

BOLETIM MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI
**CIÊNCIAS
HUMANAS**

v. 18 n. 3 setembro/dezembro de 2023



Antropologia, arqueologia e linguística do Alto Xingu II

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas



v. 18, n. 3

Publicação contínua

setembro-dezembro 2023



IMAGEM DA CAPA

As moças reclusas estão se preparando para se apresentar no final do ritual *Kaumãie*, quando levam as castanhas de pequi para cada cacique convidado que participou do *Kaumãie* da aldeia *Piyulaga*, Waurá. Foto: Mapapalu Waurá (2016).

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

O Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia foi criado por Emílio Goeldi e o primeiro fascículo surgiu em 1894. O atual Boletim é sucedâneo daquele. *The Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia* was created by Emílio Goeldi, and the first number was issued in 1894. The present one is the successor to this publication.

EDITORA CIENTÍFICA

Jimena Felipe Beltrão

EDITORES ASSOCIADOS

Ana Vilacy Galúcio - Museu Paraense Emílio Goeldi - Linguística
Claudia López - Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia
Cristiana Barreto - Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo - Arqueologia
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
Laure Emperaire - Institut de recherche pour le développement - Etnobotânica
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
Pedro Glécio Costa Lima - Museu Paraense Emílio Goeldi - Etnobotânica
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
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 - Adrienny Souza, Fernanda Menezes, Geisa Silva, Rafaela Lima e Taise da Cruz Silva
Revisão ortográfica - Rafaela Lima e Gabriel Dante
Editoração, versão eletrônica e capa deste número - Talita do Vale

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. 18	n. 3	Publicação contínua setembro-dezembro 2023
-------------------------------	-------------	-------	-------	------	--

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, 2023. – Belém: MPEG, 2023. v. 18 n. 3, 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. I. Museu Paraense Emílio Goeldi.

CDD-21ª.ed. 500

© Direitos de Cópia/Copyright 2023 por/by MCTI/Museu Goeldi



MINISTÉRIO DA
EDUCAÇÃO

MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO



ARTIGOS

ARTICLES

The pristine and *devenir* in long-term indigenous history in the Amazon

O prístino e o devir na história indígena de longa duração na Amazônia

Marcos Pereira Magalhães

Etnografía de memorias y olvidos afrodescendientes en Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil

Ethnography of remembering and forgetting among African descendents in
Pelotas (RS), Brazil

Yara Altez

Análisis morfométrico de las semillas del género *Capsicum* (Solanaceae) en el Perú prehispánico

Morphometric analysis of seeds of the genus *Capsicum* (Solanaceae)
in pre-Hispanic Peru

Luisa Hinostraza Garcia | Rosa Melchor-Castro | Luisa Diaz Arriola | Joaquina Albán Castillo

Reflexões acerca de sequências verbais da língua Apyãwa

Reflections on verbal sequences in the Apyãwa language

Gabriela Santiago Mancin

Panorama pré-histórico sobre as pesquisas arqueológicas no estado da Paraíba

Prehistoric panorama of archaeological research in the state of Paraíba

Carlos Xavier de Azevedo Netto | Francisco de Assis Soares de Matos | Thiago Fonseca de Souza

MEMÓRIA

MEMORY

As “Notas” de William Barnard e a Arqueologia marajoara

William Barnard’s “notes” and the Archaeology of Marajó

Lucas Monteiro Araújo | Agenor Sarraf Pacheco

DOSSIÊ ANTROPOLOGIA, ARQUEOLOGIA E LINGUÍSTICA NO ALTO XINGU (SEGUNDA PARTE)

DOSSIER ANTHROPOLOGY, ARCHAEOLOGY AND LINGUISTICS IN THE UPPER XINGU (SECOND PART)

Introdução ao dossiê “Antropologia, arqueologia e linguística no Alto Xingu” (segunda parte)

Introduction to dossier Anthropology, archaeology and linguistics in the Upper Xingu (second part)

Aristoteles Barcelos Neto | Luísa Valentini

Educação Wauja no contexto da reclusão pubertária

Education in the context of Wauja puberty seclusion

Autaki Waurá

Village schools, power and new inequalities: effects of schools on Wauja local economy, political system, and domestic relationships

Escolas indígenas, poder e novas desigualdades: efeitos das escolas na economia local Wauja, sistema político e relações domésticas

Emilienne M. Ireland

Tempo distribuído e pragmática do presente entre os Wauja do Alto Xingu

Distributed tense and pragmatics of the present in Wauja (Xingu Arawak)

Patrícia Rodrigues-Niu | Christopher Ball

Tempo, espaço e chefias no Alto Xingu: uma análise de *akinha* kuikuro

Tense, space and chiefs in the Upper Xingu: an analyses of Kuikuro *akinha*

Thiago Braga Sá | Bruna Franchetto | Gélsama Mara Ferreira dos Santos | Bruno Moraes | Ashauá Didi Kuikuro

Repensando o parentesco xinguno: elementos para a análise computacional de uma rede multiétnica

Rethinking *Xinguno* kinship: an outline for computational analysis of a multiethnic network

Antonio Guerreiro

A neta de Ahira: palavras de uma pajé mehinako

Ahira's granddaughter: Words of a Mehinako shaman

Aline Regitano

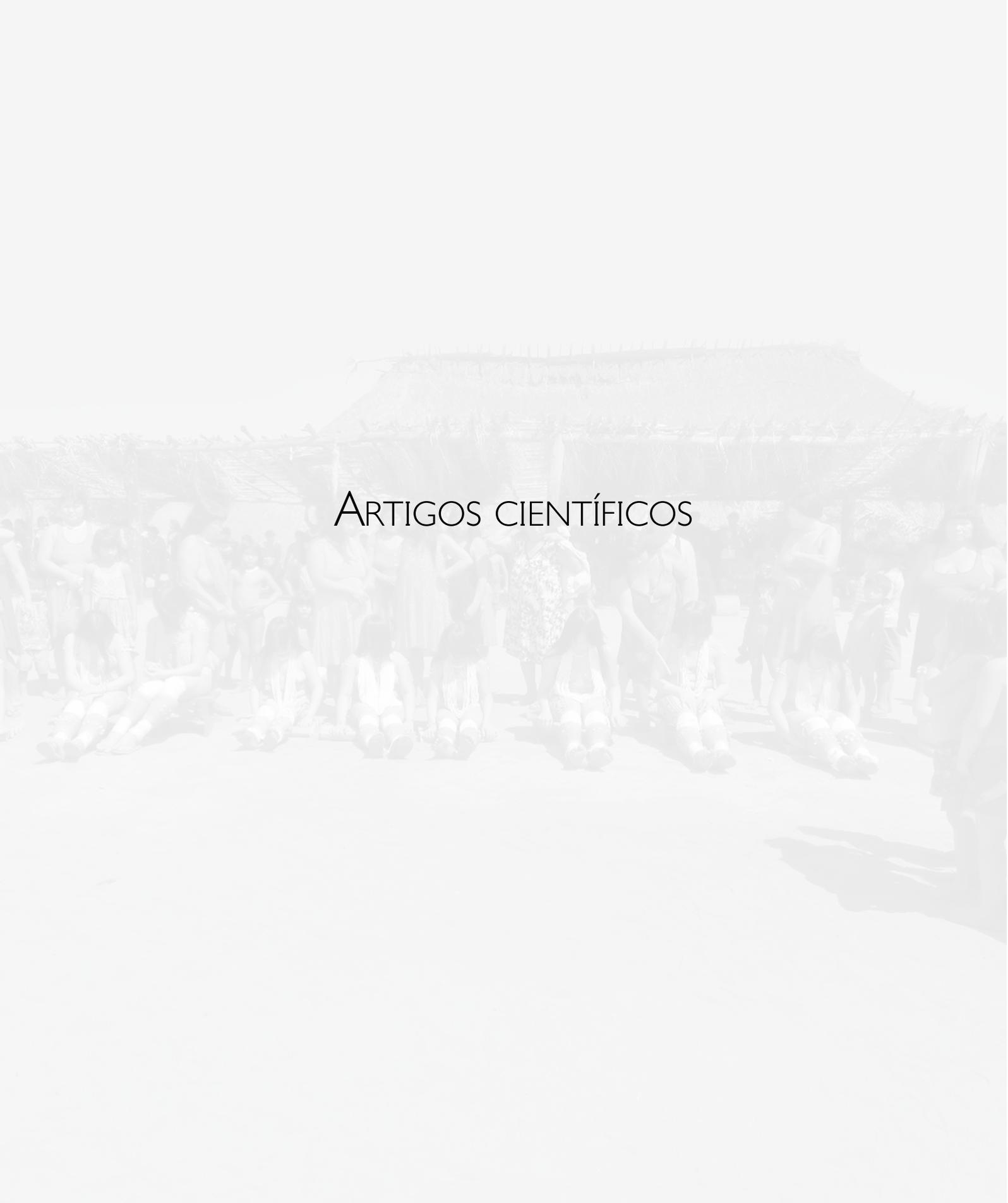
TESES E DISSERTAÇÕES
THESIS AND DISSERTATIONS

**“Eles podem mexer nos nossos galhos, nas nossas folhas, mas nas nossas raízes não”:
território, violências e as agências Tenetehar-Tembé no alto rio Guamá, Pará**

Benedito Emílio Ribeiro

**Processo de formação de novas categorias conceituais e as agências linguísticas
Mêbêngôkre Kayapó (Jê Family)**

Michelly Silva Machado



ARTIGOS CIENTÍFICOS

The pristine and *devenir* in long-term indigenous history in the Amazon

O prístino e o devir na história indígena de longa duração na Amazônia

Marcos Pereira Magalhães 

Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Pará, Brasil

Abstract: In discussions of the Amazon's lengthy indigenous history, the narrative that considers temporal landmarks generally remains tied to Western chronology. In other words, although most researchers consider indigenous history to be an important reality, the very epistemological scope of the human sciences forces indigenous temporalities to fit into the chronological paradigms of the west. To avoid this epistemological pitfall, historical time must be narrated according to the emergence and duration of events, going beyond their pristine origins and seeking their *devenir* instead of manifestations of these events. Based on the work of authors such as Bergson, Deleuze and Braudel, in this essay we propose that indigenous history in the Amazon unfolds along two structuring processes that evolved over time according to the persistence and resilience of this history in the proper place for Amerindian social and cultural experiences.

Keywords: Indigenous history. Duration. Amazon. Decoloniality. Chronology.

Resumo: Geralmente, quando se fala sobre a longa história indígena na Amazônia, a narrativa que considera os marcos temporais continua atrelada à cronologia ocidental. Isto é, embora a maioria dos pesquisadores considere a história indígena uma realidade importante, o próprio escopo epistemológico das ciências humanas 'cola' as temporalidades indígenas aos paradigmas cronológicos do Ocidente. Para romper essa cilada epistemológica, é necessário narrar o tempo histórico segundo a emergência e a duração dos acontecimentos, indo além de suas origens prístinas, e buscar seu *devenir* no lugar das manifestações de seus eventos. Tendo por base autores como Bergson, Deleuze e Braudel, este ensaio propõe que a história indígena na Amazônia se desenrola ao longo de dois processos estruturantes, que evoluíram no tempo conforme a persistência e a resiliência dela no lugar próprio das experiências sociais e culturais ameríndias.

Palavras-chave: História indígena. Duração. Amazônia. Decolonialidade. Cronologia.

Magalhães, M. P. (2023). The pristine and *devenir* in long-term indigenous history in the Amazon. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220079. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0079.

Autor para correspondência: Marcos Pereira Magalhães. Museu Paraense Emílio Goeldi. Coordenação de Ciências Humanas. Av. Perimetral, 1901 – Terra Firme. Belém, PA, Brasil. CEP 66077-530 (mpm@museu-goeldi.br).

Recebido em 07/12/2022

Aprovado em 23/05/2023

Responsabilidade editorial: Martijn van den Bel



INTRODUCTION

This text aims to discuss, especially if we consider the place of humanity in historical time, that far beyond the origin (abstract and immutable at the level of primordial ideas) the most important thing is not the pristine manifestation, the unalterable and exact moment when *Homo sapiens* emerged on Earth or began to express itself through cultural manifestations. But how, through the senses, we interpret the historical space and time experienced by the human species. In other words, how do we interpret historical time according to the knowledge and expertise of the interpreter who, necessarily, is always a moving and current subject. The event, even from the most distant past, is not a ready-made and immutable thing that preceded everyone who mirrors it, but something remade by a subject that in history is in permanent construction. In short, it is not the original essence, but the originality of its historical, social and anthropological meaning now that it is necessarily defined by what we seek in '*devenir*' (Descola, 2002).

Therefore, it does not matter if human arrived in the Amazon 50,000 or 30,000 years ago, but the historical events that resulted in the cultural heritages that we have inherited. In other words, although we know that around the Amazon region there are signs of human occupation dating back more than 30,000 years (Bueno et al., 2020; Lourdeau & Bueno, 2022; V. Vialou & D. Vialou, 2019), here we seek to understand the bases of the historical, social and cultural formation of Holocene indigenous populations. Populations that were later conquered and disfigured by the European invader, in the 16th century. Apparently, it was populations that arrived at the end of the Pleistocene, but whose historical processes were only consolidated and characterized as original during the early Holocene, who founded these bases. Thus, when talking about 'original peoples' it must be understood that their historical processes have a temporally identifiable beginning, and that this temporality has its own territoriality and duration.

In addition, beyond this territoriality and duration, there are other parallel histories, with their particular processes, whether contemporary or not (Magalhães, 1993).

This means that, despite being long, indigenous history in the Amazon has a duration with a particular beginning and end, regardless of the historical events that occur not only in other regions of the world, as well as in the same continent shared by different civilizations, such as the Andes and the Caribbean, with whom they even maintained contact, but not influences of political domination or cultural colonization (Aceituno et al., 2012).

As they are distinct historical events, even though they may have common cultural traits due to different cultural diffusions (Steward, 1948; Meggers, 1971), the societies that make up a regional civilization share historical events that are much more related to each other than to the events of the societies of other civilizations (Magalhães, 2016). In fact, different civilizations will each have their own processes and structural systems, each with specific sets of historical events. Therefore, there is no point in counting the historical time of Amazonian indigenous societies according to the historical time of Western societies. The long duration¹ of indigenous history should not be tied to the Christian calendar or punctuated by the European conquest of the American continents. This is nothing more than maintaining colonialist practices, which in essence continue to deny indigenous histories and cosmogonies. The intention, therefore, is to decolonize the time of indigenous history (Porto-Gonçalves, 2005; Salles & Feitosa, 2019).

It should be noted that in order to understand Amerindian historical time, as we have formulated it, it's necessary to understand that in addition to the interpretation of social and cultural times there is entropy, the dynamics of physical time (which necessarily runs from the past to the future) and the perspective evolutionary of historical development (which starts from the simplest to the most complex). Finally, there are different parallel temporal lines,

¹ According to Fernand Braudel's concept of '*longue durée*' – see Grote (2015).



which over the course of historical durations intersect, cancel each other out or interact. None of them can be interpreted as the main historical line, under which all the others submit and organize themselves hierarchically. However, as none of the temporal lines are isolated or constitute unilateral hegemonic historical processes, it is not the particular cosmogonies of a society that will represent the structuring historical processes of a region, but the set of ontologies of the different peoples that live in it². This is where the concept of civilization we employ is based. That is, every region, through the set of peoples that live in it, presents its own civilizing foundations.

It is well known that the colonialist methods implemented by the European conquerors of the 17th century were based on intimidation and social deconstruction through force, including bacteriological warfare (such as the spread of the smallpox virus) and mainly, on the fundamentalist denial of all religious or ritualistic expression of native peoples (Dobyns, 1993; Roosevelt, 1994; Ribeiro, 1995). Peoples that were not entirely extinct, because Europeans needed the labor power of native populations, who were then enslaved, and also they forced miscegenation to settle settlers, as there were no women among the colonists, especially during the first 150 years of invasion, as occurred in Brazil (Little, 2018). Methods which, even in different ways, are still effective and continue to cause victims among indigenous populations: either eliminating rebel groups or subjects through weapons and the invasion of lands carried out by land grabbers protected by police authorities; or by the criminal evangelization implanted by Catholic and Evangelical Christians. Consequently, today's Amazonian indigenous peoples, without land, leaders and spirit, continue to be relegated to the margins of Brazilian history.

Consequently, the insistence on the use of the Christian calendar and the time frame of the conquest, in addition to the obvious denial of indigenous societies as a historical reality, generates superficial exotic solutions, such as the regularly used pre-colonial term, or other generalizers, such as history 'deep'. The terms 'pre-colonial' and 'deep history'³ (the latter defined by Smail and Shryock, 2013 and by McGrath, 2015), place all possible histories in the same process, ignoring that every civilization has its own duration and set of events. Thus, it is also ignored that the history of ancient Amazonian societies would have begun during the transition from the Pleistocene to the Holocene and ended precisely with the invasion and subsequent European colonization. That is, indigenous history prior to colonization ends precisely with the implementation of the colonial system. There are archaeological studies that show how the social, political and cultural structures of the Amazonian Amerindians suffered devastating impacts with colonization, leading to the collapse of all complex societies in the region. One of these studies is by Heckenberger (2001), whose arguments show how Xingu societies have radically regressed since contact with Europeans.

In the specific case of deep History, supported by disciplines such as anthropology, archeology, genetics, linguistics and even primatology, for some people it is a discipline with a broad approach, which studies a very distant past of the human species. It aims to write a common narrative about the beginnings of *Homo sapiens*, starting from the time when humans existed even further back than the time of so-called prehistory (Smail, 2008; Cohen, 2021; Guldi & Armitage, 2014). In other words, for the adherents of these terms, the origin is more important than the original. What matters more is a supposed pristine beginning (Pleistocene) than the actual historical formation of the peoples studied (Holocene).

² For more details, see Magalhães (2016), where these issues are deepened in the chapter entitled "A simultaneidade generalizada dos acontecimentos".

³ Deep time is a concept equivalent to the geological time scale and was first used in the 18th century by the Scottish geologist James Hutton (1726-1797). It is, therefore, a concept formulated in geology. Since the time scale of geology is immensely larger than that of archeology, this concept includes, at a minimum, Pleistocene populations whose remains are found in the regional periphery of Amazonia.



Interestingly, in Brazil, the concept of deep history was a model of historical writing proposed at the end of the 19th century, which was opposed to a so-called superficial history, sometimes being linked to the opposition between artificiality and authenticity. According to Turin (2009, p. 3), “the past narrated by history, and which became common in the texts of the late 19th century, was qualified as a ‘deep and authentic past’” of the nation. For intellectuals like Euclides da Cunha and Capistrano de Abreu, Brazil would have two histories, one rhetorical and empty, and another yet to be made, deep and authentic, which should go beyond documentary history and gain the depth of “broader and more radical facts” (Turin, 2009, p. 4). Also, according to Turin (2009), these authors were promoting something similar to what happened in the French scenario of the 1830s, when the conjunction between ethnography and history was used in an effort to reach the deep past of France, not accessible from what they understood as pure documentary research of facts and characters. According to the observations above, we can conclude that, in general, the concept of Deep History applied in the archeology of the Amazon circulates between authenticity and the first manifestation, becoming, itself, a superficial concept. Consequently, in one way or another, no chronology is found in it that narrates the long indigenous history according to the succession of events.

In short, historical events are not a linear and hierarchical numerical ruler, an infinite return circle, or a mosaic of pristine events disconnected in time. Its geometry, not being rectilinear and much less circular, is, as suggested by Deleuze (2018), a spiral whose possible return only occurs in difference and its parallel events only meet in the future. They have a beginning, a middle and an end, and it is in the events of a historical duration where their original particularities reside, since everything that returns in them, returns as a distinct event. In other words, history follows a succession of distinct conditions, whose events do not

repeat except in difference. As the poet would say, history is only infinite while it lasts! And duration only prevails, evolves and persists according to the set of events that emerged and collapsed along the historical events that brought them to life.

Considering that historical time must be analyzed according to the perspective of the place – the site of manifestation of an event that marks the passage from one condition to another and where strategies are projected and articulated in structuring and persistent systems – two long processes took place in the Amazon intrinsically related histories, which were developed by different societies spread across different locations in the region. Historical processes that present ruptures and continuities, particularities and similarities. In this text, the theory formulated understands that the original peoples of the territory now known as the Amazon had regional historical evolution for more than 10,000 years (Roosevelt et al., 1996). And in it they developed their cosmogonies and alterities, in addition to specific social and political relations. It also understands that the processes of historical formation of the peoples of the West and of the ‘Amazon’ were parallel spiral historical lines in space and time, they did not succeed one another hierarchically, and only came to become common with the implantation of European colonization, 32 years after the conquest that took place in the year 1500⁴ (Magalhães, 2016; Magalhães et al., 2019, 2018).

In summary, according to the perspective of duration understood here and developed according to the thinking of Bergson (2006a [1934], 2006b [1932]), the chronological evolution of indigenous history in the Amazon presented two long processes of structuring historical development: that of Tropical Culture and that of Antropical Culture. The first began around 12,000 years ago, when people arrived in the region, who were successful in exploiting natural resources and occupying different regional environments (mountains, fields, forests, riverbanks and the coast). In this case, it does not matter whether these populations

⁴ Colonization in Brazil began with the first colonizing expedition, commanded by Martim Afonso de Souza. It was he who founded the first village, Vila de São Vicente in 1532, on the coast of the state of São Paulo, aiming at the extensive planting of cane to produce sugar. But it should be noted that in the Amazon, European colonization began much later, after 1600.



were preceded by older ones. The important thing is that they were the ones who were successful in colonizing the Amazon. The great achievement of the pioneer colonizers was the anthropogenesis of pristine forests, when successful populations began to select, distribute and domesticate various plants, for different purposes, whether food, medicinal, ritualistic, artisanal, etc. (Santos et al., 2019a). Tropical Culture, despite the early manipulation of plants, was based on a generalist economy stuck on hunting and gathering. This 'mode of production' lasted until the end of the Middle Holocene, when historical and climatic events favored the emergence of a new civilizing process, that of the Antropical Culture, much more complex, whose economic base was the systematic cultivation of domesticated plants and the management of extensive anthropized forests.

However, these structuring historical processes are civilizing, but not homogenizing, since societies developed their particularities according to their own cultural experiences and cosmogonic narratives. The oldest of these concepts, the Antropical Culture, formulated in the 1990s and then named Neotropical Culture (Magalhães, 1993, 1994, 2006), was the one that underwent the most changes, especially due to advances in archaeological research. However, this initial name tolerated some criticism for the use of the term Neotropical, typical of Biogeography. Despite appearing to be a misappropriation, the use of this term aimed to draw attention to the fact that Biogeography ignored the human influence on the geographic distribution of species, a commonplace fact at the time. That said, it is worth mentioning that both chronological concepts were based on human interaction with Amazonian ecosystems, in which the continuous relationship between them occurs, topologically, in both directions: human/environment – environment/human (Hornborg, 2005). And their evolution was supported by technical development and the intensity of resource use and plant management, also of the increasingly complex influence of this action on social organization (Neves & Petersen, 2006; Magalhães, 2013; Neves, 2020; Choi et al., 2020; Clement et al., 2021).

The historical processes of Tropical Culture and Antropical Culture are contiguous and of a civilizational character, each with its own 'mode of production', but triggering culturally different responses between societies. In other words, its origins are autochthonous and the result of the integration of different ethnicities, social and cultural experiences that were successful during the long indigenous historical evolution, whose autonomy was finalized with the arrival of the European conqueror, about 520 years ago.

CONCEPTUAL AND METHODOLOGICAL BASIS

These concepts (Tropical Culture and Antropical Culture) are theoretically based on Historical Ecology defined by Balée (1994, 2013), but also and mainly on landscape archeology, especially that defended, among others, by Criado-Boado (Criado-Boado, 1999; Criado-Boado et al., 2013), when he states that every landscape is of anthropic origin and, consequently, a social artifact. Philosophical and historical concepts are based on Bergson (2006a [1934], 2006b [1932]), Deleuze (2018), Braudel (1992) and Porto-Gonçalves (2005). Already the concept of '*devenir*' (change through which things pass) applied, is based on Nietzsche and Deleuze. In summary, this concept states that historical reality depends on transformation through becoming and that, consequently, it can only be known when we identify the experimentation of being in duration. Therefore, when we speak of duration here, it is being understood that it is in it that historical processes emerge, prevail and transform. On the other hand, understanding that duration is time and, therefore, space, it only happens in the place (place or region) where its events emerge.

