ecuador"

Onde se lia:
"The goal is to describe the limits of intercultural dialog in a context of judicialization of traditional interethnic (...)"

Leia-se:
"The goal is to describe the limits of intercultural dialogue in a context of judicialization of traditional interethnic (...)"

No artigo "**O martírio de mulheres indígenas do rio Negro em documentos do Serviço de Proteção aos Índios (1914-1915)**", com número de DOI: http://dx.doi.org/10.1590/2178-2547-bgoeldi-2020-0067, publicado no periódico Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 16, n. 1, 2021: e20200067, na página 1:

Onde se lia:
"**Keywords**: Amazon. Rubber cycle. Violence. Indigenous peoples. Negro River"

Leia-se:
"**Keywords**: Amazon. Rubber boom. Violence. Indigenous peoples. Negro River"

Errata. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *16*(2), e2021-e001. doi: http://dx.doi.org/10.1590/2178-2547-bgoeldi-2021-e001

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 e mandamento, 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 em item 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 fonteTimes 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, DéjàVu, 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 7th 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 submetidas na plataforma online em arquivos à parte, com as respectivas legendas no campo designado, com 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 8cm 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 identifiquemos tem as 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 anti natural, 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; vinculaçãoa 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 7th 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.). 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* (3ed.). 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.* 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). 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). 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). 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. 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., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C.,. . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell, 175*(5), 1-13. 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. 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*. 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*. 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 ao bjetos. 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. 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]. 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]. 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. 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. 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, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

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].

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* [Filme]. 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 SUBMETIDO SE 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 UMAREVISÃO".

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 a provada. Os artigos são divulgados integralmente no formato PDF no sítio, no Issuu, no DOAJ e naSciELO.

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: 55-91-3221-6486
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, which is accessible through the website of the Boletim <http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas> or directly via ScholarOne 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 **ɨ**, **ʉ**, 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 7th 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, images, diagrams, etc.) must be submitted to the online platform in separate files with their respective legends in the designated field. Minimum resolution is 300 dpi, minimum size 1,500 pixels; JPEG or TIFF files only. If possible, please use the Boletim's page formatting proportions (16.5 cm wide x 20 cm high, for two columns, or 8 cm wide x 20 cm high, for one column). Text contained in figures must be legible and in Arial 7–10 point font.
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 7th 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.). 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.). 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*. 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). 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). 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). 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. 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., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C.,. . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell, 175*(5), 1-13. 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. 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.* 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*. 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. 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]. 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]. http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontemede-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). 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. 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. 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, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

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].

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. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Film]. 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: 55-91-3221-6486
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 7th 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 ser subidas a la plataforma digital en archivos separados, con sus respectivas leyendas en el campo designado, con una resolución mínima de 300 dpi y tamaño mínimo de 1.500 pixeles, en formato JPEG o TIFF. Cuando sea posible, deben obedecer las proporciones del formato de página del Boletim, dentro de los 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). En caso de haber información de texto presente en las figuras, esta debe ser legible, en tipografía 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 7th 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.). 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.). 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*. 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). 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). 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). 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. 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., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C.,. . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell, 175*(5), 1-13. 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. 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*. 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*. 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. 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]. 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]. 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). 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. 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. 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].

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. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Película]. 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: 55-91-3221-6486
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, E INOVAÇÕES
PÁTRIA AMADA BRASIL GOVERNO FEDERAL