The methods applied in basic research came from archeology (predictive modeling, spatial studies and material culture: ceramics and lithics), ethnobotany, anthracology, carpology, posology and graph theory. The latter can be inferred in Magalhães (2016) and Magalhães et al. (2019), Fonseca (2018), Barbosa (2021), Schmidt et al. (2014), Schmidt (2016), Oliveira (2020), and in Santos et al. (2019a, 2019b). The research, whose



formulated hypotheses could be tested, were carried out in Porto Trombetas (Oriximiná, Baixo Amazonas, PA) and in Carajás (Southeast of Pará, Eastern Amazon).

In Porto Trombetas, district of Oriximiná located on the Nhamundá/Trombetas interfluvium (lower Amazon), sites on the banks of rivers and lakes, as well as in valleys and plateaus, were studied, where anthropic forests were identified around archaeological sites of the Konduri ceramic styles (Kondurí ceramist culture) and Pocó (from the Pocó-Açutuba ceramist tradition), both associated with the Antropical Culture (Guapindaia & Lopes, 2011; Guapindaia & Fonseca Júnior, 2013). The results of these studies showed that the level of anthropization of native forests was quite high, both around the sites and in areas far from them, as well as along the paths that connected

them (Magalhães et al., 2015; Schmidt, 2016). Given the unquestionable evidence of the great intensity and extent of forests of anthropic origin, associated with identified archaeologically complex populations, it became clear that the term Neotropical Culture was not the most appropriate to refer to the historical process that resulted in this period. Thus, the term Antropical Culture was suggested, in short, refers to a historical phase of Amazonian societies, whose emergence took place in a tropic already culturally anthropized (Santos et al., 2019a). That is, in addition to the different explored ecosystems being already anthropized, they carried cultural identity marks, that related a certain territory to a certain ethnicity or cultural tradition (Figure 1).

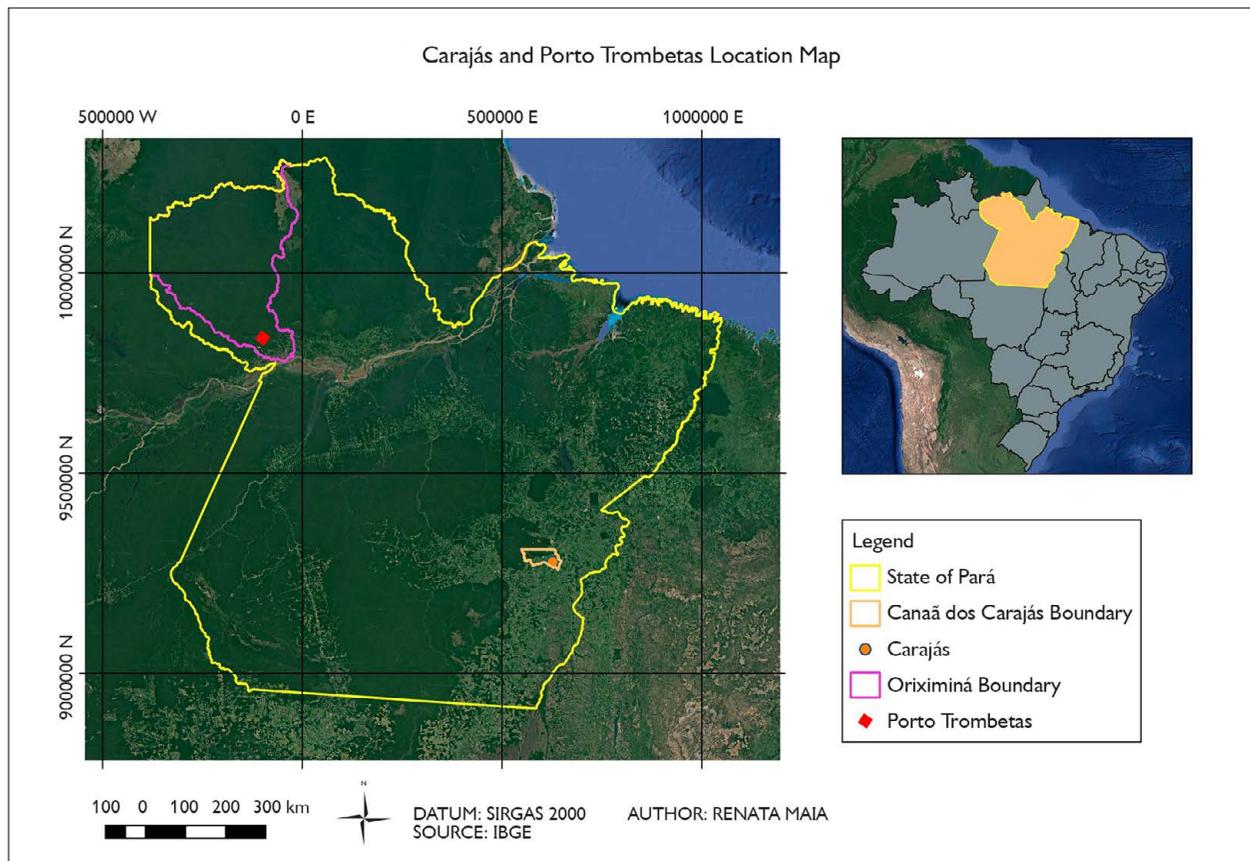


Figure 1. Location of the districts of Porto Trombetas in Oriximiná, on the right bank of the Trombetas River, and Carajás (Serra Sul) in Canaã dos Carajás, Pará, Brazil. Map: Renata Maia (2023).

In Carajás (southeast eastern Amazon), a mountainous complex (Serra Norte, Serra Sul and Serra Leste) composed of several plateaus, the most significant sites are found on its edges (plateaus N1, N2, N3, N4 and N5 - Serra Norte; and plateau S11D - Serra Sul), sheltered in grottos and caves. The local archaeological evidence reached more than 11,600 years of antiquity and comes from dozens of sites from which more than 400 radiocarbon dates were obtained (Magalhães et al., 2019). These evidences are composed of numerous botanical remains (seeds and coals) associated with various lithic instruments (usually unifacial) and rare ceramic fragments. Developed by researchers from the *Museu Paraense Emílio Goeldi* (Belém, PA), field and laboratory studies revealed that the vegetation around these sites was already being anthropized through the disposal (consciously or not) of culturally selected seeds, since the beginning of the local occupation. Around 9,000 BP, all plants identified in the refuse were also found at superficial levels, including manioc seeds (sp.) (Santos et al., 2019a, 2019b). An site in an open area, called Mangangá, on the right bank of the Sossego River, whose source is located at the top of the S11D plateau – (Serra Sul), to having an occupation with more than 10,000 years, also presents a more recent ceramic occupation situated between 6,000 and 400 years old and an environment covered by anthropic forest full of diverse useful plants (Magalhães et al., 2018).

The Mangangá site (Figure 2) is a striking example that the eastern region of the Amazon supported populations related to two distinct historical processes, the Tropical Culture and the Antropical Culture. The economy of the populations of the Antropical Culture was based on the exploitation of the same plant resources, which were culturally selected from time immemorial by the Tropical Culture. Thus, if we can attribute to the populations of the Tropical Culture the beginning of the selection, management and domestication of diverse useful plants, we can attribute to the populations of the Antropical Culture the change in the mode of production previously



Figure 2. Mangangá site covered with anthropic vegetation. Photo: Marcos P. Magalhães (2015).

based on hunting, fishing, gathering and small crops by sowing, for the intensive cultivation of the same plants, now fully domesticated. But without abandoning the hunting and fishing, practicing more extensive and intense the manipulation of diversified forests previously anthropized.

Carajás, despite not being able to be considered a central location for the domestication of plants, nor for the evolution of the social complexity of Amazonian populations generally, shows how decentralization (cultural and social) may have been a common historical pattern in the Amazon. Hence the Carajás and Trombetas cases (the first showing the beginning of Amazonian anthropogenesis, and the second showing the fullness of the intensive use of domestic plants and the broad management of anthropic forests), characterize the evolution of two long complementary historical processes, emerged, evolved and established during the indigenous colonization of the Holocene Amazon.

LET'S THE POINT

When we confirm that the Amazonian indigenous populations developed their own historical processes over more than 10,000 years, it makes no sense for these processes to suggest a supposed 'common era', based on the Christian calendar. However, if there is a common era, it would have started with the beginning

of European colonization. That is, from the 16th century onwards. But, this time, without being related to Antropical societies, because these have been culturally, politically and socially destabilized since the European invasion. Brazilian society, where the descendants of the first populations are included, is what connects them, through national policies of integration, to the common post-colonial era.

Nevertheless, the current paradigm, recognized by most researchers (archaeologists and anthropologists), is based on a long-term narrative, but whose beginnings predate by millennia the arrival of the European conqueror. Meanwhile, in common sense it is customary to begin the history of human occupation of the Amazon only after the conquest. Among historians, it is common to consider regional human antiquity with reference to Western traditions and customs. But just as in the West there were different historical eras, the historical evolution of the autochthonous societies of the South American lowlands (the Amazon) also presented its own eras. In fact, in human science, while we have advanced spectacularly in the way in which the relationship of native peoples with Amazonian nature is perceived, the diachronic narrative of this relationship remains tied to Western principles of historical sequencing.

As previously proposed (Magalhães, 2019), there is a plausible argument that explains the deficiency in the diachronic narrative about the ancient historical relationships of human populations in the Amazon. Firstly, the studies that focus on the evolution of the long regional human history are quite timid. Second, consequently, these studies present little evidence and few syntheses. This situation is the result of the limited number of studies and, fundamentally, of the constant gaps in the arguments presented. It is possible that this is an effect of the challenge of researching a region of continental proportions dependent on complex logistics. A fact that justifies the small volume of existing research, and the privilege of riverside areas with easy access for the studies carried out. It is these areas, where the sites of sedentary populations

producing ceramics are located, which have monopolized archaeological research in the Amazon.

Nowadays, the situation remains the same. That is, even updating the data in 2021, when we seek studies on the beginning of regional human colonization, which occurred between the end of the Pleistocene and the beginning of the Holocene (beginning of Tropical Culture), research is rare and territorially sparse. For example (Figure 3),

... of the 2,209 archaeological sites identified and/or studied by archaeologists from the Museu Goeldi 32 or less than 2% showed traces of "hunter-gatherers". And of the 32 knowns, only 25 have been fully or partially studied. And of these, 23 are in Carajás, which is, therefore, the area that presents the most significant results (Magalhães, 2019, p. 197).

When we include sites studied by other institutions and researchers in the Amazon, this scenario remains stable.

To cite an example of this small number of studies, the last publication aimed at quantifying the occurrences of sites from the aforementioned period, but including areas outside the legal Amazon under the influence of the Tocantins river basin (high, medium and low course), Bueno (2019) counted 48 sites, of these 25 come from Carajás (Figure 4). But, if we are to count only the sites located in the legal Amazon and dating between 12,000 and 9,000 years, except for those in Carajás

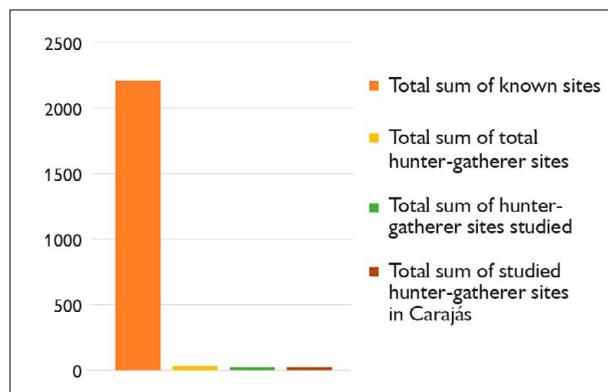


Figure 3. Quantitative variation between the hunter-gatherer sites studied and the total number of known and registered sites at the Goeldi Museum (base year 2021).



(Magalhães, 2016; Magalhães et al., 2019), their number, in addition to not reaching a dozen, is irregularly dispersed throughout the region. That is, as well as in 2019, in 2021, Carajás in particular and the Eastern Amazon as a whole present the largest volume of studies on the period corresponding to Tropical Culture. With this, it is the archaeological territory of the Amazon that presents the largest volume of studies on this period. Therefore, it continues to be the archaeological territory that allows theoretical speculations that can have their hypotheses tested. In fact, the data generated by the research carried out there were fundamental for us to understand this historical phase of regional human occupation (Magalhães, 2005, 2016; Magalhães et al., 2018, 2019; Santos et al., 2016, 2018, 2019a, 2019b; Maia et al., 2022).

In Carajás, since the studies started in the 1990s and intensified between 2011 and 2018, has been improved and tested the idea that human waves related to the Pleistocene/Holocene passage were the most successful in regional colonization and those that inaugurated a resilient and uninterrupted long duration historical process. It was the societies formed by these populations waves that gave rise to autochthonous cultures, flourishing and collapsing of their own accord. The greatest legacy left, in addition to the anthropogenesis of the Amazon forests (the anthropogenic forests), was the fluid organization of political systems, in

which the interests of the social collective predominate over coercive power relations (Baniwa, 2019). It was based on these premises that the concept of Tropical Culture was formulated as a historical process, which emerged around 12,000 years ago, reached its peak around 9,000 years ago and collapsed in the mid of the Middle Holocene, with the rise of a new historical process derived from it, that of the Antropical Culture (Santos et al., 2019a; Magalhães et al., 2019).

However, some observations are constantly repeated without any apparent logic, except the one that hides behind a supposed desire to dominate the epistemological course of the discipline. This occurs more clearly when the subject talks about some radiocarbon dating. Or else, when one is silent about some concepts, while others, from similar contexts, but not necessarily exclusive, are constantly replicated and considered irreplaceable.

Today, the attempts (by omission or contestation) that eminent scientists made to control the dating of human migrations in the Americas are well known, particularly if these dating contradicted the theoretical assumptions implicit in the Clovis Firsts model (Dias, 2019). However, this also occurs in the 'small streak'. For example, the archeology of Carajás has more than 400 dating's by C¹⁴, with a margin of error of around 30 years (Magalhães, 2016; Magalhães et al., 2019). Among these, more than a dozen, coming from combustion structures or not, have dates over 11,000 years old. However, publications after the publication of these dates (Magalhães, 2005, 2016; Magalhães et al., 2018) still insist on repeating the dating of 8,000 BP (Lopes et al., 1993) or 8,800 Cal BP. This fact is very strange, since this dating is one of only three, whose margin of error is significantly compromising (> 300 years), compared to the most recent, which are the result of much more precise methodologies.

Generally, the populations that generated the historical processes of Tropical Culture were relatively nomadic (the degree of mobility varied according to the local availability of resources) and had as their economic base the resources of the tropical forest, such as hunting

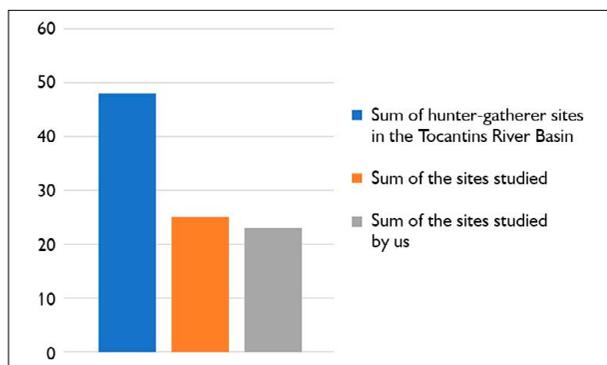


Figure 4. Quantitative variation between known hunter-gatherer sites in the Tocantins River Basin (Southeast of Pará - Eastern Amazon), the sites studied by researchers from the Goeldi Museum (base year 2021).

(generally of small scale), fishing and the handling and collection of plants and fruits (from herbs to large trees). The latter formed a group of culturally selected plants (for food, crafts, construction, rites, medicine, etc.), which, amalgamated from generation to generation in social and cultural structures, were gradually expanded and their use intensified (Magalhães, 2016; Magalhães et al., 2018). Consequently, unlike other concepts that attributed dependence on the availability of natural resources or the advent of agricultural societies to these populations, so that through exchange they could live in the tropical forest, they were already capable of making, through the management and manipulation of plants, naturally poor environments in culturally rich niches (Fausto & Neves, 2018). As a result, it is possible to speculate that over time, some human groups maintained the regular cultivation of plants, well before the advent of agriculture related to sedentary societies.

As highlighted by Bueno et al. (2020), in Brazil, Pleistocene populations reach more than 30,000 years old (Lourdeau, 2019) in São Raimundo Nonato (PI), and more than 25,000 years old (V. Vialou & D. Vialou, 2019) in Santa Elina (MT). Therefore, most likely, these populations would not be the ancestors of the Amerindians. The Amerindian populations, in fact, are heirs of those who initiated the successful colonization of the Amazon in the Pleistocene/Holocene passage, and whose current genetic studies point to being the same since their arrival in the Americas about 18,000 years ago (Da-Glória, 2019). On the other hand and in general, in addition to the Amazon, in Brazil there are more than three hundred dates corresponding to the interval between the late Pleistocene and early Holocene (Bueno et al., 2020).

In the Amazon, according to Magalhães (2019, p. 119), it is understood that the sedentary agricultural populations of the tropical forest would be descendants of the diverse social and historical evolution of populations of the Tropical Culture. However, these descendant populations constitute a new historical process, that of Antropical Culture, whose social complexity resulted in great cultural

and spatial variability. With the exponential expansion of the use and consumption of plant resources, the populations of the Antropical Culture developed technologies for the intensive management of several plants and for the systematic cultivation of domesticated plants. These plants were already known and used by the populations of the Tropical Culture (pioneers in the consumption and manipulation of them). Thus, the difference between these two historical periods is fundamentally based on the mode of production (Magalhães, 2016). However, it should be noted that some researchers point out, and rightly so, that over time and space, there was a certain fluidity in the use of domesticated plants (Neves & Heckenberger, 2019), so that there would be no rigidity in the mode of production, but only general aspects that would prevail from a given time onwards, without one or the other being in fact abandoned, especially in the long historical intercession (during the Middle Holocene) in which the two historical processes coexisted.

CONCLUSION: CAN LANDSCAPE FORMAT THE HISTORY?

As Santos et al. (2016, 2019b), Lima et al. (2018) showed in Carajás several evidences of use and management of plants were found since 11,600 years ago. At the beginning of the intensive manipulation of the Amazonian flora, most plant products were derived from palm trees. But, over time, there was a gradual growth in the diversification of the plants used. Growth that stabilized around 9,000 years ago, when the group of plants (for food, crafts, construction, medicine, etc.) then consumed became, for later populations, basic in the use of plant resources (Magalhães, 2019). That is, the plants consumed by the populations of the Antropical Culture, and even by the current populations that inherited them, were already known for a long time (Lima et al., 2018). And, possibly, they were even more diversified than those known today, including, among others, manioc (*Manihot* sp.) and *açaí* (*Euterpe oleracea*).



Santos et al. (2019b), when studying the botanical inventory carried out in woods (*capões*)⁵ located around the archaeological sites of Carajás, concluded that the vegetation in these environments is of anthropic origin, thus being culturally constructed landscapes (Magalhães, 2019; Magalhães et al., 2018). These landscapes had large trees, such as *Bertholletia excelsa* (nut tree) and *Caryocar villosum* (*pequiá*), and concentrations of palm trees, such as *açaí* (*Euterpe oleracea*) and *bacaba* (*Oenocarpus bacaba*), whose remains were also found in ancient archaeological strata (Magalhães et al., 2019). These vegetations are not only resilient testimonies of forests that have been managed over thousands of years, but also cultural landscapes that did not depend on human beings to maintain and expand.

In the Amazon, *Homo sapiens* as a historical being was formed from the experience arising from the integration between humans and plants, only possible because it enjoyed a long historical process of interactive development, whose complete cycle had emergence, prevalence and collapse. The long duration, expansion and human evolution in the Amazon proved to be directly related to the aspects and diversity of the regional natural domains, as well as to the *Homo sapiens* ability to interact, adapt and often overcome the adversities imposed by the conditions of the tropical forest. But the chronology of this process there is no with the linear periodization of historical culturalism, which, once applied by Roosevelt (1992) in the Amazon, distributed the cultural evolution of societies according to hierarchically defined periods, such as Paleo-Indian, Archaic, Formative and Cacicado. This periodization, supposedly initiated in the Pleistocene, followed a hierarchy defined according to Western historical experiences, as if it were a universal truth.

However, in a different and asymmetrical way, the emergence and collapse of Tropical Culture was the result of human relations with the environmental reality of the Amazon, thus becoming a unique regional historical

experience. The beginning of another endogenously engendered historical process (that of the Antropical Culture, also historically unique), beginning with the collapse of the previous one, will develop a much greater level of social complexity, implying the generalized emergence of the systematic cultivation of domesticated plants, and in the greater sedentary lifestyle and densification of their populations. This new historical process expands and intensifies the use and manipulation of plants, resulting in large managed forests, and was developed by populations with a high level of sedentary lifestyle, environmental knowledge and political organization. Although new, this historical process was the resilience of relationships structured over thousands of years, which, when inherited, underwent transformations, changes and adaptations in their forms of sociability.

The interaction between people and forests for indigenous societies was so significant that it is still present today in many of their descendants. According to an ethnohistorical example presented by Santos-Granero (1998), the Yanéscha 'wrote' history in the landscape, attributing to individual elements found in it meanings expressed through their myths and rituals. This 'pedagogical' practice not only guided the dissemination of social customs, but also preserved the environments where they lived and with which they interacted.

Population density and sedentarism resulted in the construction of urban works associated with earth structures such as mounds, ditches, wells and other different types of earthworks, as well as roads that connected distant territories (Stenberg, 2016). The densification implied in interethnic relations and diverse social exchanges, in addition to having generated the disposal of large amounts of organic matter on the soil. The result of this disposal were chemically modified and fertile soils, known as TPA – *terra preta arqueológica* (archaeological black earth), when perceived, began to be used for cultivation, and are

⁵ Portion of isolated bush that appears in the field.

still important today (Schmidt, 2016; Schmidt et al., 2022; Lombardo et al., 2022).

A sedentary lifestyle also favored the sophistication and social expansion of the pottery industry. However, like the management and cultivation, this technology was, most likely, developed by populations of Tropical Culture, making the Amazon, among the regions of the American continents, a pioneer in its production. This argument is supported by the ancient dating's related to ceramics, which reach more than 6,000 years BP in different parts of the Amazon and therefore are not initially associated with a sedentary lifestyle (Roosevelt et al., 2009; Neves & Heckenberger, 2019); in fact, just as the domestication of plants is not with agriculture either (Fausto & Neves, 2018). On the other hand, the diffusion of the pottery industry in the Amazon is situated in a period of entropy, corresponding to the transition between the Tropical Culture and the Antropical Culture, which took place in some millennium of the Middle Holocene, when the cultivation of domesticated plants began to be associated with a sedentary lifestyle (Magalhães, 2016; Magalhães et al., 2018, 2019).

By focusing on pottery and/or '*terra preta*' (TPA) sites, abundant on the banks of the accessible floodplains of large rivers, archaeologists have studied the Antropical Culture regularly, since the first half of the 20th century. As a result, this is a well-known historical time span in Amazonian archaeological studies. There is a very different situation regarding studies of Tropical Culture sites. However, the knowledge produced about the sites of the Antropical Culture because it is dominated by a narrative that disregards the contextual dynamics of the history of the first peoples, ties the diachronic trajectory of their societies to the broader process of Western history. This is because indigenous history continues to be interpreted according to Western historiographical categories and according to what it considers central, important and true as a universal form. Consequently, indigenous history is embedded within a universalist timeline, where it occupies a narrow swath between colonial and pre-colonial.

As Little (2018) pointed out, this perspective began to be imposed when the European conqueror generally denied the validity and usefulness of indigenous knowledge systems, while imposing European systems as superior and unquestionable.

So, unlike what happens with the time band related to Tropical Culture, whose deviation from the historical course is the result of the small volume of existing research, the deviation from the historical course of the time band corresponding to the Antropical Culture is due to reasons of ideological order. This fact is established because, consciously or unconsciously, we still try to understand the social and cultural phenomena of ancient indigenous populations, according to their contextual meanings, but aligned with an evolutionary process that, politically speaking, always flows into Western historical and scientific establishments.

But, as Bueno (2019) noted, the history of ancient Amerindian peoples must be understood as a narrative about their own origins, myths and cosmogonies. Therefore, its historical processes have initial and final temporal limits. Also, the Amazonian historical context presents a set of human evidence, which characterizes its ecosystems as a great anthropogenic 'capital'. This is because this region has revealed an environmental spectrum that is confused with the beginning of the Holocene, where the evolutionary history of its natural systems begins to intertwine with the development of human beings as a social and cultural being. However, the historical decontextualization of Amazonian human with the environment was contemporary with the implementation of the Portuguese colonial project (Magalhães, 2019). Furthermore, as the rise and success of this project have exogenous roots, without any contextual link with local historical processes, this event resulted in the end of the autochthonous history of Amazonian cultures. It is from the implantation of colonization that an Era historically common to descendants of Indians, Europeans, Africans, etc. was inaugurated. Ground zero of this common Era, in short, was during the establishment of Brazil, a geopolitical event sponsored



by the Portuguese royalty and supported by the sale of wood, spices and people, then managed by Portuguese traders known as Brazilians (Carneiro & Schaan, 2007).

The apparent multiethnic harmony that Brazilian society reflects today is the result of European survival practices, in part, depended on the use of indigenous foods, medicines and technologies. It was then that some important exchanges of knowledge and technology took place in both directions (Little, 2018). Associated with this, in the Amazon, indigenous resistance did not allow, as stated by Meira (2018), their ancestral way of life to completely succumb to the crushing colonialist actions, unfortunately accessed again by the fascist government (in Brazil remained in power between 2018/2022). With a pseudo-nationalist discourse, the ideological bases of this government were essentially neocolonialists and supremacists.

In the Amazon, from the conquest that took place between the second half of the 16th century, until the implantation of the colonial system (from the first decades of the 17th century onwards) a limbo oscillating between resistance and diaspora prevailed, whose motivations and consequences were narrated in diaries and books by several European travelers (Roosevelt, 1992; Magalhães, 2005; Heckenberger, 2005; Schmidt, 2016). It was during this limbo that a long-term historical process, with indigenous roots and evolution, began to be replaced by another extremely excluding one, whose eccentric conception was negation by force of arms, faith and disease, of everything that there was before (Koch et al., 2019). Then, the colonizer introduced into regional history, through the Gregorian calendar inaugurated on October 15, 1582, the universalist Christian Era, its landmark is a messianic mythology and its chronological beginning rooted in the supposed birth date of Jesus, the anointed. This event happened on the other side of the world, among peoples and cultures that are absolutely different from the Amerindians.

On the other hand, as a side effect of the scientific establishment, through its academic machines of exclusion and acceptance, in the archeology of the South American

lowlands, the influence of certain axioms and their corollaries, that is, their theories, methods and ideas have formed, as observed by Fleck (2010) for science in general, a coercion of thought and disposition, so that one and not another way of perceiving and acting predominates over scientific production. Thus, despite the interrupted history, represented by the discontinuous passage from Antropical Culture to the 'History of Brazil', 'fake narratives' are created and repeated that try to frame the indigenous eras in the ontology of the eras of the western white man. Consequently, the narratives that seek indigenous historical foundations are situated as pre-Columbian or pre-colonial; that is, as preconditioned by everything that is recognized as essentially Western, including its myths, legends and gods. These consequences can be said to be the insistence on slowing down to retain a singular time, whose originality is not aligned with the temporal epistemological contexts that archaeologists try to analyze. For the objects, or rather, the subjects framed as inert objects of observation are, in fact, the mobile producers of themselves and, therefore, the products, in time and in space, of their own becoming.

The ontology of Amerindian historical events, as Viveiros de Castro (2002, 2011), Fausto (2008) and Descola (2006) have been showing, generates cosmogonic knowledge that is completely different from the Greco/Roman/Jewish cosmogony. This cosmogony has nothing to do with Greek ethics and Paideia, nothing with Roman polis and law, even less with Jewish cosmological myths. In it, the 'self' and the 'other' are confused, permeable, interpenetrating, fluid and open (Wright, 1999). There is no dichotomy or distinction between the natural and the human, but reciprocity. And before any anthropocentricity, the beings of the world (people, animals or plants) are essentially anthropic (Fausto & Neves, 2018). Consequently, anthropogenic forests are not just built landscapes. They are also a craft universe inhabited by historical social and spiritual meanings, projecting them beyond their materiality. Anthropogenic forests, in short, are social artifacts composed of culturally selected plants, whose geographic



distribution is the result of human diffusion, where beings, human or not, are their anthropo-builders.

Finally, answering the question raised by the subtitle (Can landscape format the history?) yes, landscape can format the history. It defines the structural arrangement of the social and cultural aspects of the experienced history. But the perception of the formatting of indigenous historical duration by the landscape is only possible when we observe its structuring processes from a decolonial perspective (Porto-Gonçalves, 2005; Ballestrin, 2013; Coli, 2022). The singular events of the processes of Tropical Culture and Antropical Culture emerged in the proper place of their manifestations. Throughout their historical durations, they identified regionally and integrated spatio-temporally. In any case, there is no supposedly absolute beginning of everything, because there is not just a beginning, much less nothingness before that; but many beginnings and the parallel emergence of different histories, including those that came before us, and those that are yet to come.

REFERENCES

- Aceituno, F. J., Loaiza, N., Delgado-Burbano, M. E., & Barrientos, G. (2012). The initial human settlement of Northwest South America during the Pleistocene/Holocene transition: synthesis and perspectives. *Quaternary International*, 301, 23-33. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2012.05.017>
- Baniwa, G. L. (2019). Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. *Novos Olhares Sociais*, 2(1), 22-40.
- Balée, W. (1994). *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany, the historical ecology of plant utilization by Amazonian people*. Columbia University Press.
- Balée, W. (2013). *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. University of Alabama Press.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11), 89-117. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- Barbosa, C. A. P. (2021). *Cavidades-sítio do platô n1: características dos lugares procurados pelos antigos habitantes de Carajás* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará].
- Bergson, H. (2006a [1934]). *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Ed. Martins Fontes.
- Bergson, H. (2006b [1932]). *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. Ed. Martin Fontes.
- Braudel, F. (1992). História e ciências sociais. A longa duração. In F. Braudel (Org.), *Escritos sobre a História* (pp. 41-78). Perspectiva.
- Bueno, L. (2019). Arqueologia do povoamento inicial da América ou História Antiga da América: Quão antigo pode ser um 'Novo Mundo'? *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(2), 477-495. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200011>
- Bueno, L., Dias, A., & Isnardis, A. (2020). Poblamientos plurales: discontinuidades y diversidad cultural en el proceso de poblamiento antiguo del este de América del Sur. *Boletín Americanista*, 70(81), 39-61. <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/218417/001122176.pdf>
- Carneiro, R. L., & Schaan, D. A. (2007). A base ecológica dos cacicados amazônicos. *Revista de Arqueologia*, 20(1), 117-154. <https://doi.org/10.24885/sab.v20i1.231>
- Choi, J., Wright, D. K., & Lima, H. P. (2020). A new local scale prediction model of Amazonian landscape domestication sites. *Journal of Archaeological Science*, 123, 105240. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2020.105240>
- Clement, C. R., Casas, A., Parra-Rondinel, F. A., Levis, C., Peroni, N., Hanazaki, N., . . . Mazzochini, G. G. (2021). Disentangling domestication from food production systems in the Neotropics. *Quaternary*, 4(1), 4. <https://doi.org/10.3390/quat4010004>
- Cohen, P. (2021, Sept. 26). History that's written in beads, well as in words. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2011/09/27/arts/deep-history-takes-humanity-back-to-its-origins.html>
- Coli, R. N. (2022). Decolonialidade: ruptura com a hegemonia do conhecimento e reverberações na arte. *Revista Farol*, 17(25), 102-113. <https://doi.org/10.47456/rf.v1i25.35830>
- Criado-Boado, F. (1999). *Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje. Grupo de investigación en arqueología del pasaje* (Serie Capa 6). Universidad de Santiago de Compostela. <http://hdl.handle.net/10261/5698>
- Criado-Boado, F., Cortizas, A. M., & Quintela, V. G. M. (2013). Petroglifos, paleoambiente y paisaje: estudios interdisciplinarios del arte rupestre de Campo Lameiro (Pontevedra). *TAPA: Trabaxes de Arqueoloxía e Patrimonio*, 42, 1-418. <http://hdl.handle.net/10261/141111>
- Da-Glória, P. (2019). Ocupação inicial das Américas sob uma perspectiva bioarqueológica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(2), 429-457. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200009>
- Deleuze, G. (2018). *Diferença e repetição*. Editora Paz e Terra.



- Descola, P. (2002). Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. *Horizontes Antropológicos*, 8(18), 93-112. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832002000200004>
- Descola, P. (2006). *As lanças do crepúsculo*. Editora Cosac-Naify.
- Dias, A. S. (2019). Um réquiem para Clovis. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(2), 459-476. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200010>
- Dobyns, H. F. (1993). Disease transfer at contact. *Annual Review of Anthropology*, 22, 273-291. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.22.100193.001421>
- Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- Fausto, C., & Neves, E. G. (2018). Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, 92(366), 1604-1618. <https://doi.org/10.15184/aqy.2018.157>
- Fleck, L. (2010). *Gênese e desenvolvimento de um fato científico*. Fabrefactum.
- Fonseca, J. A. (2018). Padrões de distribuição espacial e modelos preditivos: os sítios arqueológicos no baixo curso dos rios Nhamundá-Trombetas. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 13(2), 353-376. <https://doi.org/10.1590/1981.81222018000200006>
- Guapindaia, V. L. C., & Lopes, D. (2011). Estudos arqueológicos na região de Porto Trombetas, PA. *Revista de Arqueologia*, 24(2), 50-73. <https://doi.org/10.24885/sab.v24i2.327>
- Guapindaia, V. L. C., & Fonseca Júnior, J. A. A. (2013). Metodologia de delimitação no sítio arqueológico Cipoal do Araticum na região do rio Trombetas, Pará, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 8(3), 657-673. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222013000300011>
- Grote, M. (2015, June). What could the 'longue durée' mean for the history of modern sciences? *FMSH-WP-2015-98*. <https://shs.hal.science/halshs-01171257/document>
- Guldi, J., & Armitage, D. (2014). *The history manifesto*. Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/publications/open-access/the-history-manifesto>
- Heckenberger, M. J. (2001). Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 dC. In B. Franchetto & M. Heckenberger (Orgs.), *Os povos do Alto Xingu: história e cultura* (pp. 21-62). UFRJ.
- Heckenberger, M. J. (2005). *Culture, place and personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203486627>
- Hornborg, A. (2005). Ethnogenesis, regional integration, and ecology in prehistoric Amazonia. *Current Anthropology*, 46(4), 589-620. <https://doi.org/10.1086/431530>
- Koch, A., Brierley, C., Maslin, M. M., & Lewis, S. L. (2019). Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492. *Quaternary Science Reviews*, 27, 13-36. <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2018.12.004>
- Lima, P. G. C., Santos, R. S., Coelho-Ferreira, M., Magalhães, M. P., Scheel-Ybert, R., Feliciano, A. L. P., & Albernaz, A. L. K. M. (2018). Plantas úteis na flora contemporânea e pretérita de Carajás. In M. P. Magalhães (Org.), *A humanidade e a Amazônia* (pp. 183-210). Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Little, P.E. (2018). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, 28(1), 251-290. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>
- Lombardo, U., Arroyo-Kalin, M., Schmidt, M. J., Lima, H. P., Fonseca, J. A., Magalhães, M. P., & Teixeira, W. G. (2022). Evidence confirms an anthropic origin of Amazonian Dark Earths. *Nature Communications*, 13, 3444. <https://doi.org/10.1038/s41467-022-31064-2>
- Lopes, D. F., Silveira, M. I., & Magalhães, M. P. (1993). A Gruta do Gavião. *American Antiquity*, 59(1), 98-99.
- Lourdeau, A. (2019). A Serra da Capivara e os primeiros povoamentos sul-americanos: uma revisão bibliográfica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(2), 367-398. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200007>
- Lourdeau A., & Bueno, L. (2022, maio 31). Pluralité, complexité et profondeur : regards sur les premières présences humaines sur le territoire brésilien. *Brésil(s)*, (21). <https://doi.org/10.4000/bresils.12400>
- Magalhães, M. P. (1993). *O tempo arqueológico*. Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Magalhães, M. P. (1994). A cultura neotropical. *Revista de Arqueologia*, 8(1), 273-280.
- Magalhães, M. P. (2005). *A Phýsis da origem: o sentido da história na Amazônia*. Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Magalhães, M. P. (2006). A cultura neotropical. *Revista História Hoje*, 4(11), 3.
- Magalhães, M. P. (2013). Território cultural e a transformação da floresta em artefato social. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 8(2), 381-400. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222013000200010>
- Magalhães, M. P., Barbosa, C. A., & Lopes, D. F. (2015). Varredura de Superfície Ampla (VSA) para áreas florestadas, uma experiência em Porto Trombetas (PA). *Olhares Amazônicos*, 3(1), 508-532. <https://www.researchgate.net/publication/331565324>



- Magalhães, M. P. (2016). A simultaneidade generalizada dos acontecimentos. In M. P. Magalhães (Org.), *Amazônia antropogênica* (pp. 45-92). Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Magalhães, M. P., Santos, R. S., Chumbre, G., & Schmidt, M. J. (2018). *A humanidade e a Amazônia: 11 mil anos de evolução histórica em Carajás*. Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Magalhães, M. P. (2019). The long indigenous history in the Eastern Amazon (Pará-Brazil). *Journal of Historical Archaeology & Anthropological Science*, 4(5), 197-199. <https://doi.org/10.15406/jhaas.2019.04.00202>
- Magalhães, M. P., Lima, P. G. C., Santos, R. S., Maia, R. R., Schmidt, M., Barbosa, C. A. P., & Fonseca, J. A. (2019). O Holoceno inferior e a antropogênese amazônica na longa história indígena da Amazônia oriental (Carajás, Pará, Brasil). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(2), 259-293. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200004>
- Maia, R. R., Rodet, M. J., & Magalhães, M. P. (2022). A utilização dos quartzos por sociedades antigas na serra de Carajás, Amazônia, Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 17(3), e20210032. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0032>
- McGrath, A. (2015). Deep histories in time, or crossing the great divide? In A. McGrath & M. A. Jebb (Eds.), *Long history, deep time: deepening histories of place* (pp. 1-31). ANU Press.
- Meggers, B. J. (1971). *Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise*. Aldine.
- Meira, M. (2018). *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no Nordeste amazônico*. EdUFSCar.
- Neves, E. G., & Petersen, J. B. (2006). Political economy and Pre-Columbian landscape transformations in Central Amazonia. In W. Balée & C. L. Crumley (Eds.), *Time and complexity in historical ecology: studies in the Neotropical lowlands* (Historical Ecology Series, pp. 279-309). Columbia University Press.
- Neves, E. G., & Heckenberger, M. (2019). The call of the wild: rethinking food production in Ancient Amazonia. *Annual Review of Anthropology*, 48, 371-388. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011057>
- Neves, E. G. (2020). Rethinking the role of agriculture and language expansion. In A. J. Pearce, D. G. Beresford-Jones & P. Heggarty (Eds.), *Rethinking the Andes–Amazonia divide* (pp. 211-220). UCL Press.
- Oliveira, J. R. (2020). Formas simbólicas, espaciais e religiosas: o complexo do sagrado na comunidade Canção Nova em Cachoeira Paulista, SP In J. Macedo & C. C. Martins (Orgs.), *Arqueologia de paisagens múltiplas: ver, ouvir e sentir o lugar* (pp. 39-64). Paisagens Híbridas.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2005). Apresentação da edição em português. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (Colección Sur Sur, pp. 3-5). CLACSO.
- Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras.
- Roosevelt, A. C. (1992). Arqueologia amazônica. In M. C. Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 53-86). Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.
- Roosevelt, A. C. (1994). Amazonian Anthropology: strategy for a new synthesis. In Autor, *Amazonian Indians from prehistory to the present: anthropological perspectives* (pp. 1-29). University of Arizona Press.
- Roosevelt, A. C., Costa, M. L., Machado, C. L., Michab, M., Mercier, N., Valladas, H., . . . Schick, K. (1996). Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas. *Science*, 272(5260), 373-384. <https://doi.org/10.1126/science.272.5260.373>
- Roosevelt, A. C., Douglas, J. E., Amaral, A. M., Silveira, M. I., Barbosa, C. P., Barreto, M., Silva, W. S., & Brown, L. J. (2009). Early hunter in the terra firme rainforest: stemmed projectile points from the Curuá goldmines. *Amazônica – Revista de Antropologia*, 1(2), 442-483. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v1i2.296>
- Salles, S. G., & Feitosa, S. F. (2019). Educação patrimonial, arqueologia e narrativas decoloniais. *Interritórios - Revista de Educação*, 5(8), 151-162. <https://doi.org/10.33052/inter.v5i8.241597>
- Santos, R. S., Lima, P. G. C., Coelho-Ferreira, M., Albernaz, A. L. K. M., Feliciano, A. L. P., & Scheel-Ybert, R. (2016). Estudos botânicos realizados em Carajás e as perspectivas para uma abordagem etnobiológica e paleobotânica. In M. P. Magalhães (Org.), *Amazônia antropogênica* (pp. 199-214). Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Santos, R. S., Lima, P. G. C., Magalhães, M. P., Scheelybert, R., Ferreira, M. C., Feliciano, A. L. P., & Albernaz, A. L. K. M. (2018). Plantas úteis na flora contemporânea e pretérita de Carajás. In M. P. Magalhães, R. S. Santos, G. Chumbre & M. J. Schmidt (Orgs.), *A humanidade e a Amazônia: 11 mil anos de evolução histórica em Carajás* (pp. 183-209). Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Santos, R. S., Lima, P. G. C., Coelho-Ferreira, M., & Magalhães, M. P. (2019a). Useful plants and their relation to archaeological sites in the Serra de Carajás, Brasil. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, 91(1), e20170909. <https://doi.org/10.1590/0001-3765201920170909>
- Santos, R. S., Lima, P. G. C., Silva, K. C. L., Coelho-Ferreira, M., & Magalhães, M. P. (2019b). *Plantas úteis da Serra de Carajás: espécies associadas a sítios arqueológicos*. Museu Paraense Emílio Goeldi.



- Santos-Granero, F. (1998). Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, 25(2), 128-148. <https://doi.org/10.1525/ae.1998.25.2.128>
- Schmidt, M. J., Py-Daniel, A. R., Moraes, C. P., Valle, R. B. M., Caromano, C. F., Teixeira, W. G., . . . Heckenberger, M. J. (2014). Dark Earths and the human-built landscape in Amazonia: a widespread pattern of Anthrosol formation. *Journal of Archaeological*, 42, 152-165. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2013.11.002>
- Schmidt, M. (2016). A formação de terra preta: análise de sedimentos e solos no contexto arqueológico. In M. P. Magalhães (Org.), *Amazônia antropogênica* (pp. 121-211). Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Schmidt, M. J., Arroyo-Kalin, M., Lima, H. P., Moraes, C. P., Neves, E. G., Wenceslau T., . . . Magalhães, M. P. (2022). A new hypothesis for the origin of Amazonian Dark Earths. *Nature Communications*, 12(1), 127. <https://www.nature.com/articles/s41467-020-20184-2#Abs1>
- Smail, D. L. (2008). *On deep history and the brain*. University of California Press.
- Smail, D. L., & Shryock, A. (2013). History and the 'pre'. *The American Historical Review*, 118(3), 709-757. <https://doi.org/10.1093/ahr/118.3.709>
- Stenborg, P. (2016). Towards a regional history of Pre-Columbian settlements in the Santarém and Belterra regions, Pará, Brazil. In P. Stenborg (Ed.), *Archaeology and environmental history of the Amazonian Inland* (Series A, pp. 9-20). Gothenburg Archaeological Studies.
- Steward, J. (1948). Culture areas of the tropical forests. In K. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. 3, pp. 883-903). Smithsonian Institution.
- Turin, R. (2009). A história profunda da nação: conjunções e distensões entre o etnográfico e o histórico (1870-1900). *Revista Intellèctus*, 8(2), 1-36. <https://www.e-publicacoes.urj.br/index.php/intellectus/article/view/27663>
- Vialou, V. A., & Vialou, D. (2019). Manifestações simbólicas em Santa Elina, Mato Grosso, Brasil: representações rupestres, objetos e adornos desde o Pleistoceno ao Holoceno recente. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(2), 343-365. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200006>
- Viveiros de Castro, E. (2002). O nativo relativo. *Mana*, 8(1), 113-148. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>
- Viveiros de Castro, E. (2011). *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena: a inconstância da alma selvagem*. Cosac-Naify.
- Wright, R. (1999). O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. In Autor, *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil* (pp. 155-216). Ed. UNICAMP.



Etnografía de memorias y olvidos afrodescendientes en Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil

Ethnography of remembering and forgetting among African descendents in Pelotas (RS), Brazil

Yara Altez 

Universidad Central de Venezuela. Caracas, República Bolivariana da Venezuela

Resumen: En este artículo se presentan datos recolectados durante una incursión etnográfica realizada en la ciudad de Pelotas, ubicada en Rio Grande do Sul, Brasil, a finales del año 2019. Se trata de una primera aproximación al mundo afrodescendiente de esta ciudad, intentando con ello dar continuidad a la labor efectuada en la parroquia Caruao de Venezuela. El objetivo general del trabajo de campo en Pelotas, fue indagar si los afrobrasileños nacidos en esta ciudad se reconocen como descendientes de antiguos esclavizados, para lo cual se aplicó un guion de entrevista semiestructurada, tal como se hizo en la parroquia Caruao. Finalmente se exponen algunas reflexiones a partir de las concomitancias halladas entre los resultados de Caruao y Pelotas, al detectarse una tendencia favorable al olvido del pasado de la esclavitud entre afrodescendientes.

Palabras claves: Afrodescendientes. Memorias y olvidos sociales. Esclavizados. Historia.

Abstract: This article presents data collected during an ethnographic incursion carried out in the city of Pelotas, in the Brazilian state of Rio Grande do Sul, in late 2019. It is an initial approach to the world of African descendants in this city and intended to provide continuity to work conducted in Caruao Parish, Venezuela. The overall objective of the fieldwork in Pelotas was to investigate whether African Brazilians born in this city recognize themselves as descendants of former slaves, by applying a semi-structured interview script (as done in Caruao). Finally, we reflect on some of the coincidences between the results of both investigations, namely a tendency among the subjects to forget the slavery in their past.

Keywords: African descendants. Memories and social forgetting. Enslaved. History.

Altez, Y. (2023). Etnografía de memorias y olvidos afrodescendientes en Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220004. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0004.

Autora para correspondência: Yara Altez. Universidad Central de Venezuela. Residencias Vargas II, piso 1. Caracas 1050, República Bolivariana da Venezuela (yara.altez@gmail.com).

Recebido em 28/10/2022

Aprovado em 07/06/2023

Responsabilidade editorial: Jorge Eremites de Oliveira



INTRODUCCIÓN

El presente es un avance de datos etnográficos recolectados en la ciudad de Pelotas (RS) acerca de la construcción de memorias afrodescendientes. Es un trabajo que da continuidad a nuestro esfuerzo de investigación en la parroquia Caruao, asentamiento afrodescendiente ubicado en la costa central de Venezuela¹. Luego de más de treinta años de investigación antropológica en Caruao, se ha tenido la oportunidad de comenzar a replicar esa experiencia en el sur de Brasil, lo cual tuvo lugar entre agosto y noviembre de 2019. Como escenario fue seleccionado el *calçadão*, una peatonal en el centro de la ciudad, en donde se aplicó una entrevista semiestructurada a 22 personas afrodescendientes seleccionadas al azar. El objetivo general fue recolectar información sobre su reconocimiento como descendientes de antiguos esclavizados de origen africano. Un siguiente objetivo fue comparar los resultados de Pelotas con los de Caruao, en donde se observa una importante *des*-memoria (Altez, 2016, p. 228) con respecto al pasado de la esclavitud.

Los resultados de la investigación en Caruao, han estimulado el trabajo en Pelotas. Al comprenderse la presencia de la dicha *des*-memoria, se ha querido explorar si también en Pelotas podría ocurrir lo mismo o situación similar. De allí la construcción de la siguiente hipótesis: ser descendiente de africanos no significaría necesariamente llegar a reconocerse como tal. Pensamos que esta premisa, permite abrir la investigación hacia otros grupos de población afrolatinoamericana, aquellos que al no sentirse herederos de un legado ancestral se encuentran alejados de los procesos reivindicativos de la histórica presencia afro en nuestra región. En efecto, según los datos obtenidos en Caruao, pero también en Pelotas, se comprueba la presencia de población descendiente de antiguos esclavizados africanos que no se identifica a sí

misma en esos términos. Cabe destacar igualmente algunos trabajos mostrando resultados similares.

En el mundo afrovenezolano, desde temprano, Pollak-Eltz (1988) pudo notar que, en Barlovento, una zona históricamente conformada por descendientes de antiguos esclavizados africanos y cimarrones, las personas entrevistadas no reconocieron familiaridad con éstos: “. . . saben poco de sus antepasados esclavos y a menudo ignoran que éstos llegaron desde África” (Pollak-Eltz, 1988, p. 249). También hace años, Briceño (1987) logró realizar la misma observación entre las poblaciones afrovenezolanas del sur del Lago de Maracaibo, verificando en campo que ignoran sus orígenes africanos. Más recientemente, la socióloga afrovenezolana Pineda (2017), apuntó igualmente el desconocimiento de la propia historia entre poblaciones descendientes de africanos en Venezuela.

A estos estudios se les suman otros efectuados en contextos latinoamericanos, gracias a los cuales se lograría poner en evidencia el olvido del pasado africano. En San Nicolás, localidad de la Costa Chica de México, Lewis (2005) encontró que los habitantes afrodescendientes del lugar recalcan su parentesco con indígenas, llamándose a sí mismos ‘morenos’ o bien ‘indios negros’ o ‘negros indios’. Según la autora, estas personas no se sienten afroamericanas mientras rechazan la ancestralidad africana. En Colombia, la antropóloga Losonczy (1999) realizó estudios en el departamento del Chocó, destacando que los afrocolombianos de esta región también han olvidado tanto sus orígenes africanos como la esclavitud. Todas estas investigaciones revelan un fenómeno importante y poco atendido que hoy requiere de más estudios, así como muestran que los resultados obtenidos en Caruao y Pelotas se insertan en una línea de observaciones de campo que aun cuando ostenta larga data, no ha logrado constituirse en línea de investigación.

¹ El trabajo de investigación fue realizado por el Proyecto “Antropología de la parroquia Caruao” (APC), adscrito a la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, auspiciado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la misma universidad y dirigido por quien escribe, cuyos resultados pueden visitarse en Antropología Caruao (s.d.) como también en Yara Altez (s.d.a).



Metodológicamente, tanto en Caruao como en Pelotas, se realizaron incursiones etnográficas. Destaca Caruao debido a los años de investigación que permitieron ahondar en otras fuentes como las documentales y la arqueológica. No obstante, la etnografía ha sido la principal proveedora de información para comprender el sentido de la construcción de memorias locales en aquel lugar, así que de igual manera se viene ejecutando la investigación en Pelotas, es decir, apuntando hacia la recolección etnográfica. Debido a ello se ha comenzado con un modesto instrumento tipo entrevista abierta, semiestructurada en un guion de preguntas con la intención de conversar sobre la posibilidad de reconocerse o no como descendiente de antiguos esclavizados de origen africano.

Los datos obtenidos muestran la importancia de encontrar personas afrodescendientes que no se reconocen así, pues con ellos es posible abrir otro campo de pesquisa, ahora concentrado en nuevos casos de reconstrucción de memorias sociales. Por otra parte, dichos datos pudieran emplearse también para mejorar el trabajo político de los movimientos en defensa del legado ancestral africano y en contra del racismo estructural, al poner en evidencia sectores de la población afrodescendiente sobre los cuales resulta perentorio actuar. En todo caso, el objetivo es contribuir con información de primera mano, testimonios y relatos de voces poco escuchadas ya que los colaboradores de Caruao y Pelotas no son activistas políticos, ni culturales, ni académicos, tampoco son artistas ni militantes. Sin embargo, queda a discreción de los lectores la utilidad de avances de proyectos como el presente.

Este artículo comienza con una breve reseña sobre la historia de la parroquia Caruao, remontada a inicios del siglo XVII cuando en ese lugar se fundaron haciendas de producción cacaotera, para lo cual fueron incorporados

esclavizados. En el mismo apartado sigue una referencia a la historia de Pelotas, desde las unidades de producción de carne salada trabajadas también por esclavizados desde el siglo XVIII. Luego, se describe la experiencia de campo desarrollada en esa ciudad, así como se exponen algunos detalles metodológicos. Se continúa con la presentación del instrumento aplicado en el *calçadão*, explicando, además, cuáles fueron los criterios de selección de los colaboradores. Seguidamente, se exponen los datos de campo obtenidos en el *calçadão*, organizados en una tabla sinóptica, a objeto de ofrecer una rápida visión de conjunto. Finalmente se redactaron algunas reflexiones finales, con absoluto carácter provisional y abiertas al debate.

BREVE REFERENCIA HISTÓRICA DE LOS AFRODESCENDIENTES DE PELOTAS² Y CARUAO

El objetivo general de la etnografía realizada en la ciudad de Pelotas, ha sido comenzar a recolectar datos sobre reconocimiento de parentesco con antiguos esclavizados, para luego comparar con los que obtuvimos sobre procesos de construcción de memorias sociales de la esclavitud en la parroquia Caruao³, lugar en donde desarrollamos sucesivos proyectos de investigación antropológica de los cuales se produjeron artículos, libros y otros productos académicos⁴. Los resultados obtenidos en Caruao, muestran un importante olvido del pasado colonial y de la esclavitud sufrida por los ancestros de los actuales habitantes del lugar. A pesar de haberse comprobado por fuentes histórico documentales que son descendientes de antiguos esclavizados, estas personas no refieren parentesco alguno con los mismos. Así, la reconstrucción del pasado local realizada en base a las memorias familiares, omite información acerca de posibles ancestros de origen africano y esclavizados.

² Se entienden aquí como sinónimos, las siguientes expresiones: 'afrodescendientes de Pelotas' y 'afrobrasileños de Pelotas'.

³ Pueden consultarse publicaciones y actividades de campo en el sitio web del proyecto Antropología de la Parroquia Caruao (APC, s.d.).

⁴ También nuestras publicaciones se encuentran disponibles en Yara Altez (s.d.b). Cabe destacar que nuestras publicaciones constituyen la primera base de datos sobre historia y cultura de la parroquia Caruao debido a la ausencia de otros proyectos desarrollados allí siguiendo la misma línea.



La parroquia Caruao se ubica en el centro-norte costero de Venezuela, conformada por seis pequeñas localidades distribuidas en 52 kilómetros de costa sobre el Mar Caribe, en donde conviven familias descendientes de antiguos esclavizados (Altez, 2020, 1999a, 1999b, 1996; Altez & Rivas, 2002). El origen de dichas familias fue el asiento de haciendas de cacao fundadas a inicios del siglo XVII, trabajadas por africanos y sus descendientes al mando de colonos españoles. Aun cuando la esclavitud en Venezuela fue abolida en 1854, aquellas familias afrodescendientes de Caruao no abandonaron sus viejos lugares de habitación y se quedaron allí, constituyendo pequeñas aldeas que ya a mediados del siglo XX alcanzarían el perfil de los poblados semi-rurales tal como se observan hoy en día. Según los datos del último censo efectuado y publicado en Venezuela, en el año 2011, en el conjunto de las seis pequeñas localidades de la parroquia Caruao, habría un total de 5.925 personas⁵ (Figura 1).

Las localidades de la parroquia Caruao se llaman: Osma, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao y Chuspa y se pueden definir como semi-rurales. Poseen una única carretera que resulta intransitable si las precipitaciones abundan, padecen también importantes carencias a nivel de servicios básicos e infraestructuras y abunda allí el desempleo, problemas que ya son una constante histórica en este lugar (Altez, 2007, p. 64). Pero los habitantes han sabido desempeñarse para obtener algunos ingresos gracias a la visita de turistas que se aproximan a disfrutar de playas y ríos durante fines de semana y días festivos, por lo cual se ha creado un pequeño mercado informal de trabajo local. Otros ingresos se obtienen de algunas ayudas provenientes del Estado venezolano, que ha creado con ello sólidas relaciones clientelistas y paternalistas (Altez, 2007, p. 141, 2021, p. 300) sin resolver los problemas de reproducción social en estas comunidades. Por lo tanto, se les observa como poblaciones empobrecidas, víctimas de la desigualdad social ya no sólo por ser afrodescendientes,



Figura 1. Aproximación a la ubicación espacial de la parroquia Caruao en el contexto actual de Venezuela. Se destaca en ampliación arriba, el contorno de la parroquia y la posición de cada comunidad. Igualmente se observa su proximidad a Caracas y La Guaira, principal puerto del país. Mapa base del Instituto Geográfico de Venezuela. Elaboración: Leonardo Páez (2021).

⁵ Lamentablemente no se cuenta con estadísticas oficiales actualizadas y tampoco se han podido obtener datos más detallados que permitan saber cuántos habitantes existen por comunidad hoy en día.

sino debido a la desigualdad misma como variable estructural de la sociedad venezolana en su conjunto.

Pelotas se ubica en el estado de Río Grande del Sur de Brasil, y en esta ciudad habitan aproximadamente 343.826 personas, según datos actualizados del *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* (IBGE, s.d.)⁶. Su historia colonial remite a los saladeros de carne vacuna, gracias a los cuales prosperó una muy rica economía a finales del siglo XIX. Los saladeros se conocen en la región de Río Grande como charqueadas y comenzaron a proliferar a inicios del siglo XVIII, cuando en realidad la carne todavía no era expresamente un objeto comercial, por lo cual inicialmente se aprovecharon los cueros. Pero fue en la segunda mitad de aquel mismo siglo cuando la producción de carne salada cobró importancia económica y así, Pelotas se iría convirtiendo en el “. . . lugar onde se localizaria o maior centro charqueador sulino da Colônia e do Império. . .” (Gutierrez, 2001, p. 36). Cada charqueada llegaba a tener un promedio aproximado de 84 esclavizados trabajando en actividades como la matanza de los animales, su descuartizamiento, el secado de la carne, el salado, y demás tareas que eran desempeñadas generalmente por hombres (Gutierrez, 2001, p. 91) pues requerían de mucha fortaleza física, por lo cual la mayoría de los esclavizados en las charqueadas eran masculinos (Pessi, 2008, p. 34) (Figura 2).

Las charqueadas de Pelotas estaban ubicadas en las márgenes del Arroio Pelotas y del canal São Gonçalo que conecta la Laguna de Patos (salida al Atlántico) con la Laguna Merín, en Uruguay. Este fue un lugar estratégico por estar cercano a los rebaños de ganado errante que abundaban en la zona durante la colonia, y por estar próximo al Océano Atlántico para sacar desde allí la producción de charque al mercado mundial (Rocha, 2014, p. 58). En aquellas unidades productivas que sumaron más de treinta (Gutierrez, 2001, p. 109), el proceso comenzaba abatiendo los animales en las *mangueiras de matança* (Gutierrez, 2001, p. 220), lo cual se efectuaba sin contemplar medidas de



Figura 2. Ubicación relativa de la ciudad de Pelotas. Fuente: Mapas do Mundo (2023).

higiene. Como consecuencia de ello, las charqueadas se convirtieron en lugares absolutamente insalubres, con fetidez a sangre y pudrición, en donde se encontraban diseminados los huesos y todas aquellas partes de las reses que no se aprovechaban, tal como suelen describir viajeros de la época (Rocha, 2014, p. 73). En ese ambiente -que sería más insoportable todavía debido a la humedad de la zona y a las bajas temperaturas en invierno- sobrevivieron los esclavizados y sus descendientes generando riqueza para las familias blancas en Pelotas, cuyos descendientes hoy recuerdan aquel pasado de grandeza, pero omiten la presencia de los esclavizados y su trabajo.

No imaginário histórico sulino não há lugar para o negro escravizado. É como se seu sangue e suor jamais tivessem frutificado o solo rio-grandense. Uma visão assumida, alimentada e ampliada pela historiografia, que negou-minimizou a importância da escravidão e do cativo na construção do Rio Grande (Maestri, 2008, p. 54).

En efecto, todavía se suele destacar la grandeza económica de aquellas familias decimonónicas pelotenses sin mencionar siquiera al trabajo esclavizado como el fundamento de sus riquezas. Pero, aun cuando se quiera omitir, ya no caben dudas de cuán importante

⁶ Ver en IBGE (2023).

fue la mano de obra esclavizada en la historia de Pelotas y Rio Grande do Sul en general, gracias a los aportes de investigadores encaminados a valorizar este componente de la población.

A mediados del siglo XIX, los propietarios de las charqueadas ya ostentaban grandes fortunas evidenciadas en bienes raíces, esclavos, embarcaciones, ganado y capital, demostrando una importante capacidad financiera que había crecido notoriamente desde inicios de aquel siglo (Pessi, 2008, p. 28). Muchos propietarios de aquellas unidades productivas eran portugueses, al igual que muchos propietarios de las haciendas de cacao en la parroquia Caruao fueron españoles. Por tanto, el origen de Pelotas y Caruao se asienta en aspiraciones coloniales y prácticas esclavistas, resaltando así coincidencias históricas importantes. Pero en el caso particular de Pelotas, la población esclavizada no se quedó viviendo en el contexto de las charqueadas, como sí ocurrió con los esclavizados de las haciendas de Caruao. Hoy, los afropelotenses suelen habitar barrios periféricos de la ciudad, y no constituyen localidades diferenciadas como en el caso venezolano.

Se observa que entre la parroquia Caruao y Pelotas hay diferencias y una distancia geográfica importante. Sin embargo, desde un inicio se ha presumido una condición compartida, al entender que se trata de historias con un mismo origen y similares consecuencias. Ciertamente, se comprende aquí que los habitantes afrodescendientes de ambos lugares, continúan padeciendo los efectos de la desigualdad y el racismo, en Estados nacionales cuyas políticas sociales todavía no resuelven sus problemas más acuciantes. En consecuencia y a pesar de la distancia geográfica, posiblemente existan mayores vínculos entre Caruao y Pelotas, como también con otros lugares de América Latina en donde se encuentren descendientes de africanos. De allí la necesidad de estudios etnográficos que permitan verificarlo. Se presentan a continuación los

primeros resultados del trabajo de campo en Pelotas, intentando conocer más aproximaciones entre ambos casos.

TRABAJO DE CAMPO EN PELOTAS

En la ciudad de Pelotas se aplicó un instrumento de sondeo en el centro de la ciudad, abordando al azar a personas afrodescendientes que accedieran a ser entrevistadas, transeúntes afrobrasileños que por diferentes razones se encontraron en el *calçada*, una calle cerrada a los vehículos sobre la cual se asientan tiendas y locales comerciales diversos. Fue aplicada una entrevista abierta a objeto de efectuar una aproximación inicial a personas afrobrasileñas, enfocando los diálogos hacia su posible reconocimiento como descendientes de antiguos esclavizados. Debe señalarse aquí que se comprende el ser afrodescendiente, como resultado de saberse familiar, heredero o descendiente de antiguos esclavizados. A efectos de encontrar colaboradores idóneos para esta investigación, también se asoció afrodescendiente al color de piel, en base a lo cual se abordaron personas de piel oscura, aunque sin preguntarles si realmente se sentían afrodescendientes⁷. No obstante, no se descarta en absoluto, la posibilidad de hallar quienes se auto refieran afrodescendientes sin que su color de piel sea oscuro. Sabiendo que este punto desencadena innumerables discusiones, se deja para otra oportunidad su debate y se asume aquí como una necesidad práctica de esta investigación, el asociar inicialmente afrodescendencia con color de piel⁸.

El instrumento aplicado en el centro de Pelotas, estuvo organizado en un guion de pocas preguntas abiertas, las cuales dieron lugar a otras interrogantes y así a conversaciones francas con las personas que colaboraron. Fueron encuentros no planificados, abordando desconocidos en la calle más transitada del centro de la ciudad, aunque también se efectuaron un par entrevistas en la plaza principal, llamada Plaza Osório, contigua al *calçada*. No se salió del perímetro de esta zona central en donde se

⁷ Esta pregunta no se formuló de manera explícita al ser el trasfondo general del guion empleado. Por lo tanto, no se efectuó directamente pero sí se obtuvo respuesta a la inquietud que refleja la dicha pregunta a lo largo de cada entrevista.

⁸ Por otra parte, no hay homogeneidad de criterios entre los mismos afrodescendientes, lo cual complejiza aún más el debate.



observa el movimiento y tránsito más dinámico y numeroso de habitantes de Pelotas. Muchas de las personas que gentilmente accedieron a ser entrevistadas, trabajan en las inmediaciones del *calçadão* y se encontraban en su momento de descanso cuando fueron entrevistadas.

Aquí se muestran los datos obtenidos, quedando para otras publicaciones una interpretación más profunda y su comparación detallada con la información emanada de la parroquia Caruao. Las experiencias de investigación se distancian en cuanto extensión e intensidad, pues en la parroquia Caruao se logró efectuar una etnografía continuada durante más de treinta años. No obstante, el trabajo realizado en Pelotas es deudor de todo ese proceso y gracias a la tan extensa experiencia anterior, se estaría logrando una importante recolección de información que va permitiendo establecer primeras comparaciones. Al mismo tiempo, la labor etnográfica en Pelotas arroja novedosos datos cuyo interés se mide por sí mismo, resultando en una significativa fuente que merece seguir investigándose.

El *calçadão* de Pelotas se fue observando hasta reconocerlo como etnográficamente atractivo en vista de la importante confluencia de transeúntes de diferentes clases y grupos sociales entre las nueve de la mañana y las seis de la tarde. Finalmente, se le consideró un espacio urbano interesante para la investigación pues en él confluyen muchos ciudadanos afrobrasileños –entre otros claro está– para trabajar y concretar distintas actividades cotidianas, por lo cual se desplazó el interés etnográfico a este lugar.

CARACTERÍSTICAS METODOLÓGICAS DEL TRABAJO REALIZADO

El objetivo que se persiguió con el trabajo de campo en el centro de la ciudad fue explorar si personas afrodescendientes nacidas en Pelotas, se reconocen como

descendientes de antiguos esclavizados. El instrumento seleccionado para tal fin sería una entrevista abierta a objeto de generar una conversación amena entre la investigadora y quienes aceptaron colaborar, un total de 22 personas. La validación de las preguntas se puso a prueba en los primeros abordajes demostrando algunas fragilidades. Dichas preguntas iniciales fueron las siguientes:

- 1) *Você sabe o que eram as charqueadas?*⁹
- 2) *Quem trabalhou lá?*¹⁰
- 3) *Algum de seus antepassados ou membros da família trabalhavam em charqueadas?*¹¹
- 4) *O que mais você pode me dizer sobre as charqueadas?*¹²
- 5) *Seus antigos parentes vieram da África?*¹³

Abordar directamente a las personas con la primera pregunta se mostró ineficaz pues la entrevista se parecía más a una prueba o evaluación de conocimiento, por lo cual se intentó suavizar el inicio de la conversación a través de otras preguntas *ad hoc*, como: *Quais são os locais históricos da cidade de Pelotas?*¹⁴, y ésta al parecer se escuchó más como un sondeo turístico, pero ya menos como un examen académico, cambio positivo para la investigación. Se preguntó expresamente por las charqueadas con la intención de obtener información acerca de esos espacios por haberse concentrado allí importantes cantidades de esclavizados, tal como demuestran las investigaciones aquí citadas. Se partió de comprender que quienes se reconocieran descendientes de dichos personajes, demostrarían orgullo de su propia afroancestralidad. Por lo tanto, se escogió comenzar las entrevistas preguntando por las charqueadas, intentando así abordar directa y rápidamente el tema del reconocimiento de la ascendencia familiar entre antiguos esclavizados. Sin embargo, se cambió la pregunta inicial, tal como se dijo antes.

⁹ ¿Usted sabe lo eran las charqueadas?

¹⁰ ¿Quién trabajó allí?

¹¹ ¿Alguno de sus antepasados o miembros de la familia trabajaron en las charqueadas?

¹² ¿Qué más me puede decir sobre las charqueadas?

¹³ ¿Sus antiguos parientes vinieron de África?

¹⁴ ¿Cuáles son los lugares históricos de la ciudad de Pelotas?



Las preguntas originales se revisaron y reformularon, pero se mantuvo la idea primaria de las mismas. Además, se fue aprendiendo sobre la marcha cómo acercarse a las personas, qué palabras decir inicialmente, cómo justificar la aproximación y comprender de qué manera desenvolverse en el escenario escogido. Por lo tanto, si bien el objetivo y el sentido de las preguntas se mantuvo, éstas fueron variando día a día, en función de las respuestas emitidas por cada persona, tal como acontece en toda entrevista etnográfica. De esa forma se sostuvieron encuentros informales, sujetos a las eventualidades del momento y al entrevistado. Todas las conversaciones se iniciaron con la presentación de la investigadora como doctoranda del *Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural* del *Universidade Federal de Pelotas* (UFPel), explicando también la realización del trabajo de tesis y la necesidad de abordar a individuos nativos de la ciudad.

El acercamiento se produjo únicamente a personas pretas entendidas en el contexto de este trabajo como afrodescendientes, tal como se dijo antes. No tendría sentido entrevistar a personas blancas para saber si las pretas se reconocen o no descendientes de antiguos esclavizados. Por otra parte, se corroboró que hubieran nacido en Pelotas siendo otro de los requisitos, considerando que, al ser afrodescendientes oriundos de esta ciudad, manejarían entonces algún tipo de información sobre las charqueadas.

Como se desarrolló una investigación cualitativa, no procede hablar de muestras sino de colaboradores, personas involucradas de alguna manera con el tema de investigación, por lo cual fue de sumo interés conversar con individuos afrodescendientes nacidos en Pelotas, infiriendo que serían –por tanto– posibles descendientes de los antiguos esclavizados en las charqueadas de la ciudad. En fidelidad con la lógica cualitativa de la investigación, no se planteó un número específico de personas y también se efectuaron salidas de campo sin prever cuántas entrevistas podrían llevarse a cabo pues el objetivo metodológico era tener un primer contacto con parte de la población afrobrasileña para conversar sobre su ancestralidad.

La exploración etnográfica se realizó entre agosto y noviembre de 2019, con un grupo de 22 personas afrobrasileñas.

Como primera aproximación, se consideró suficiente y representativo ese número. Por demás y como explican Sampieri et al. (2014, p. 385), en la investigación cualitativa, la cantidad de personas a ser entrevistadas se va decidiendo en el trayecto de la misma, así que no hubo una cifra definida de antemano.

ALGUNAS PREMISAS BÁSICAS PARA IDENTIFICAR MEMORIAS Y OLVIDOS EN PELOTAS

La reconstrucción de un pasado en base a testimonios, parte de comprender que: “. . . [la] memoria no se basa en la historia aprendida, sino en la historia vivida” (Halbwachs, 2004, p. 59). Por ello se buscó despertar inicialmente en los colaboradores, la memoria construida en la propia vivencia y al calor de los acontecimientos familiares y cotidianos. Se quiso saber si sus familias habían conservado información sobre antiguos parientes esclavizados. Además de ello, también se procuró descifrar cuánto de olvido habría en sus testimonios pues resulta ser el otro componente importante sin el cual no se puede comprender la memoria, tal como señala Candau (2006, p. 64). Para identificar el olvido, se pueden confrontar varias fuentes de información, que en este caso serían las históricas re-elaboradas por los autores aquí citados y la memoria oral de los entrevistados. Dicho de otra manera: contrastando fuentes históricas con la memoria oral –y viceversa–, es posible identificar cuáles serían las trazas de olvido de algunos acontecimientos, tanto en una fuente como en la otra.

Pero ¿cómo se puede recordar u olvidar lo que no se ha vivido? Es claro que los entrevistados de Pelotas no padecieron la esclavitud. La memoria buscada entre las personas entrevistadas, no estaría conformada entonces por recuerdos de la esclavitud propiamente pues no fue esa su experiencia. Tampoco sus olvidos serían resultado de reprimir algo vivido. La memoria buscada en este trabajo de campo, estaría constituida por información trascendida en la propia



familia, o transmitida a través de medios de comunicación, o bien obtenida durante la escolarización, básicamente. Se trata además de una transmisión de información que va cambiando, reconvirtiendo el significado de los recuerdos, dinamizando y transformando a la memoria pues cierto es que: “. . . toda memoria es una reconstrucción más que un recuerdo” (Jelin, 2002, p. 21). A su vez, los olvidos, serían evidenciados en aquellas reconstrucciones que, contrastadas con la información de otras fuentes, carecen de ciertos datos.

En resumen, no se trata de recuerdos personales ni de olvidos voluntarios sino de información oralmente divulgada y reconstituida, relatos de acontecimientos no necesariamente vividos por los actores transmisores. Podría hablarse de memoria oral, y tentativamente comprenderla en base a ciertas características de lo que Vansina (1968) identificó como tradición oral: “La tradición oral sólo comprende testimonios auriculares; es decir, testimonios que comunican un hecho que no ha sido verificado ni registrado por el mismo testigo, pero que lo ha

aprendido de oídas” (Vansina, 1968, p. 34). En esa medida, con las preguntas efectuadas se buscó estimular –entre los entrevistados– información recibida y retransmitida (testimonios auriculares) que diera cuenta de ancestros y antepasados. Idealmente serían relatos de la esclavitud en la ciudad de Pelotas, conservados entre descendientes de esclavizados quienes podrían considerarse –entonces– reservorios de la memoria afrobrasileña.

Se presentan a continuación los datos obtenidos en el trabajo de campo efectuado en el centro de Pelotas.

ETNOGRAFÍA AFRODESCENDIENTE EN PELOTAS

Como se ha venido diciendo, la aplicación de la entrevista mantuvo el objetivo de explorar si personas descendientes de africanos en Pelotas se identifican con antepasados esclavizados y reconocen parentesco con los mismos. La Tabla 1 resume las respuestas de las 22 entrevistas realizadas. Se podrá observar una distribución de la

Tabla 1. Resumen de datos obtenidos en el Centro de Pelotas.

(Continuará)

Edad	Genero	Lugar de trabajo del/la entrevistado/a	Reconoce ancestros esclavizados	Conoce charqueadas	Comentarios sobre esclavitud o charqueadas
60	M	Parquero	No	No	“Não sei”
34	M	Albañil	No	No	“Minha avó trabalhava em casa de proprietários das charqueadas”
34	M	Supermercado Nacional	No	No	“Não tenho parentes que trabalharam nas charqueadas”
82	F	Cocinera (jubilada)	Si. Padre de su madre fue esclavo	Si	“Nas charqueadas trabalhavam os escravos”
55	F	Trabajadora informal	Si. Su bisabuelo fue esclavo	Si	“Eles falam muito pouco sobre isso”; “Não sei se é por vergonha do que os antepassados fizeram, mas eles não têm essa história”
67	F	Jubilada	No	No	“Dizem que as charqueadas são bonitas”; “Até onde eu sei, não houve escravidão em Pelotas”
57	M	Supermercado Nacional	No	No	“Eu ouvi comentários...”; “Eu não sei quem estava fazendo o serviço lá”
23	F	Pizzería Dom Pascual	No	No	“Eu só ouvi nomear”; “Não me lembro de nada sobre escravidão”; “Eu não sei muitas coisas destas”



Tabla 1.

(Conclusión)

Edad	Genero	Lugar de trabajo del/la entrevistado/a	Reconoce ancestros esclavizados	Conoce charqueadas	Comentarios sobre esclavitud o charqueadas
27	M	Vendedor ambulante	No	No	"Eu nunca ouvi falar. Eu não sei isso"
17	F	Vidriería	No	Si	"Meu avô diz que seu pai trabalhava na charqueada"; "Eu não sei no que ele trabalhou. Ele disse que era um bom trabalhador, que era honesto e queria o bem de todos"
50	M	Vendedor de helados en Plaza Osorio	No	No	"Eu não me lembro assim..."; "Mais ou menos eu sei, mas dizem que é muito bonito"; "Uma vez eles gravaram uma novela de televisão sobre as charqueadas, mas eu esqueci o nome. Eles mostraram como Pelotas era nos tempos antigos"
37	M	Panadería Avenida	No	No	"Eu não sei... mais ou menos. Vi novelas muito boas... mas não me lembro"; "Elas eram da época dos escravos"
40	M	Desempleado	No	No	"Eu nunca ouvi falar disso"
59	M	Desempleado	No	Si	"Meu pai costumava dizer que em seu tempo trabalharam fazendo charque"; "Sim, trabalharam escravos"
62	M	Jubilado de arrocera	No	Si	"Muitos anos atrás, os escravos trabalhavam lá, mas eu não acompanhei essa história porque não nasci"; "Eu sei que os escravos moravam lá"
50	M	Desempleado	No sabe	No	"Talvez meu avô descende de escravos, mas não tenho certeza"
78	M	Jubilado	No	No	"As charqueadas são muito bonitas"; "Das charqueadas estou por fora de tudo"
89	M	Jubilado	No	No	"Não sei nada"
56	M	Parquero	No	Si	"Eu não tenho ideia do que aconteceu lá"; "Ninguém da minha família"
38	M	Bar del centro	No	No	"As charqueadas eram um campo de concentração de escravos negros"; "Afrodescendentes são pessoas de ascendência africana"; "Você é afro-descendente?"; "Sim"
30	M	Estudiante de historia UFPel	Si. Quilombo de Palmares y de Santiago	Si	"As charqueadas hoje são limpas, organizadas, mas na época cheiravam a morte 24 horas por dia, todos os dias da semana"
21	M	Músico	Si. Su tatarabuelo era esclavo	Si	"Eles produziram charque e trabalharam escravos"; "Minha mãe me contou uma história sobre meu trisavô"; "Em Pelotas, há muito racismo"; "Conheço movimentos sociais que combatem o racismo"



información en seis columnas: edad, género, lugar de trabajo, reconoce ancestros esclavizados, conoce o no conoce lo que fueron las charqueadas, comentarios sobre esclavitud o charqueadas. Con esta última columna se muestran algunas frases claves obtenidas, que permiten complementar e ilustrar los datos de una tabla sinóptica como la siguiente, pues siendo ésta una forma breve de exponer la información, se le intenta ampliar con esas frases significativas emitidas por los entrevistados. A estas personas no se les preguntó el nombre¹⁵ sino su edad, lugar de trabajo y lugar de residencia. Estos últimos datos no se expusieron en la Tabla 1, pero todos los entrevistados residen fuera del centro de Pelotas en barrios periféricos como Fragata, Areal y Tres Vendas, fundamentalmente.

Se verá en la cuarta columna, información acerca del reconocimiento o no de antepasados esclavizados, resultado de la pregunta efectuada directamente mientras se iba conversando sobre las charqueadas. Como se ha dicho, se focalizaron los diálogos en las charqueadas de Pelotas, reconociendo la importancia histórica de las mismas para la ciudad y la región en su conjunto, y muy puntualmente para los afrobrasileños. De allí que las preguntas en su mayoría se orientaran en esa dirección pues la memoria en esta ciudad no podría desconectar charqueadas y esclavitud. Al menos eso es lo que se deseaba hallar entre las personas allí nacidas, bien fueran pretas o blancas.

En la quinta columna se agrupan las respuestas a la pregunta: ¿usted ha visitado alguna charqueada de Pelotas? Con ello se quería saber, si las personas se habrían interesado por tener la experiencia de ingresar a dichos espacios. Esta información resulta importante a efectos de posibles y futuras declaratorias patrimoniales, entre otras razones, así como se pensó importante saber qué puede sentir un descendiente de esclavizados al entrar en lugares de sufrimiento y reclusión de sus antepasados. En la sexta columna, como se dijo, se encuentran frases textuales citadas de los

testimonios obtenidos, que revelan información sustantiva. Por lo tanto –y ya se ha dicho– el tema de conversación se fue orientando hacia la importancia de las charqueadas y la esclavitud, así como se hizo énfasis también en saber de dónde habría obtenido la información cada colaborador, es decir, si fue transmitida por la familia, aprendida en la escuela o si bien se obtuvo a través de medios de comunicación masiva u otras instancias. Se muestra a continuación, la Tabla 1 resumiendo los datos.

Como se observa, las 22 personas entrevistadas se desempeñan en trabajos sin mayor cualificación, devengando muy bajos salarios. Se trata de parqueros, trabajadores de supermercado, pizzería, panadería, vidriería, bar, vendedores ambulantes, tres desempleados y un albañil, a los cuales se les suma un músico y un estudiante universitario. La mayoría nació en Pelotas, menos dos mujeres, una de 82 años y su hija de 55, con quienes, a pesar de no ser nativas de la ciudad, se continuó la entrevista y se las incorporó a la Tabla 1, pues declararon sin ambigüedades, descender de esclavizados. Pero además de ello, ambas mujeres criticaron a los afropelotenses y su manera de tratar la realidad ancestral de la esclavitud. Con su interesante criterio se comienza el procesamiento de los datos de la Tabla 1, a continuación.

PROCESAMIENTO DE DATOS OBTENIDOS: MIRANDO AL OLVIDO

La mujer de 82 años que no nació en Pelotas, es jubilada y fue cocinera en una antigua hacienda de la cual ni ella ni su hija dijeron específicamente a donde está ubicada. Sólo se limitaron a decir que quedaba “na colônia, fora”, lo cual se interpreta como fuera de Pelotas y en un lugar de campo. Hoy en día, la madre aún reside allí y su hija en Pelotas, en el barrio Três Vendas. Cuando las abordamos en el *calçadão*, la madre estaba de visita. No tuvieron inconveniente en decir que descenden de esclavizados tal

¹⁵ Se consideró respetar el derecho al anonimato de los participantes y colaboradores de esta investigación siguiendo criterios como los de Meo (2010), entre otros autores.

como lo confirmó la mujer de 82 años: “O pai da mãe foi escravo”¹⁶ (comunicación personal, 2019). Madre e hija y demás miembros de la familia, vivieron durante años en la hacienda. Describieron una enorme casa de veintidós habitaciones que antiguamente fue una charqueada, con el tiempo convertida en hacienda. Allí, la madre trabajó toda su vida como cocinera: “Eu adoro cozinhar até hoje”¹⁷ (comunicación personal, 2019). Después del charque los dueños se dedicaron a producir ganado y agricultura. Reconociendo entonces su afroascendencia, durante la misma conversación no perdieron oportunidad para criticar a los afropelotenses expresando que ocultan su pasado esclavizado, diciendo:

É algo que eles não têm aqui, porque essa parte não é contada. Eles não têm essa história. Eles falam muito pouco sobre isso. Não sei se é por vergonha do que os ancestrais fizeram, mas eles não têm essa história¹⁸ (comunicación personal, 2019).

Fue la hija, la mujer de 55 años, quien dio ese interesante testimonio, el cual y de alguna manera, arrojó cierta luz sobre los otros obtenidos en el centro de Pelotas.

En efecto, de las 22 personas entrevistadas, sólo 4 reconocieron descender de antiguos esclavizados, entre ellas, por supuesto, la mujer de 82 años y su hija de 55 (que ya se dijo, no nacieron en esta ciudad), y dos jóvenes de 30 y 21 años, individuos vinculados al mundo académico y cultural de Pelotas. El mozo de 30 años, es el único estudiante abordado (de historia, en la UFPel) y el de 21 años es un músico profesional que pertenece a la banda Afro Black Sul y suele trabajar en sitios nocturnos de la ciudad. El reconocimiento de parentesco con antiguos esclavizados en estas 4 personas, les diferencia de las otras 18 que no lo

asumieron. A su vez, sus testimonios se oponen radicalmente al del hombre más adulto entrevistado, de 89 años, quien dijo muy enfático: “Não sei nada!”¹⁹ (comunicación personal, 2019) refiriéndose a las charqueadas y la esclavitud, respuesta similar a las obtenidas en la parroquia Caruaó.

Entre todos los abordados, sólo 8 personas han visitado alguna charqueada de Pelotas, y entre ellas, 2 no las asocian con esclavizados, desconociendo qué se hacía allí. Una de esas 2 personas es una joven de 17 años quien señaló: “Meu avô diz que seu pai trabalhava na charqueada”²⁰ (comunicación personal, 2019). Sin embargo, no sabe el tipo de trabajo que allí desempeñaba, llamando además la atención, en plena conversación, sobre la condición moral de su bisabuelo: “Eu não sei no que ele trabalhou. Ele disse que era um bom trabalhador, que era honesto e queria o bem de todos”²¹ (comunicación personal, 2019). Este testimonio resulta interesante pues permite hacer un par de rápidas inferencias. En primer lugar, es posible que su bisabuelo fuera un esclavizado. Luego, puede decirse que la joven quiere ocultar la condición de esclavizado de su bisabuelo tras enfatizar en su posible altruismo de buen trabajador. Otra de las personas que no asocian charqueadas con esclavitud, es el parquero de 56 años, quien ha visitado alguna, pero dijo: “Eu não tenho ideia do que aconteceu lá”²² (comunicación personal, 2019). Las otras 6 personas que sí conocen al menos uno de estos lugares en Pelotas, saben que allí trabajaron esclavizados, y de ellas, 4 asienten que descienden de esclavizados: el estudiante de historia, el músico profesional, la cocinera jubilada y su hija.

Los que nunca visitaron charqueada alguna, suman 14, y 13 de ellos no se reconocen descendientes de

¹⁶ Traducción: “El padre de mi madre fue esclavo”.

¹⁷ Traducción: “Yo adoro cocinar hasta hoy”.

¹⁸ Traducción: “Es algo que no tienen aquí porque es parte no es contada. Ellos no tienen esa historia. Hablan muy poco de eso. No sé si es por vergüenza de lo que hicieron los ancestros, pero no tienen esa historia”.

¹⁹ Traducción: “No sé nada!”.

²⁰ Traducción: “Mi abuelo dice que su padre trabajaba en una charqueada”.

²¹ Traducción: “No sé en qué trabajó él. Dice que era un buen trabajador, que era honesto y quería el bien para todos”.

²² Traducción: “Yo no tengo idea de lo que ocurrió allá”.



esclavizados, mientras 1 duda, pues dijo no saber. A los 13 se les suman a su vez los 4 que sí han visitado charqueadas y dijeron no descender de ancestros esclavizados, por lo cual se obtiene un total de 17 personas pretas (restando al que no sabe) de un grupo de 22, que no se identifican con antepasados esclavizados. Esto se traduce en el 77,2% de las personas entrevistadas. Del grupo total de 22, la persona de mayor edad es el señor jubilado de 89 años, quien muy tajantemente dijo sobre las charqueadas: “Não sei nada”²³ (comunicación personal, 2019). También otro hombre de 78 años que le acompañaba esa tarde en el *calçadão*, dio una respuesta similar diciendo: “Das charqueadas estou por fora de tudo”²⁴ (comunicación personal, 2019), frase bastante contundente e indicadora de cierto desconocimiento con la cual –de alguna manera– apuntó ya no querer hablar del tema. Pero esta misma persona de 78 años, curiosamente habría dicho antes en la misma conversación que: “As charqueadas são muito bonitas”²⁵ (comunicación personal, 2019), enunciado semejante y del mismo tenor al expresado por la joven de 17 años quien manifestó que su bisabuelo “era um bom trabalhador, que era honesto e queria o bem de todos”²⁶ (comunicación personal, 2019). En efecto, se considera estos dos testimonios como análogos, observando en ambos una especie de benevolencia tendiente a ocultar la crueldad de las charqueadas. A su vez, serían frases complementarias de las otras tajantes e incisivas como “Não sei nada”²⁷ o “Eu nunca ouvi falar disso”²⁸ (comunicación personal, 2019) tal como dijo la mujer desempleada de 40 años, pues consecuentemente, ambos tipos de respuestas evaden hablar de lo que verdaderamente ocurrió en las

charqueadas. Mientras algunos responden ásperamente, otros parecen apelar a la indulgencia.

Al seguir revisando la sexta columna de la Tabla 1 (Comentarios sobre esclavitud o charqueadas), se observan demás testimonios con otras frases también un tanto ingenuas. En efecto, entre las personas que nunca fueron a una charqueada y tampoco se reconocen descendientes de esclavizados, un hombre de 50 años y vendedor de helados en la Plaza Osorio, dijo sobre esos lugares: “Eu não me lembro assim... Mais ou menos, eu sei, mas dizem que é muito bonito”²⁹ (comunicación personal, 2019). Se apela nuevamente al adjetivo ‘bonito’ para dar cuenta de aquellas unidades esclavistas. Se comprende a su vez, que estos testimonios citados darían cuenta de la actualidad edificada de las charqueadas, pues muchas se han convertido en destinos turísticos o en lugares sociales de las clases altas de Pelotas, por lo cual ciertamente se observan como espacios conservados y ‘bonitos’. Por otro lado, estas inocentes respuestas podrían interpretarse también como una manera de ocultar –frente a una investigadora extranjera– buena parte de la historia regional que no les llena de orgullo sino de vergüenza, mientras, asimismo, sería posible definir estas respuestas como muestras de olvido social de la esclavitud. Igualmente, la mujer de 67 años jubilada, empleó también el adjetivo ‘bonito’ cuando fue entrevistada: “Dizem que as charqueadas são bonitas”³⁰ (comunicación personal, 2019). Luego completó muy amablemente su testimonio con una frase absolutamente elocuente respecto al tipo de respuestas obtenidas, cuando dijo: “Até onde eu sei, não houve escravidão em Pelotas”³¹ (comunicación personal, 2019).

²³ Traducción: “No sé nada”.

²⁴ Traducción: “De las charqueadas, estoy fuera de todo eso”.

²⁵ Traducción: “Las charqueadas son muy bonitas”.

²⁶ Traducción: “. . . que era un buen trabajador, que era honesto y quería el bien para todos”.

²⁷ Traducción: “No sé nada”.

²⁸ Traducción: “Yo nunca oí hablar de eso”.

²⁹ Traducción: “No recuerdo, así... Más o menos sé, pero dicen que es muy bonito”.

³⁰ Traducción: “Dicen que las charqueadas son bonitas”.

³¹ Traducción: “Hasta donde yo sé, no hubo esclavitud en Pelotas”.



De las 18 personas que dijeron no descender de antiguos esclavizados (se incluye ahora a quien no sabe), 10 son mayores de 50 años y 8 ostentan edades entre 17 y 40 años. Entre esos mismos 18, las respuestas 'tajantes', cortas y precisas que pueden traducirse como un 'No', fueron 6 e incluyeron comentarios como: "Não sei"³² (parquero de 60 años, comunicación personal, 2019), "Não sei nada"³³ (jubilado de 89 años, comunicación personal, 2019), "Eu não tenho ideia do que aconteceu lá"³⁴ (parquero de 56 años, comunicación personal, 2019), "Não me lembro de nada sobre escravidão"³⁵ (trabajadora de pizzería Dom Pascual de 23 años, comunicación personal, 2019), "Eu nunca ouvi falar. Eu não sei isso"³⁶ (vendedor ambulante de 27 años, comunicación personal, 2019), "Eu nunca ouvi falar disso"³⁷ (desempleado de 40 años, comunicación personal, 2019). Entre los 8 con edades menores a 40 años inclusive, destaca 1 por respuestas tajantes, pero reconociendo lo que verdaderamente fueron aquellos lugares, al decir: "As charqueadas eram um campo de concentração de escravos negros"³⁸ (trabajador de un bar de 38 años, comunicación personal, 2019). Resulta interesante su lúcido testimonio cuando se lo compara con la respuesta que diera al ser interrogado sobre su posible ancestralidad entre antiguos esclavizados y dijo que no. Sin embargo, debe separarse su criterio e interpretarse aparte de los otros que igualmente negaron ascendencia entre esclavizados, pues refleja conocer la verdadera significación histórica de las charqueadas en Pelotas.

Como se dijo antes, entre esas mismas 18 personas que dijeron no descender de antiguos esclavizados (incluyendo a quien no sabe), destacan otros testimonios por su tono indulgente, mostrando a las charqueadas como 'bonitas'. Pero al mismo tiempo, en ese grupo de 18 personas, se obtuvieron también otras respuestas que podrían tildarse de intermedias por no haber verbalizado tajantes negaciones y a la vez obviar adjetivos favorables para referirse a las charqueadas. En esos testimonios se esgrimieron criterios como los siguientes: "Minha avó trabalhava em casa de proprietários de charqueadas"³⁹ (albañil de 34 años, comunicación personal, 2019), "Não tenho parentes que trabalharam nas charqueadas"⁴⁰ (trabajador de Supermercado Nacional de 34 años), "Eu ouvi comentários... Eu não sei quem estava fazendo o serviço lá"⁴¹ (trabajador de Supermercado Nacional de 57 años, comunicación personal, 2019), "Eu não sei... Mais ou menos. Vi novelas muito boas... Mas não me lembro"⁴² (trabajador de panadería Avenida de 37 años, comunicación personal, 2019), "Sim, trabalharam escravos"⁴³ (desempleado de 59 años, comunicación personal, 2019), "Muitos anos atrás, os escravos trabalhavam lá, mas eu não acompanhei essa história porque não tinha nascido", "Eu sei que os escravos moravam lá"⁴⁴ (jubilado de arrocera de 62 años, comunicación personal, 2019). Estos últimos dos testimonios corresponden a dos personas que han visitado charqueadas, que no se reconocen como descendientes de esclavizados, pero emitieron cierto nivel

³² Traducción: "No sé".

³³ Traducción: "No sé nada".

³⁴ Traducción: "Yo no tengo idea de lo que ocurrió allá".

³⁵ Traducción: "No recuerdo nada sobre la esclavitud".

³⁶ Traducción: "Nunca oí hablar. No sé sobre eso".

³⁷ Traducción: "Yo nunca oí hablar sobre eso".

³⁸ Traducción: "Las charqueadas eran un campo de concentración de esclavos negros".

³⁹ Traducción: "Mi abuela trabajaba en casa de propietarios de charqueadas".

⁴⁰ Traducción: "No tengo parientes que trabajaran en las charqueadas".

⁴¹ Traducción: "Oí comentarios... No sé quién hacía el servicio allá".

⁴² Traducción: "No sé... Más o menos. Vi novelas muy buenas... Pero no recuerdo".

⁴³ Traducción: "Sí, trabajaron esclavos".

⁴⁴ Traducción: "Muchos años atrás, los esclavos trabajaban allá, pero no seguí esa historia porque no había nacido. Sé que los esclavos vivían allá".



de información acerca de las mismas. Ellos no tuvieron inconveniente para hablar sobre esclavizados aun cuando no asumieron parentesco posible con tales.

Las respuestas tajantes de personas que negaron descender de esclavizados y conocer del tema, se asemejan a muchos testimonios recolectados en la parroquia Caruao de Venezuela. Debe decirse que la conversación con dichas personas en el centro de Pelotas, no se extendió mucho. Pero con otros, como el vendedor de helados en la Plaza Osorio, de 50 años de edad, se logró hablar mayor tiempo y captar así -entre demás información- la importancia de los medios de comunicación al transmitir narrativas sobre la esclavitud en Brasil⁴⁵, pues dijo esta persona: "Uma vez eles gravaram uma novela de televisão sobre as charqueadas, mas eu esqueci o nome. Eles mostraram como Pelotas era nos tempos antigos"⁴⁶ (comunicación personal, 2019). Lo poco que sabía sobre la esclavitud provenía de aquella telenovela evocada de la cual no recordaba el nombre, pero sí la trama completa. Así mismo, el joven de 37 años que trabaja en una panadería, también se refirió a los medios y en particular a las telenovelas: "Vi novelas muito boas... Mas não me lembro"⁴⁷ (comunicación personal, 2019). Estas personas no mantienen vínculos con organizaciones sociales ni grupos de investigación sobre la realidad afrobrasileña, por lo cual cabe suponer el papel preponderante de los medios (entre los cuales la televisión destaca) para aprehender narrativas históricas cuando falta la lectura y el roce con otra clase de grupos sociales. Al pertenecer a organizaciones comprometidas con causas políticas progresistas, o al vincularse de alguna

manera con grupos de investigación humanística o social, los criterios acerca de la esclavitud y sus protagonistas cambian notoriamente.

PROCESAMIENTO DE DATOS OBTENIDOS: CONSTRUYENDO MEMORIA

El estudiante de historia en la UFPel de 30 años, y el músico de 21 se expresaron en otros términos, ya no sólo con seguridad sino también haciéndose eco de los grupos culturales, políticos y/o de investigación a los cuales pertenecen. El joven músico reconoció la afroancestralidad diciendo que su tatarabuelo fue esclavo tal como le había contado su madre: "Minha mãe me contou uma história sobre meu trisavô"⁴⁸ (comunicación personal, 2019). A la vez afirmó también que: "Em Pelotas, há muito racismo"⁴⁹ diciendo luego: "Conheço movimentos sociais que combatem o racismo"⁵⁰ (comunicación personal, 2019). El estudiante de historia, por su parte, habría mostrado orgullo al confirmar su linaje familiar indicando que descende del Quilombo de Santiago y del Quilombo de Palmares. Además de ofrecer una breve pero concluyente descripción, diciendo: "As charqueadas hoje são limpas, organizadas, mas na época cheiravam a morte 24 horas por dia, todos os dias da semana"⁵¹ (comunicación personal, 2019). También habló de su participación en un grupo de investigación universitaria y de su adhesión a las manifestaciones políticas en pro de los derechos afrobrasileños. Las respuestas de estos dos jóvenes se asocian con el testimonio del trabajador de un bar en el centro, de 38 años, cuando declaró que:

⁴⁵ Al respecto debe destacarse la posición de excelencia alcanzada por las telenovelas brasileñas a nivel internacional, ganada en buena medida por sus narrativas históricas.

⁴⁶ Traducción: "Una vez grabaron una novela de televisión sobre las charqueadas, pero olvidé su nombre. Mostraban cómo era Pelotas en los tiempos antiguos".

⁴⁷ Traducción: "Vi novelas muy buenas... Pero no recuerdo".

⁴⁸ Traducción: "Mi madre me contó una historia sobre mi tatarabuela".

⁴⁹ Traducción: "En Pelotas hay mucho racismo".

⁵⁰ Traducción: "Conozco movimientos sociales que combaten el racismo".

⁵¹ Traducción: "Las charqueadas hoy son limpias, organizadas, pero en aquella época oían a muerte las 24 horas del día, todos los días de la semana".



“As charqueadas eram um campo de concentração de escravos negros”⁵² (comunicación personal, 2019). Se expresaron así interesantes perspectivas críticas no encontradas en los demás testimonios, las cuales por tanto apuntan hacia la construcción de una memoria afrobrasileña. A su vez, se hace necesario observar puntualmente, que a este mismo joven de 38 años se le preguntó: “¿Você é afro-descendente?”⁵³, a lo cual respondió: “Sim”⁵⁴, aclarando luego que: “Afrodescendentes são pessoas de ascendência africana”⁵⁵ (comunicación personal, 2019). Sin embargo, dijo que no descendía de esclavizados.

Finalmente, se deben recordar las palabras de la mujer de 55 años, quien, acompañada por su madre, decía que las personas en Pelotas no asumen como propia la historia de la esclavitud:

É algo que eles não têm aqui, porque essa parte não é contada. Eles não têm essa história. Eles falam muito pouco sobre isso. Não sei se é por vergonha do que os antepassados fizeram, mas eles não têm essa história⁵⁶ (comunicación personal, 2019).

Este testimonio de alguien próximo -brasileña y afrodescendiente- aunque igualmente lejana -por no haber nacido en Pelotas- demuestra una mirada crítica gracias a la cual fue posible advertir que entre los afrodescendientes de esta ciudad tan distante de la parroquia Caruao en Venezuela, parece trajinar también el olvido.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

¿Cómo se puede interpretar la omisión del parentesco con antiguos esclavizados? ¿Se está negando la afroancestralidad? ¿Cómo comprender que, en un grupo de 22 personas negras brasileras, 17 dijeran claramente

no descender de antiguos esclavizados? Tal vez estas preguntas encuentren respuesta en las palabras de Maestri (2008, p. 54): “Na superficial e mítica visão geral da população sobre o passado rio-grandense, a contribuição dos africanos e dos afro-descendentes à formação social sulina é desqualificada e ignorada”⁵⁷.

En base a los testimonios obtenidos en Pelotas y en Caruao, y al criterio de autores como Maestri (2008), elaboramos una hipótesis: es posible hablar de olvido social de la esclavitud, y en ese sentido, los marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 2004), así como fomentan recuerdos, influyen y estimulan también la construcción del olvido social de la afroancestralidad. Esta es una idea arriesgada pues, como sabemos, Halbwachs (2004) dedicó su esfuerzo al estudio de la memoria, por lo cual puede ser criticado el hecho de apelar a su argumento para hablar justamente de lo contrario: el olvido. Intentaremos fundamentarlo.

En el caso de las personas entrevistadas que reivindicaron un pasado ancestral africano y dijeron descender de antiguos esclavizados, sus respuestas se comprenderían en buena medida por la influencia familiar pero también por la influencia que puedan ejercer grupos culturales, académicos y políticos actuando como marcos sociales. Dichos grupos, demuestran cómo la sociedad opera sobre la construcción de las memorias, por lo cual, la comprensión de los propios recuerdos se haría según la ascendencia ejercida por el grupo de adscripción. En esa medida “. . . cambiar de grupo implica cambiar de marcos y por consiguiente de recuerdos” (Colacrai, 2010, p. 67). Sin embargo y aunque no se trata aquí de recuerdos propiamente dichos sino de reconstrucciones

⁵² Traducción: “Las charqueadas eran un campo de concentración de esclavos negros”.

⁵³ Traducción: “Eres afrodescendiente?”.

⁵⁴ Traducción: “Sí”.

⁵⁵ Traducción: “Afrodescendientes son personas de ascendencia africana”.

⁵⁶ Traducción: “Es algo que no tienen aquí porque es parte no es contada. Ellos no tienen esa historia. Hablan muy poco de eso. No sé si es por vergüenza de lo que hicieron los ancestros, pero no tienen esa historia”.

⁵⁷ Traducción: “En la superficial y mítica visión general de la población sobre el pasado rio-grandense, la contribución de los africanos y de los afrodescendientes a la formación social sureña es descalificada e ignorada”.



del pasado determinadas por el hecho de reconocerse como descendiente de antiguos esclavizados, en dichas reconstrucciones también influyen los grupos de adscripción social. De allí que los entrevistados que no forman parte de grupos académicos, ni sociales, ni políticamente comprometidos con la reivindicación de la ancestría africana, hayan declarado que ni siquiera saben lo que fueron las charqueadas de Pelotas, aun cuando nacieron en esta ciudad.

La aceptación o no del parentesco con antiguos esclavizados y la aceptación o no de la afroancestralidad, podrían estar entonces condicionados por la adscripción o no a ciertos grupos sociales. La influencia de dichos grupos hace parte a su vez del presente de cada persona conformando un contexto desde el cual se reconstruye la historia individual y familiar, pues: “. . . la imagen que queremos dar de nosotros mismos a partir de elementos del pasado está siempre preconstituida por aquello en lo que nos hemos convertido en el momento de la evocación” (Candau, 2008, p. 73). Así mismo, se incluyen también en ese presente desde el cual las personas reconstruyen su historia, la familia, la escuela, las iglesias y sus respectivas influencias cuando miramos al pasado. Aquellos que durante la entrevista no se identificaron como descendientes de esclavizados, estarían demostrando que sus familias se habrían convertido en marcos promotores del olvido, pues muy probablemente no atesoraron información compartida de generación en generación acerca de antiguos parientes esclavizados a quienes pudieran evocar. Mientras tanto, ejemplo de lo contrario son la mujer de 55 años y su madre de 82.

A su vez, en el estudiante de historia y el músico, se observa la actuación de los grupos culturales, académicos y políticos como marcos sociales que visibilizan al pasado esclavo y le asignan un sentido de orgullo y reconocimiento identitario, así como se observa la influencia familiar vehiculizando la aceptación de la afroancestralidad. Pero, como se ha visto, la mayoría de los entrevistados no participan o bien no están cercanos a grupos de pesquisa,

grupos culturales afrobrasileños o grupos politizados de visibilización afro y muy probablemente sus familias no reproducen información de parientes esclavizados, por lo cual esas personas no permiten reconstruir memorias sociales de la esclavitud, pues fomentan su olvido. Esto mismo ocurre en la parroquia Caruao de Venezuela.

Aun cuando los afrodescendientes de la parroquia Caruao y Pelotas se encuentran alejados geográficamente y sus historias responden a episodios particulares, les une un mismo origen en la crueldad de la esclavitud. Esto genera la necesidad de investigar a fondo muchas variables, entre las cuales destaca la reconstrucción de sus memorias y olvidos sociales, tal cual se intenta demostrar aquí. En base al trabajo de campo antropológico en Caruao y Pelotas, se estarían observando memorias selectivas que habrían optado por borrar la presencia de ancestros víctimas de la esclavitud. Ello podría estar significando la necesidad de crear un pasado sin parientes esclavizados para reconstruirse a sí mismos y sus respectivas historias familiares, en otros términos. Esto puede ser comprendido apelando al criterio de Connerton (2008, p. 62), quien señala que olvidar fundamenta la constitución de una nueva identidad.

Por otro lado, los datos recabados tanto en Venezuela como en el sur de Brasil, representan una alerta política al demostrar la necesidad de fortalecer los trabajos encaminados a reivindicar la presencia africana en las Américas, puntualmente en Latinoamérica. Para ello, se requiere seguir profundizando en investigaciones etnográficas que recolecten testimonios y relatos de afrodescendientes en toda la región, muy particularmente de aquellos sin vínculos con organizaciones y movimientos sociales, personas sin protagonismo político, cuya versión no suele tomarse en cuenta y se da como obvia. En resumen, el trabajo político y social de cara a la reivindicación del pasado africano, debe fundamentarse en más investigación etnográfica.

A partir de los datos recopilados, es importante igualmente diferenciar significados entre afrodescendiente y descendiente de esclavizados. Si bien a los ojos de algunos

investigadores pueden ser sinónimos, hemos observado lo contrario gracias al testimonio de personas negras que se identifican a sí mismas como afrodescendientes mientras niegan ser descendientes de esclavizados. Véase el caso del joven de 38 años quien dijo que “As charqueadas eram um campo de concentração de escravos negros”⁵⁸ (comunicación personal, 2019), se identificó como afrodescendiente pero no como descendiente de esclavizados. Esto puede motivar más debate en torno al propio concepto de afrodescendencia (el cual sigue siendo objeto de innumerables discusiones).

A su vez, pudiera haber casos de personas blancas auto identificadas como afrodescendientes sin que, por tanto, sean descendientes de esclavizados. En ese sentido se auto adscribirían al dicho concepto por otras razones, tal vez políticas o incluso afectivas. Finalmente, requieren mayor investigación los casos de afrodescendientes que se suscriben al concepto y niegan el parentesco con antiguos esclavizados. Este hecho y el olvido de los ancestros esclavizados demuestran cuánta investigación antropológica necesita el mundo afrolatinoamericano.

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo fue realizado gracias al apoyo de la Coordinación de Mejoramiento de Personal de Educación Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamiento 001. También al Programa de Posgraduación en Memoria Social y Patrimonio Cultural de la *Universidad Federal de Pelotas* (Brasil) y al Laboratorio de Estudios Interdisciplinarios de Cultura Material (LEICMA) de esta universidad.

REFERENCIAS

Altez, Y. (1996, enero-abril). Dios de Todasana. *Boletín Antropológico*, (36), 62-73. https://www.academia.edu/24134186/Dios_de_Todasana

Altez, Y. (1999a). Formación histórica y actual de la identidad en La Sabana. *Boletín Antropológico-ULA*, (47), 5-15. <http://saber.uv.ve/handle/10872/5916>

Altez, Y. (1999b). *Todasana: El trayecto de su singular identidad* (U. C. V., Colección Monografías). Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.

Altez, Y. (2007). *La participación popular y la reproducción de la desigualdad* (2. ed.). Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, U.C.V.

Altez, Y. (2016). El olvido y la des-memoria en comunidades afrodescendientes de la costa central venezolana. In G. Dietz, C. Stallaert & I. Villegas (Coords.), *El poder de la memoria. Reconstrucción de identidades colectivas en el triángulo atlántico* (pp. 223-242). Universidad Veracruzana.

Altez, Y. (2020). Las mujeres afrovenezolanas de Todasana y su decisión trascendental a finales del siglo XIX. *Cadernos do Lepaarq*, 17(33), 197-211. <https://doi.org/10.15210/lepaarq.v17i33.17849>

Altez, Y. (2021). Afrodescendientes de la costa central venezolana: Aproximación a la etnografía política del clientelismo. In A. M. Guiza & C. T. García (Eds.), *Antropologías hechas en Venezuela* (Tomo II, pp. 291-309). Asociación Latinoamericana de Antropología y Red de Antropologías del Sur. https://www.researchgate.net/publication/329761223_Afrodescendientes_de_la_costa_central_venezolana_Aproximacion_a_la_etnografia_politica_del_clientelismo

Altez, Y., & Rivas, P. (2002). *Arqueología e historia colonial de la parroquia Caruao*. Fondo Editorial Tropykos.

Antropología Caruao. (s.d.). antropologiacaruao.wordpress.com

Antropología de la Parroquia Caruao. (APC). (s.d.). <https://antropologiacaruao.wordpress.com/>

Briceño, J. C. (1987). Comunidades afrovenezolanas del Sur del Lago de Maracaibo. *Boletín Antropológico*, (12), 37-53.

Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Nueva Visión.

Candau, J. (2008). *Memoria e identidad*. Del Sol.

Colacrai, P. (2010). Releyendo a Maurice Halbwachs, Una revisión del concepto de memoria colectiva. *La Trama de la Comunicación*, 14, 63-73.

Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies*, 1(1), 59-71. <https://doi.org/10.1177/1750698007083889>

Gutierrez, E. J. B. (2001). *Negros, charqueadas & olarias: Um estudo sobre o espaço pelotense*. Editora e Gráfica Universitária – UFPel.

Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.

⁵⁸ Traducción: “Las charqueadas eran un campo de concentración de esclavos negros”.



- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (s.d.). *Cidades e Estados: Pelotas*. <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/rs/pelotas.html>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2023). *Pelotas: panorama*. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/pelotas/panorama>
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria* (Memorias de la Represión). Siglo XXI de España S.A. <http://www.centroprodh.org.mx/impunidadayerhoy/DiplomadoJT2015/Mod2/Los%20trabajos%20de%20la%20memoria%20Elizabeth%20Jelin.pdf>
- Lewis, L. A. (2005). Negros, negros-indios, afromexicanos: Raza, nación e identidad en una comunidad mexicana morena (Guerrero). *Guaraguao*, 9(20), 49-73. <http://www.jstor.org/stable/25596447>
- Losonczy, A. M. (1999). Memorias e identidad: Los negro-colombianos del Chocó. In J. Camacho & E. Restrepo (Eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia* (pp. 13-24). Fundación Natura/Ecofondo/Instituto Colombiano de Antropología. <http://www.ram-wan.net/restrepo/inv-antrop/losonczy.pdf>
- Maestri, M. (2008). História e historiografia do trabalhador escravizado no RS: 1819-2006. In Autor, *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro* (pp. 53-88). CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100823031132/06mae.pdf>
- Mapas do Mundo. (2023). *Onde está Pelotas?* <https://pt.mapsofworld.com/where-is/pelotas.html>
- Meo, A. I. (2010). Consentimiento informado, anonimato y confidencialidad en investigación social. La experiencia internacional y el caso de la sociología en argentina. *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*, (44), 1-30. <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/aines.pdf>
- Pessi, B. S. (2008). *O impacto do fim do tráfico na escravidão das charqueadas pelotenses (C.1846-C.1874)* [Monografía de conclusão de curso, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/16078>
- Pineda, E. G. (2017). *Racismo, endorracismo y resistencia*. El Perro y la Rana.
- Pollak-Eltz, A. (1988). Presencia e invisibilidad del negro en Venezuela. *Montalbán*, (20), 247-251.
- Rocha, M. G. (2014). *Arqueologia da escravidão e patrimônio cultural no passo dos negros (Pelotas, RS)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pelotas]. <https://wp.ufpel.edu.br/ppgmp/files/2016/11/Marcelo-Garcia.pdf>
- Sampieri, R. H., Collado, C. F., & Lucio, M. P. B. (2014). *Metodología de la investigación* (6. ed.). McGraw-Hill Education. <https://www.uca.ac.cr/wp-content/uploads/2017/10/Investigacion.pdf>
- Vansina, J. (1968). *La tradición oral*. Editorial Labor S.A.
- Yara Altez. (s.d.a). <https://yaraaltez.wordpress.com/>
- Yara Altez. (s.d.b). *Academia.edu*. <https://ucv.academia.edu/YaraAltez>



Análisis morfométrico de las semillas del género *Capsicum* (Solanaceae) en el Perú prehispánico

Morphometric analysis of seeds of the genus *Capsicum* (Solanaceae) in pre-Hispanic Peru

Luisa Hinostroza García¹  | Rosa Melchor-Castro^{1, II}  |

Luisa Diaz Arriola¹  | Joaquina Albán Castillo¹ 

¹Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Peru

^{II}Royal Botanic Garden Edinburgh. Edinburgh, Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte

Resumen: La importancia del manejo del 'ají' (*Capsicum* spp.) por los habitantes del Perú prehispánico ha quedado evidenciado por la buena preservación de sus frutos y semillas en el registro arqueológico. Su abundancia requiere contar con una metodología para su determinación taxonómica. En este trabajo se realiza la caracterización morfométrica de semillas actuales domesticadas de *Capsicum* que sirven de referencia para comparaciones con semillas arqueológicas. A partir de datos descriptivos y morfométricos de estas semillas actuales se elaboró un modelo predictivo mediante el algoritmo Gradient Boosting Regression Model (GBM). Las variables de mayor contribución para la predicción en semillas actuales y arqueológicas fueron: largo de semilla, altura del pico y largo del hilum. El porcentaje de predicción correspondió a 22.13 %, se deduce que las semillas arqueológicas procedentes de Huaca Pucllana (Lima-Perú), asociado al Intermedio Temprano (555-650 d.C.) sugieren semejanza con semillas de *C. baccatum* L. 'ají amarillo'. Sobre esta información, se propone que en Pucllana hubo un manejo de la variabilidad genética de esta especie, resultado de la intensificación de su cultivo e influenciado por preferencias de consumo. Un ejemplo es su recurrencia en contextos de índole ceremonial, cuya asociación con otros sitios podría referirse a una 'tradicional' costera.

Palabras claves: Arqueobotánica. Morfometría. *Capsicum*. Costa peruana.

Abstract: The importance with which *ají* peppers (*Capsicum* spp.) were handled by the inhabitants of pre-Hispanic Peru is evidenced by the good preservation of the fruits and seeds of this plant in the archaeological record, and this abundance requires a methodology to determine taxonomy. This study presents the morphometric characteristics of domesticated *Capsicum* seeds, which can serve as a reference for comparisons with seeds of archaeological origin. A predictive model was developed from descriptive and morphometric data of seeds from five modern *Capsicum* species using the gradient boosting regression model (GBM) algorithm. The variables with the greatest contributions to prediction in modern and archaeological seeds were seed length, beak height, and hilum length. We found that 22.13% of archaeological seeds from the Huaca Pucllana site (Lima, Peru), associated with the Early Intermediate period (555-650 AD), are similar to modern seeds of *C. baccatum* L. (yellow *ají* pepper). This information suggests that the genetic variability of this species was managed at Pucllana, the result of intensified cultivation and cultural consumption preferences. One example is its recurrence in contexts of a ceremonial nature, in which association with other sites could refer to a 'tradition' of coastal consumption.

Keywords: Archaeobotany. Morphometry. *Capsicum*. Peruvian coast.

Hinostroza, L., Melchor-Castro, R., Arriola, L. D., & Albán Castillo, J. (2023). Análisis morfométrico de las semillas del género *Capsicum* (Solanaceae) en el Perú prehispánico. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220034. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0034.

Autora para correspondência: Luisa del Rosario Hinostroza. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Museo de Historia Natural. Avenida Arenales 1256. Lima, Peru. 15072 (luisa.hinostroza@unmsm.edu.pe).

Recebido em 26/05/2022

Aprovado em 19/06/2023

Responsabilidade editorial: Fernando Ozório de Almeida



INTRODUCCIÓN

La evolución de poblaciones de plantas silvestres estuvo influenciada por procesos naturales, tales como la endogamia, flujo génico, deriva génica, eventos de cuello de botella, efecto fundador, entre otros; así como por procesos selectivos, principalmente por la selección artificial (Doebley et al., 2006; Parra & Casas, 2017, p. 162). De esta manera, mediante la cría selectiva se establecieron nuevos modos de relación entre las poblaciones humanas y las plantas en el pasado, que se vieron influenciados por procesos de selección cultural, toma de decisiones y criterios de manejo (Lema, 2011, pp. 59-61). Estos modos de relación pueden tener o no un reflejo material diferencial, y se observa, en particular en los órganos involucrados con las interacciones humanas; estos indicadores se podrían encontrar en estructuras vinculadas a la dispersión y reproducción de las plantas (Pickersgill, 2007). Por su parte, la domesticación es considerado un proceso evolutivo, que resulta de manipular los genotipos de las plantas y la diversidad biológica intraespecífica de los organismos de acuerdo con los usos y manejos humanos; en consecuencia, se manifiesta a través de la variabilidad genética (especies o variedades) (Harlan, 1992; Diamond, 2002; Chacón, 2009, p. 352; Guillén, 2010, p. 68).

Los procesos de selección artificial y domesticación sobre poblaciones de plantas específicas provocaron cambios a nivel morfológico, fisiológico, genético y molecular en las plantas a lo largo del tiempo (Pickersgill, 2007; Lema et al., 2008; Piperno, 2011; Young, 2015; Zeder, 2015; Purugganan, 2019; Spengler, 2020).

Las investigaciones arqueobotánicas en Sudamérica han empleado la morfometría como herramienta de análisis para estudiar estos cambios en diversos órganos vegetales (semillas, hojas, tallos, flores, raíces, entre otros) (Bruno & Whitehead, 2003; Bruno, 2005; Langlie, 2019; Martínez et al., 2015; Morales-Santos et al., 2017; Planella et al., 2012; Chiou & Hastorf, 2014). Además, su recuperación en regiones secas y desérticas ha favorecido la buena

preservación de los órganos diagnósticos de estudio (semillas, hilum, testa, entre otros) que ha coadyuvado el desarrollo de las investigaciones (Roque et al., 2003; Cook & Parrish, 2005; Chiou et al., 2013; Dillehay et al., 2017).

Capsicum L. (Solanaceae) es un género nativo de zonas tropicales y templadas en América Central y del Sur, México y las Antillas (Barboza et al., 2019, 2020). Y cuenta aproximadamente con 42 especies e incluye cinco que han sido domesticadas: *C. annum* L., *C. baccatum* L., *C. chinense* Jacq., *C. frutescens* L. y *C. pubescens* Ruiz & Pav (Heiser & Smith, 1953; Heiser & Pickersgill, 1969; McLeod et al., 1982; Moscone et al., 2007; Perry et al., 2007; Crosby, 2008; Eshbaugh, 2012; Perry, 2012; Dias et al., 2013; Pérez-Castañeda et al., 2015; Carrizo et al., 2016).

Los hallazgos arqueológicos más tempranos (5650-4100 a. C.) se ubican entre la costa de Perú y Ecuador y cuentan con óptima preservación de sus órganos diagnósticos (Raymond, 1999; Perry et al., 2007; Perry, 2012; Chiou & Hastorf, 2014). A pesar de su antigüedad, la determinación de las semillas a nivel de especie en especímenes arqueológicos ha sido poco desarrollada (Lynch, 1980, p. 303; Towle, 1961, p. 80; Chiou & Hastorf, 2014). Para su determinación, durante algún tiempo, se prestó atención al largo del fruto y la constricción del cáliz (Pickersgill, 1969, p. 59); sin embargo, los resultados eran poco fiables. Las investigaciones en el sitio de Huaca Prieta y Paredones, ubicado en la costa norte del Perú (Precerámico) (Chiou & Hastorf, 2014), han provisto de una guía metodológica de determinación de *Capsicum* spp. con principal fundamento en la morfometría comparada entre semillas arqueológicas y actuales de ajíes.

Sin embargo, hay escasos estudios de su aplicabilidad para periodos más tardíos (Areche, 2019, p. 194; Núñez, 2018), por lo que su evaluación permitirá explorar nuevos caracteres de estudio para estimar los cambios en las semillas arqueológicas a nivel espacio-temporal (Chiou & Hastorf, 2014, p. 319).

En este mismo sentido, en el valle del Rímac (costa central del Perú) también son escasos los estudios



arqueobotánicos (Bellido, 2014, p. 250) que aborden con rigurosidad metodológica la determinación taxonómica a *Capsicum* L. correspondientes al periodo Intermedio Temprano (200-650 d.C.).

Durante este periodo, se desarrolló la sociedad Lima (Mauricio et al., 2014; Ríos & Ccencho, 2009), que se desarrolló entre los valles Lurín, Chillón y Chancay y Rímac, se caracterizó por el desarrollo de grandes asentamientos monumentales, asumidos como centros urbanos y con importantes expansiones de sus sistemas de irrigación (Canziani, 2009, p. 273; León, 2013, p. 73; Palacios et al., 2014, p. 60). Este escenario configuró las diversas formas de organización del trabajo y de las relaciones sociales diferenciadas (surgimiento de especialistas) (Lumbreras, 2019, p. 225). También, se realizaron actividades de pesca y caza en el litoral de la costa central, cuyas prácticas se fundamentaron desde milenios anteriores; así como una avanzada producción manufacturera de cerámica y textil. Entre los sitios más importantes del periodo destacan Cerro Trinidad en valle de Chancay, Cerro Culebra en el valle del Chillón; Pachacamac en el valle del Lurín; Maranga, Cajamarquilla, Vista Alegre y Huaca Pucllana en el valle de Rimac.

En este marco, el sitio de estudio es Huaca Pucllana, considerado centro ceremonial (Flores, 2005, 2015; Flores et al., 2012) de la sociedad Lima asociado al periodo Intermedio Temprano (200-650 d.C.) y propuesto como escenario de las primeras prácticas de cultivo agrícola mediante la implementación de canales, campos y terrazas (Lumbreras, 2019, p. 261). Sobre la excavación de dos contextos arqueológicos (limpieza de espacio y ofrenda) correspondientes a las Fases Constructivas III (555-600 d.C.) y IV (600-650 d.C.) se recuperaron frutos y semillas de ají (*Capsicum* spp.). Por ello, el objetivo general del trabajo es contribuir a la caracterización de semillas actuales domesticadas de *Capsicum* L. en el Perú, y luego aplicarlas, por comparación, a las semillas arqueológicas del sitio Huaca Pucllana para así obtener su determinación taxonómica.

MATERIAL Y MÉTODOS

ÁREA DE ESTUDIO

La Huaca Pucllana se encuentra en la región natural conocida como chala (Pulgar, 1987, p. 39) o ecorregión del desierto del Pacífico (Brack & Mendiola, 2000, p. 84) a 96 m s. m. Políticamente, se ubica en el distrito de Miraflores, provincia de Lima (Perú). A nivel arquitectónico está conformada por siete plataformas superpuestas y está dividida en dos sectores. El primero se trata del núcleo central conocido como 'gran pirámide' y el segundo constituido por la parte baja de la huaca, definida como 'complejo noreste' (Figura 1).

MATERIAL ARQUEOBOTÁNICO Y BOTÁNICO

El material arqueobotánico analizado proviene de dos contextos excavados que fueron denominados CE-01(13) y CE-10(14); ambos datan de un rango de ocupación comprendida entre 555-650 d.C. (Figura 1). El primer contexto analizado fue CE-01(13), ubicado en el complejo noroeste (parte baja de la pirámide) en un área de 40 m², asociado a la Fase Constructiva III (FC III) (555-600 d.C.), en un área identificada como 'pasadizo' (Figura 2). La excavación del interior del pasadizo ofreció 16 estratos o niveles arqueológicos que alcanzó la altura de 1 m. El primer nivel estuvo conformado por adobes fracturados, mezclados con cantos rodados (6 cm) y tierra suelta de color beige; alcanzó un espesor de 5 cm. El segundo nivel correspondió a una capa de desechos con alta concentración de restos botánicos; malacológicos, instrumentos (agujas, punzones) y fragmentos de cerámica. Entre las especies botánicas identificadas se identificó tuzas, brácteas y tallos de 'maíz' (*Zea mays* L.), tallos de 'caña brava' (*Gynerium sagittatum* (Aubl.) P.Beauv), pedúnculos de 'ajíes' (*Capsicum* L.), epicarpo de 'maní' (*Arachis hypogaea* L.). En relación con las especies malacológicas se identificó especímenes de 'pique' (*Crepipatella dilatata*), 'chorito' (*Semimytilus algosus*), 'chanque' (*Concholepas concholepas*), 'macha' (*Mesodesma donacium*) y 'chorito' (*Perumytilus purpuratus*).

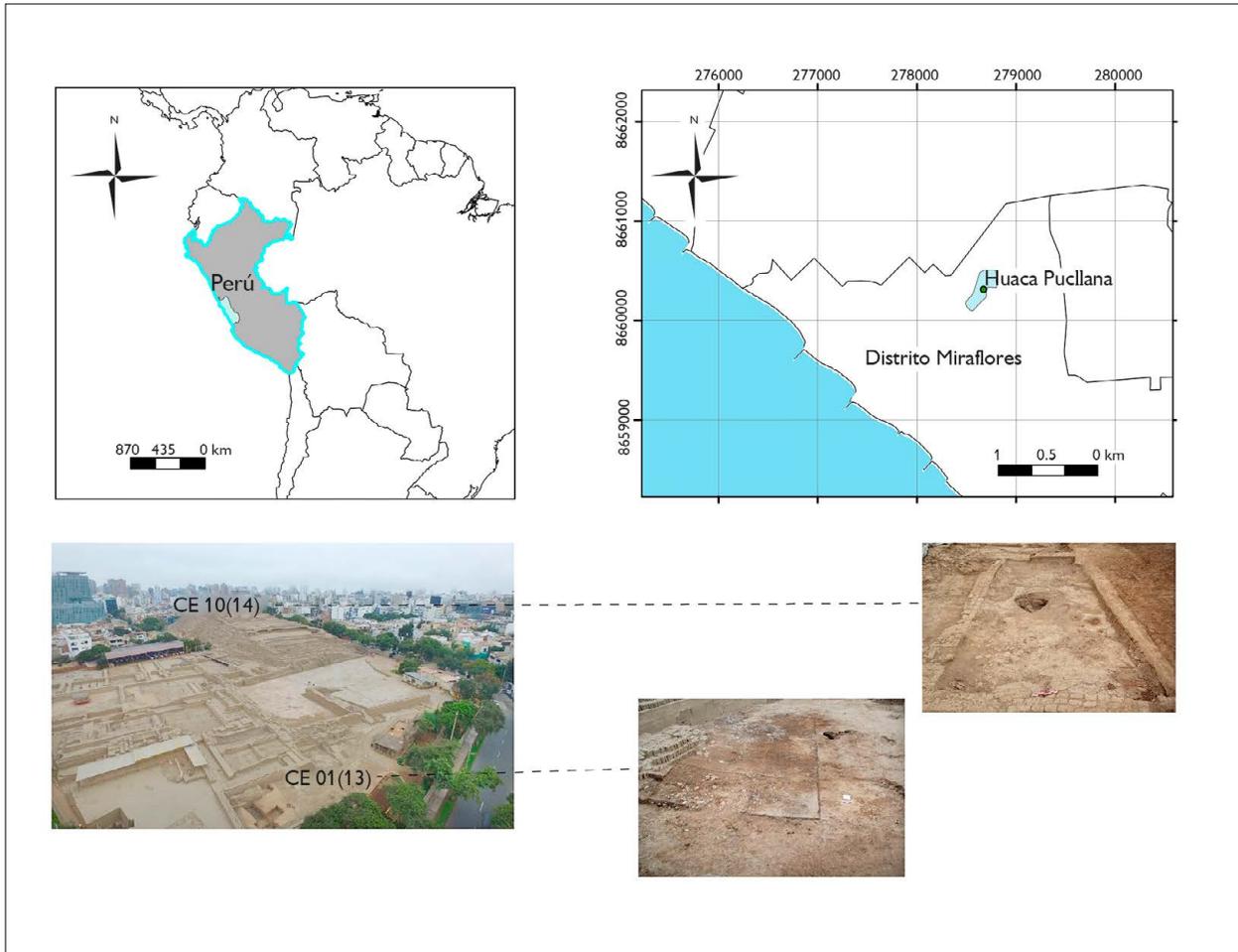


Figura 1. Ubicación del área de estudio en la Huaca Pucllana. Ubicación del CE-01(13) en el complejo noreste (parte baja) y CE 10 (14) en la gran piramide (parte alta). Mapa: Cruz (2022). Fotos: Archivo del Museo de Sitio Huaca Pucllana (2018).



Figura 2. Detalle de excavación del CE-01(13), correspondiente a un pasadizo de la FC III. Fuente: Archivo del Museo de Sitio Huaca Pucllana.

Los instrumentos correspondieron a ovillos sueltos e hilos de 'algodón' (*Gossypium barbadense* L.), punzones de madera y agujas elaborada de espinas de cactus y fecas de 'camélidos' (Fam. Camelidae); asimismo se identificó desechos de talla en roca de cuarzo blanco lechoso. El espesor del segundo nivel alcanzó un espesor de 20 cm. El tercer nivel estuvo conformado por arena de textura suelta de color gris, ceniza, carbón y alta concentración de material botánico; siendo así, alcanzó un espesor de 10 cm. El cuarto nivel se caracterizó por presentar una baja concentración de material botánico, malacológico y cerámica; se obtuvo espesor de 1 cm.

El quinto nivel también correspondió a un estrato con alta concentración de restos botánicos, mezclado con cantos rodados (6 cm), instrumentos de actividad textil y restos malacológicos; en su totalidad alcanzó un espesor de 25 cm (Figura 3). Con respecto al material botánico se identificó semillas de 'algodón', semillas de 'calabaza' (*Cucurbita* L.), semillas de 'pacaé' (*Inga feuillei* DC), semillas de 'ciruela del fraile' (*Bunchosia armeniaca* (Cav.) DC), frutos de 'ajíes', semillas de 'lúcuma' (*Pouteria lucuma* (Ruiz & Pav.) Kuntze), y fragmentos de epicarpio de 'maní'. En alusión al material malacológico se identificó de 167 especímenes de 'chanque' 146 especímenes de 'caracol gris' (*Stramonita chocolata*) que estuvieron envueltos en una bolsa de fibra vegetal. Con respecto a los instrumentos de actividad textil se identificaron hilos, ovillos, agujas de espina de cactus, punzones de madera, carretes de caña envueltos con hilos de algodón.

Desde el sexto nivel hasta la capa decimotercera estuvo caracterizado por una mezcla de tierra oscura y gris, ambas de textura suelta con escaso material arqueológico que alcanzó 30 cm de espesor. Finalmente, los niveles 14 y 15 se caracterizaron por presentar tierra de color gris claro de textura compacta, con escaso material arqueológico, mezclados con fragmentos de adobes, cantos rodados de gran tamaño (10 cm), arena de posible origen fluvial o marino, y restos de carbón; depositados directamente sobre el apisonado del pasadizo. Este nivel alcanzó 5 cm de espesor.

Se plantea que la formación del CE-01(13) surge como resultado de la limpieza procedente de áreas productivas o especializadas, correspondientes a talleres textiles (ovillos, punzones, agujas, espinas, hilos de algodón), área destinada al procesamiento de alimentos (restos botánicos y malacológicos), área de corral (fecas de camélido), taller cerámico (alisadores, fragmentos de cerámica) y taller lítico (desechos de talla). Es probable que no se tratase de un solo



Figura 3. Detalle de capa 5 del CE-01(13) con alta concentración de restos botánicos, cantos rodados, instrumentos de actividad textil y restos malacológicos. Fuente: Archivo del Museo de Sitio Huaca Pucllana.

evento, si no de varios eventos de deposición y, finalmente, fue sellado para la construcción de una nueva arquitectura (pasadizo) (Flores, 2014; Ccencho, 2015)¹.

El segundo contexto CE-10(14) procede de la excavación en la VI plataforma de la Gran Pirámide de Huaca Pucllana, realizada mediante técnica en área abierta de 100 m². La excavación ofreció cinco estratos o niveles arqueológicos que alcanzó un espesor de 60 cm (Figura 4); los dos primeros niveles correspondieron a depósitos modernos, caracterizados por presentar tierra arcillosa de textura suelta y de acarreo eólico, con inclusiones de cantos rodados (10-20 cm), fragmentos de adobes paralelepípedos y material moderno (cartones, papeles, plásticos), que alcanzó un espesor de 30 cm. El tercer estrato correspondió al nivel de hoyos intrusivos de carácter prehispánico, que presentaron en su interior ofrendas de 'mates' (*Lagenaria siceraria* (Molina) Standl), que contenían herramientas de piedra, lascas líticas, atados de cabello, etc; y fueron cubiertos con tierra arcillosa de textura suelta, cantos rodados pequeños (8 cm) y adobitos

¹ Se obtuvo dos muestras para obtener fechados C14; el primero correspondió a materiales botánicos (maíz, fragmentos de semillas de algodón y calabaza) y arrojó un fechado de 1388 ± 44 AP (ca 562 ± 44 d.C.), y el segundo correspondió a muestras de carbones (0.5 a 3 cm) y arrojó el fechado de 1372 ± 44 AP (ca 578 ± 44 d.C.). De manera tentativa, se podría indicar que el inicio de la formación la acumulación de desechos fue antes 562 ± 44 d.C., y que se conformó como mínimo durante 16 años. Estos análisis fueron realizados en el Laboratorio *National Science Foundation* (NSF)-Arizona, *Accelerator Mass Spectrometry* (AMS) de Los Estados Unidos de Norteamérica (Flores, 2014).

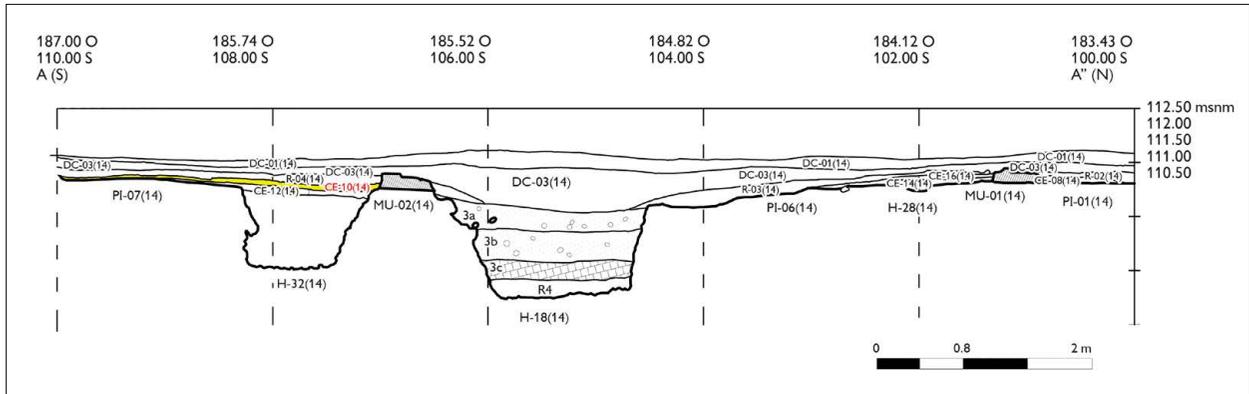


Figura 4. Perfil estratigráfico de excavación en la VI Plataforma, correspondiente a CE 01(10) resaltado en amarillo. Fuente: Archivo del Museo de Sitio Huaca Pucllana.

rectangulares, este nivel alcanzó los 12 cm. El cuarto nivel estuvo conformado por relleno arquitectónico, constituido por fragmentos de adobes paralelepípedos y barro, de este modo quedaron cubiertos las dos unidades o ambientes arquitectónicos (designados con códigos UA-01(14) y UA-02(14)); de igual manera, los vanos de ingresos a cada uno de estos ambientes fueron sellados con adobes (Figuras 5 y 6) y en ambos alcanzaron espesor de 10 cm.

El quinto nivel de la UA-02(14) se caracterizó por presentar tres concentraciones de residuos orgánicos, conformados principalmente por restos botánicos y malacológicos, depositados junto a lentes de arenas de posible origen de ribera de río o mar, mezclados con cantos rodados pequeños (8 cm) y tierra suelta de color marrón claro. Al conjunto de estas evidencias se le denominó CE-10(14) (Figura 6). Con respecto al material botánico se identificó a 13 especies botánicas; entre las principales se identificó 140 tuzas de 'maíz', inflorescencias, brácteas y tallos de 'maíz', 100 pedúnculos y 212 semillas de 'ajíes', 32 semillas de 'lúcuma', 9 fragmentos de epicarpio de 'maní', 9 fragmentos de 'mate' y 8 fragmentos de vainas de 'frijol' (*Phaseolus vulgaris* L.). Con respecto al material malacológico se identificaron 13 especies, entre los de mayor representatividad se identificó 32 especímenes que correspondieron a 'pique', 27 correspondieron como 'chorito' y 21 correspondieron a 'choro', alcanzó

un espesor de 6 cm. Asimismo, en el mismo nivel de estas concentraciones se identificó una capa de barro, que presentó improntas de una posible 'cesta' empleada para transportar el barro hasta el recinto, este barro se encontraba en contacto directo con el piso de la UA-02(14). Finalmente, El contexto CE-10(14) se encuentra asociado a



Figura 5. Detalle de relleno arquitectónico (nivel 4) que cubrió dos unidades arquitectónicas: UA-01(14) y UA-02(14). Fuente: Archivo del Museo de Sitio Huaca Pucllana.

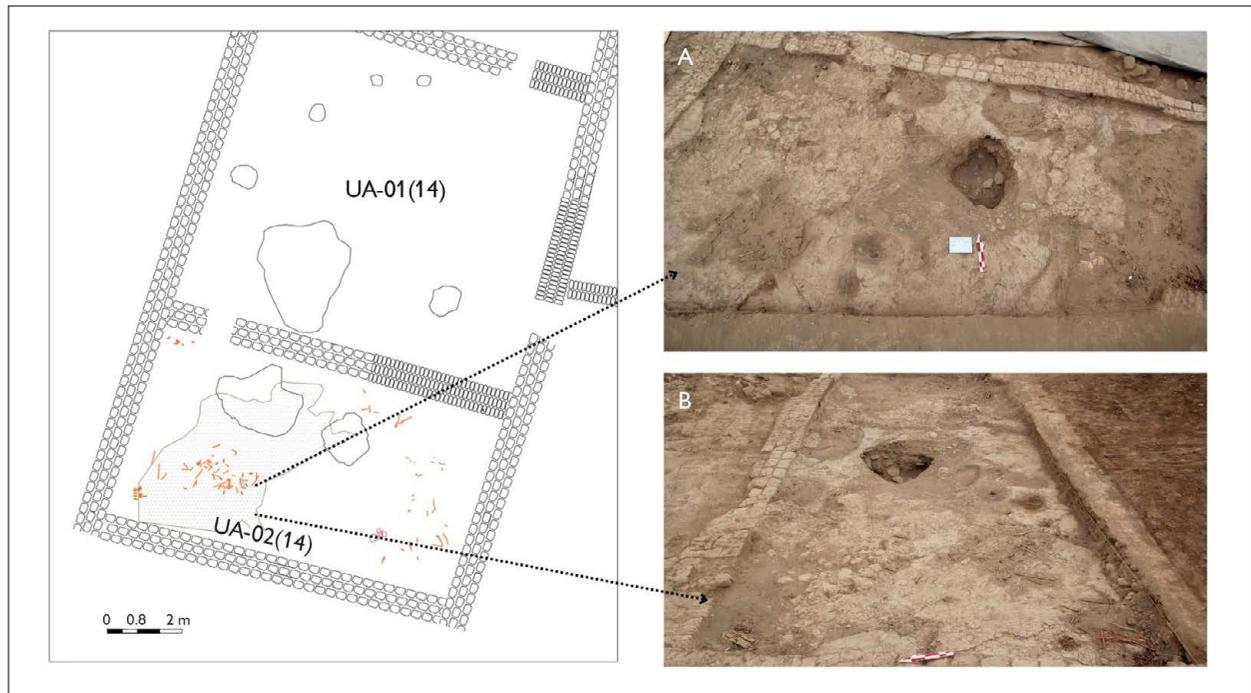


Figura 6. Detalle del contexto CE-10(14) en la UA-02(14). A. Vista SN de las tres concentraciones de residuos orgánicos, conformado principalmente por tallos, brácteas, inflorescencia y tusas de 'maíz' así como semillas de ajíes. B. Vista WE de las tres concentraciones, se aprecia la capa de barro que cubrió a estas concentraciones. Fuente: Archivo del Museo de Sitio Huaca Pucllana.

la Fase Constructiva IV (FC IV) (600-650 d.C.), se interpreta como un evento de ofrenda y consumo de especies que antecedió a la clausura arquitectónica, considerado de tipo "ritual" (Flores, 2015; Ganoza, 2016, pp. 368-373). La formación del registro arqueológico de los últimos niveles (4 y 5) permite interpretarlo como evento de ofrenda previo a la clausura de ambientes. De esta manera, el quinto nivel correspondió a la ofrenda de especies botánicas, sobre todo en el caso de los maíces, fueron depositados las estructuras que no estuvieron destinados al consumo humano, tales como inflorescencia, tallos y brácteas de maíz; y que además conservaron sus estructuras de manera íntegra que apoya la propuesta de no haber sido ingeridos. En el caso de los ajíes, al preservarse los pedúnculos y semillas de manera íntegra, sumado a la asociación directa a nivel espacial con los maíces, permitirían proponerlos como un conjunto ofrendario. El siguiente tratamiento consistió en cubrirlos con barro, la evidencia arqueológica que respalda esta

propuesta es la impronta de la cesta que probablemente sirvió para transportar el barro y así cubrir prolijamente el espacio. Finalmente, el cuarto nivel es interpretado como un desmantelamiento de los muros y sellado de los vanos en las dos unidades arquitectónicas, esto permite proponerlo como una actividad de 'clausura del espacio'. Finalmente, se plantea que, los siguientes niveles (1, 2 y 3) correspondieron a intrusiones de periodos posteriores, probablemente Wari (700-1000 d.C.) e Ychsma (900-1450 d.C.) (Nalvarte, 2012).

La separación de macrovestigios de ambos subsectores se llevó a cabo a través de tamización en seco, con una malla de 1 mm. El análisis se realizó íntegramente en el laboratorio de Arqueobotánica del departamento de Etnobotánica y Botánica Económica del Museo de Historia Natural (MHN) de la Universidad Mayor de San Marcos. Del contexto CE-01(13) se recuperaron ocho frutos incompletos, de los cuales se analizaron 81 semillas. Del CE-10(14) se recuperaron únicamente 41 semillas. En ambos casos se analizaron las

semillas con mejor preservación y conservación de sus estructuras diagnósticas.

En referencia al material comparativo (actuales), se eligió a las especies domesticadas del género *Capsicum* en el Perú. Su elección se fundamenta dado que las estructuras botánicas encontradas durante la excavación y analizadas posteriormente en el laboratorio presentaban algunos síndromes característicos de especies bajo domesticación, tales como: pedúnculos curvos; frutos péndulos, elongados y caducos; constricción anular del cáliz y de característica prominente; placentas extensas y semillas voluminosas (Heiser & Smith, 1957, p. 414; Pickersgill, 1969, pp. 57-59; Walsh & Hoot, 2001, p. 1410; Eshbaugh, 2012, pp. 17-25). Por consiguiente, se accedió a la colección de germoplasma *in situ* de *Capsicum*, del Programa de Hortalizas de la Universidad Nacional Agraria La Molina (UNALM)-Perú y a la colección de referencia del MHN-Perú. Para evaluar la variabilidad genética se seleccionaron semillas de varios ejemplares de cada especie que provinieron del norte (Tumbes y La Libertad); centro (Lima); sur (Ica) y oriente (Amazonas, San Martín, Ucayali) del país. Se detallan en la Tabla 1.

ANÁLISIS DE LOS CARACTERES MORFOLÓGICOS

Los caracteres evaluados fueron tomados de las propuestas de Chiou y Hastorf (2014, p. 332), Dias et al. (2013, p. 6490) y Gunn y Gaffney (1974, p. 11), realizándose modificaciones pertinentes (Tabla 2). Para definir la forma de la semilla se empleó un manual (Stearn, 1983, pp. 318-319), que toma en cuenta las proporciones de tamaño y forma.

Se presenta la propuesta de análisis de caracteres de tipo cualitativo y cuantitativo para la determinación de especies de *Capsicum* L. resumidas en la Tabla 3 y Figura 7. Los patrones morfológicos del material botánico y arqueobotánico se analizaron utilizando una lupa trinocular AmScope LED-144S (10x). Todas las medidas fueron tomadas en la misma posición (actuales y

arqueológicas), con la dirección del pico hacia arriba y orientado hacia la izquierda.

ELABORACIÓN DE GRADIENT BOOSTING REGRESSION MODEL (GBM)

ALEATORIZACIÓN ESTRATIFICADA

Para el análisis se consideraron seis variables para los conjuntos de datos de semillas actuales y arqueológicas, siendo una de tipo cualitativo (forma de semilla) y cinco de tipo cuantitativo continua (Tabla 3). No se emplearon los caracteres textura y color de semilla puesto que no agregaban información relevante para el desarrollo del modelo de predicción.

El método consiste en la permutación y obtención de bloques de información aleatoria. Se considera al 75% de los datos por semilla de cada una de las cinco especies actuales para construir un conjunto de datos de entrenamiento y el 25 % restante para elaborar un conjunto de datos de prueba. El análisis se realizó en el *software* R versión 4.1.0 (R Core Team, 2021).

ELABORACIÓN DE MODELO PREDICTIVO

Se desarrolla un modelo de predicción supervisada con el algoritmo de *Gradient Boosting Regression Model* (GBM), este modelo construye un conjunto de árboles sucesivos poco profundos y débiles, donde cada árbol aprende y mejora su desempeño a partir del anterior. Cuando se combinan los árboles débiles sucesivos, se produce un 'comité' solido de predicción (University of Cincinnati, 2018). Los resultados finales se analizan con la métrica de precisión. Para la validación del modelo de predicción se evalúa la matriz de confusión resultante, el porcentaje de precisión de predicción y el valor de índice Kappa. Para reconocer las predicciones desarrolladas como identificaciones certeras (en cada una de las semillas arqueológicas dentro de una de las cinco especies actuales analizadas), se considera que el porcentaje de predicción sea superior al 45%. Se emplean los paquetes Caret (Kuhn, 2008) y XGBoost (Chen et al., 2021). El análisis se realizó en el *software* R versión 4.1.0.



Tabla 1. Procedencia del material *in situ* de las especies domesticadas (actuales) de *Capsicum* en Perú (Código: numeración de la UNALM).

Especie	Nº ejemplares	Nº semillas	Código	Región	Provincia	Distrito
<i>Capsicum annuum</i> L.	11	15	UNALMCap 413	Ica	Ica	La Tinguiña
<i>Capsicum annuum</i> L.	6	15	UNALMCap 334	Lima	Lima	Lurín
<i>Capsicum annuum</i> L.	6	15	UNALMCap 233	Tumbes	Tumbes	Tumbes
<i>Capsicum baccatum</i> L.	6	31	UNALMCap 318	Amazonas	Chachapoyas	Chachapoyas
<i>Capsicum baccatum</i> L.	5	23	UNALMCap 86B	La Libertad	Trujillo	Trujillo
<i>Capsicum chinense</i> Jacq.	6	15	UNALMCap 60	Lima	Lima	Huacho
<i>Capsicum chinense</i> Jacq.	6	15	UNALMCap 353	La Libertad	Trujillo	Trujillo
<i>Capsicum chinense</i> Jacq.	6	15	UNALMCap 180	San Martín	Moyobamba	Moyobamba
<i>Capsicum chinense</i> Jacq.	8	15	UNALMCap 179	San Martín	Moyobamba	Moyobamba
<i>Capsicum frutescens</i> L.	6	17	UNALMCap 236	Ucayali	Coronel Portillo	Campo Verde
<i>Capsicum pubescens</i> Ruiz & Pav.	4	17	PAC192-208	Lima	Lima	Lima

Tabla 2. Evaluación de caracteres morfológicos (cualitativos y cuantitativos) en la propuesta de análisis.

Carácter	Gunn & Gaffney (1974)	Dias et al. (2013)	Chiou & Hastorf (2014)	Hinostroza et al. (2023)	Observaciones
Color de la semilla			x	x	Si se empleó. Fue considerado como carácter diferenciador entre las especies.
Cicatriz adherencia (esfericidad)			x		No se empleó, porque solo asignaron valores a 2 de 5 especies analizadas (Chiou & Hastorf, 2014).
Textura testa			x	x	Sí se empleó en la caracterización.
Prominencia del pico			x	x	Sí se empleó. Cabe precisar que en un primer momento se utilizó el morfotipo (valor cualitativo) propuesto por Chiou y Hastorf (2014), sin embargo, su aplicación estaba sujeta al criterio de cada investigador, por lo que se empleó desde el enfoque cuantitativo.
Ángulo del pico			x		No se empleó, por la ausencia de rangos de ángulos para cada especie analizada (Chiou & Hastorf, 2014).
Forma de semilla			x	x	Sí se empleó.
Relación (gruesa y delgada)			x		No se empleó porque no se efectuaron cortes histológicos.
Largo y ancho semilla (medidas)	x	x		x	Sí se empleó.
Largo y ancho hilum (medidas)	x			x	Sí se empleó.



Tabla 3. Caracteres empleados en la determinación de *Capsicum* (semillas actuales y arqueológicas).

Carácter	Gunn & Gaffney (1974)	Dias et al. (2013)	Chiou & Hastorf (2014)	Hinojosa et al. (2023)	Observaciones
Color de la semilla			x	x	Si se empleó. Fue considerado como carácter diferenciador entre las especies.
Cicatriz adherencia (esfericidad)			x		No se empleó, porque solo asignaron valores a 2 de 5 especies analizadas (Chiou & Hastorf, 2014).
Textura testa			x	x	Sí se empleó en la caracterización.
Prominencia del pico			x	x	Sí se empleó. Cabe precisar que en un primer momento se utilizó el morfotipo (valor cualitativo) propuesto por Chiou y Hastorf (2014), sin embargo, su aplicación estaba sujeta al criterio de cada investigador, por lo que se empleó desde el enfoque cuantitativo.
Ángulo del pico			x		No se empleó, por la ausencia de rangos de ángulos para cada especie analizada (Chiou & Hastorf, 2014).
Forma de semilla			x	x	Sí se empleó.
Relación (gruesa y delgada)			x		No se empleó porque no se efectuaron cortes histológicos.
Largo y ancho semilla (medidas)	x	x		x	Sí se empleó.
Largo y ancho hilum (medidas)	x			x	Sí se empleó.

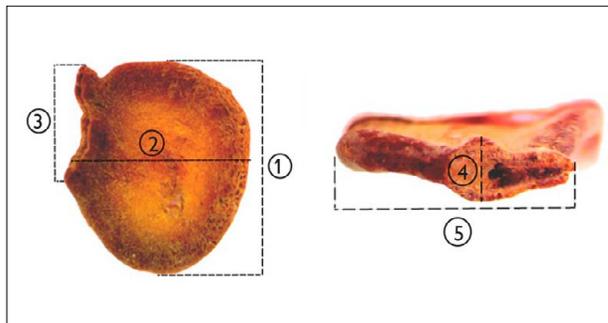


Figura 7. Propuesta de análisis de caracteres de tipo cuantitativo para determinación de *Capsicum*. Planta de semilla (1. Largo de semilla. 2. Ancho de semilla. 3. Hilum) y Perfil de semilla (4. Ancho de hilum. 5. Largo de hilum).

ANÁLISIS DE AGRUPACIÓN (CLUSTER)

A partir de los conjuntos de datos actuales y arqueológicas, se calcularon las matrices de disimilitud basadas en la distancia de Gower y con ellas se formaron figuras de agrupación (clúster). Se empleó el paquete Cluster (Maechler et al., 2021) y el software R versión 4.1.0.

RESULTADOS

RESULTADOS CUALITATIVOS

Las características morfológicas de las especies actuales de *Capsicum*, se presentan en la Tabla 4 y Figura 8. En relación con la forma de la semilla, cuatro de las especies presentaron las mismas formas (elíptica y circular), excepto en el caso de *C. pubescens* Ruiz & Pav que presentó forma asimétrica. El color y textura de la testa presentaron caracteres predominantes, tales como el color amarillo y suave con ligeras ondulaciones hacia el borde respectivamente, a excepción de *C. pubescens* Ruiz & Pav, que exhibió color negro y textura ondulada (Figura 9).

Con respecto a las formas de las semillas correspondiente a las muestras arqueológicas (Tabla 5 y Figura 10), son en general elíptica y circular, y, en menor presencia las formas asimétrica y ampliamente obovadas. En referencia al color y textura de la testa, hubo una predominancia del color beige oscuro y textura suave (Figura 8).

Tabla 4. Morfometría de semillas en las cinco especies domesticadas de *Capsicum* en Perú.

Especie	N	Color	Forma				Textura testa	Largo semilla			Ancho semilla			Hilum largo			Hilum ancho			Altura Pico		
			Circular	Elíptica	Ampliamente ovado	Asimétrica		Min	Media	Max	Min	Media	Max	Min	Media	Max	Min	Media	Max	Min	Media	Max
<i>C. annuum</i>	45	Crema, amarillo	9	3	33		Suave	2,31	3,29	3,72	2,34	2,85	3,55	0,1	1,52	2,57	0,1	0,61	1,15	0,1	0,1	0,5
<i>C. baccatum</i>	54	Amarillo	36	18			Suave	3,11	3,63	4,24	2,33	3,13	3,78	1,49	2,27	3,12	0,3	0,64	1,38	0,1	0,42	1,6
<i>C. chinense</i>	60	Amarillo	56	4			Suave	2,48	3,57	9,98	2,35	3,15	6,81	0,1	1,91	2,83	0,1	0,74	1,36	0,1	0,28	0,6
<i>C. frutescens</i>	17	Amarillo	9	8			Suave	2,3	2,62	2,82	2,36	2,6	2,84	1,19	1,53	1,99	0,56	0,81	1,14	0,06	0,17	0,3
<i>C. pubescens</i>	17	Negro			17		Ondulada	3,81	4,56	5,39	3,67	4,09	4,41	1,55	2,83	3,63	0,35	0,63	1,23	0,1	0,03	0,15

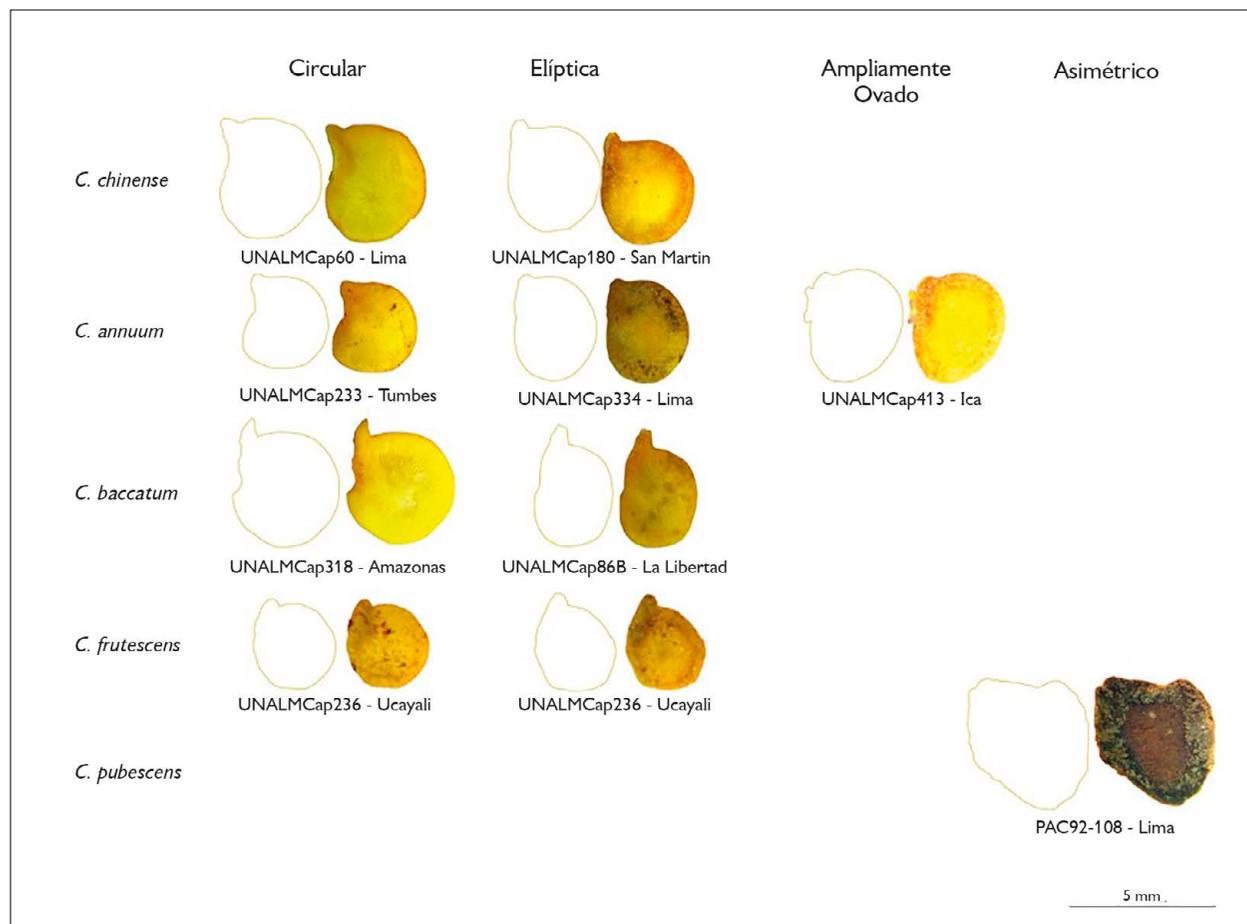


Figura 8. Morfología de las cinco especies actuales domesticadas de *Capsicum* en el Perú.

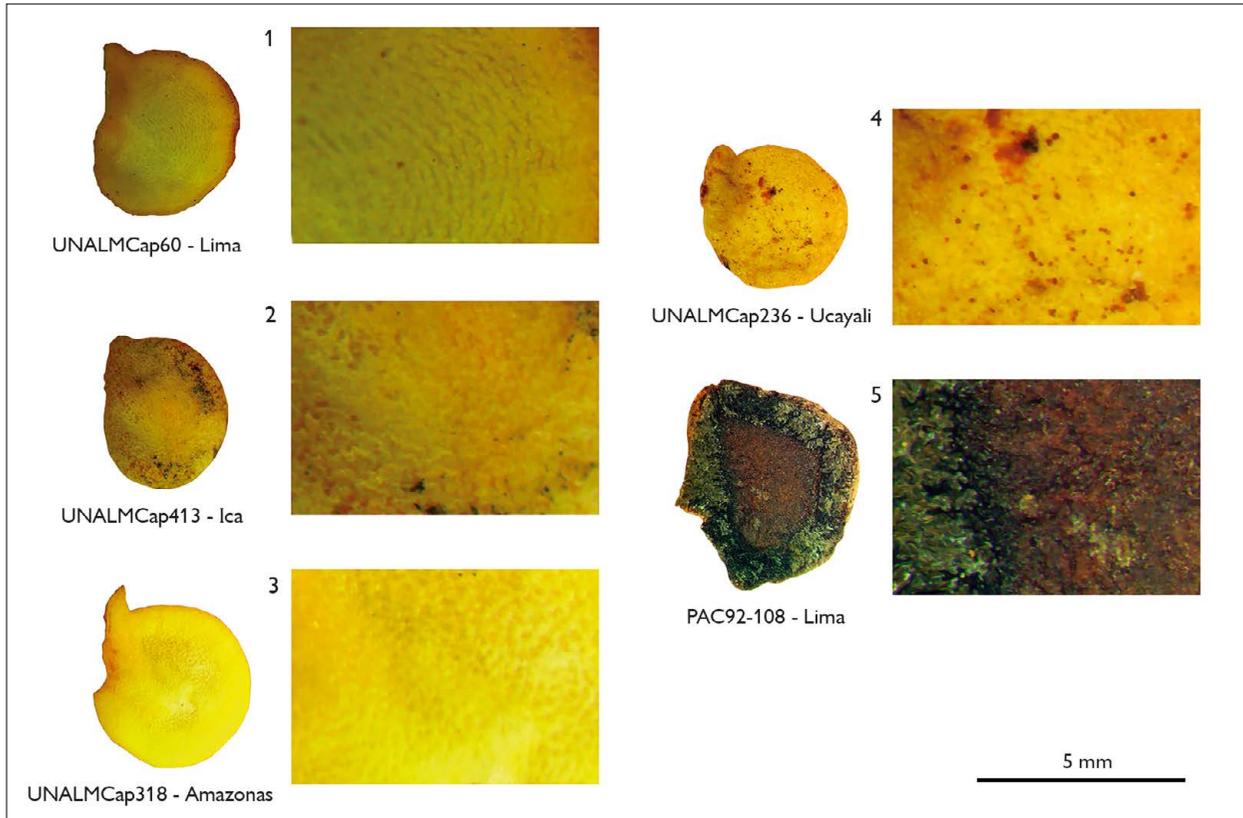


Figura 9. Detalle de textura y color de la testa en las cinco especies actuales domesticadas de *Capsicum* en el Perú. Notas: 1. *C. chinense* (suave-amarillo). 2. *C. annuum* (suave-amarillo). 3. *C. baccatum* (suaveamarillo). 4. *C. frutescens* (suave, amarillo). 5. *C. pubescens* (ondulada-negro).

Tabla 5. Morfología de semillas en muestras arqueológicas, Muestra 1 corresponde a las semillas del CE-10(14) y Muestra 2-9 corresponden a las semillas del del CE-01(13).

Muestra	N	Forma				Textura testa	Largo semilla			Ancho semilla			Hilum largo			Hilum ancho			Altura Pico			
		Color	Circular	Elíptica	Ampliamente ovado		Asimétrica	Min	Media	Max	Min	Media	Max	Min	Media	Max	Min	Media	Max	Min	Media	Max
Muestra 1	41	Beige oscuro	23	2	9	7	Suave	3.73	4,61	5.45	3.13	4,05	11.6	0.1	2,51	3.7	0.1	0,88	1.33	0,1	0,22	1
Muestra 2	18	Beige oscuro	11	1	5	1	Suave	3.2	3,62	4.04	2.77	3,38	3.97	0.1	2,02	3.3	0.1	0,64	1.18	0,1	0,07	0.39
Muestra 3	4	Beige oscuro	1	2	1		Suave	3.84	4,28	4.49	3.47	3,59	3.75	1.77	2,35	2.91	0.41	0,55	0.72	0,1	0,5	1
Muestra 4	4	Beige oscuro	2	2			Suave	0.1	4,27	4.19	0.1	3,68	3.91	1.23	1,46	1.78	0.39	0,5	0.63	0,1	0,05	1
Muestra 5	9	Beige oscuro	6	3			Suave	3.75	3,91	4.08	2.98	3,26	3.54	1.31	1,95	2.32	0.22	0,6	1.03	0.05	0,2	0.5
Muestra 6	9	Beige oscuro	1	1	7		Suave	3.16	3,88	4.61	2.65	3,11	3.71	0.1	2,27	3.15	0.1	0,55	0.86	0.12	0,31	0.5
Muestra 7	7	Beige oscuro	6	1			Suave	2.81	3,51	3.92	3.04	3,26	3.47	0.1	2,17	2.79	0.1	0,74	1.46	0,1	0,33	2
Muestra 8	21	Beige oscuro	16	3		2	Suave	2.19	2,77	3.91	1.67	2,33	3.08	0.1	1,47	3.41	0.1	0,33	1	0,1	0,25	1
Muestra 9	9	Beige oscuro	5	4			Suave	3.97	4,11	4.21	2.92	3,36	3.9	2.07	2,56	3.07	0.2	0,42	0.88	0,1	0,28	0.5



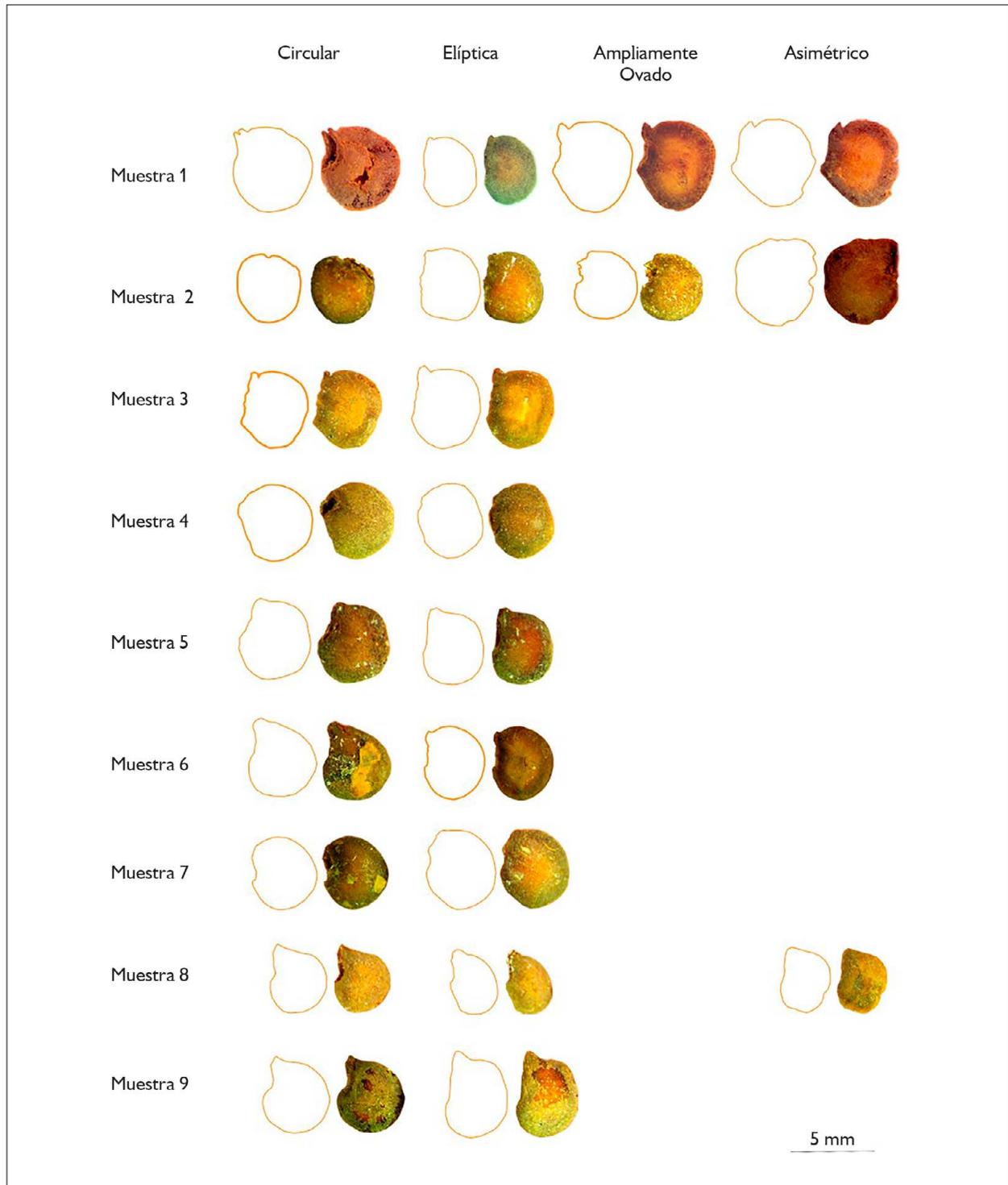


Figura 10. Morfología de semillas en muestras arqueológicas. Muestra 1 corresponde al CE-10(14) y Muestra 2 hasta 9 corresponden al CE-01(13).

RESULTADOS DE PREDICCIÓN A PARTIR DE GRADIENT BOOSTING REGRESSION MODEL (GBM)

La aleatorización de los datos fue empleada para la clasificación del modelo. La importancia de las variables para la construcción del modelo GBM en semillas actuales se representan en la Figura 11, se aprecia que las variables que tienen mayor contribución fueron largo de semilla (0.32), altura del pico (0.27) y largo del hilum (0.13).

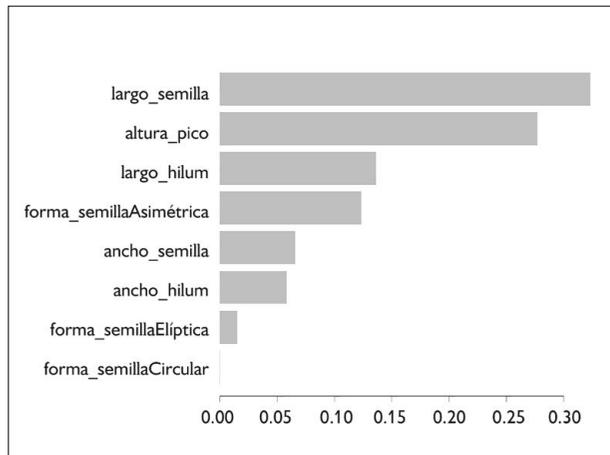


Figura 11. Contribución de variables en semillas actuales de *Capsicum* analizadas en modelo GBM.

La prueba del desempeño del modelo de predicción para la determinación taxonómica de las semillas actuales se muestra en el diagrama de matriz de confusión (Figura 12). El porcentaje de precisión para el modelo predictivo es 74.51%; valor que precisa un nivel de desempeño elevado para el modelo GBM y el valor del índice Kappa igual a 0,64. La interpretación de ambos valores confirman que, el modelo posee una capacidad predictiva moderada. A partir de esto se interpreta que, las predicciones de identificaciones taxonómicas de nuestro conjunto de datos de pruebas son sólidas.

Al considerar el porcentaje de predicción de las semillas arqueológicas, se obtiene que El 22.13 % de estas son identificadas como *C. baccatum* (27 semillas), mientras que el 77.87% restante (97 semillas) no pueden ser identificadas en una de las cinco especies actuales domesticadas (Figura 13).

RESULTADOS DE ANÁLISIS CLUSTER

El análisis Cluster (Figura 14) de las cinco especies actuales expone el agrupamiento de cuatro clústeres; el único grupo diferenciado es *C. pubescens*, los demás

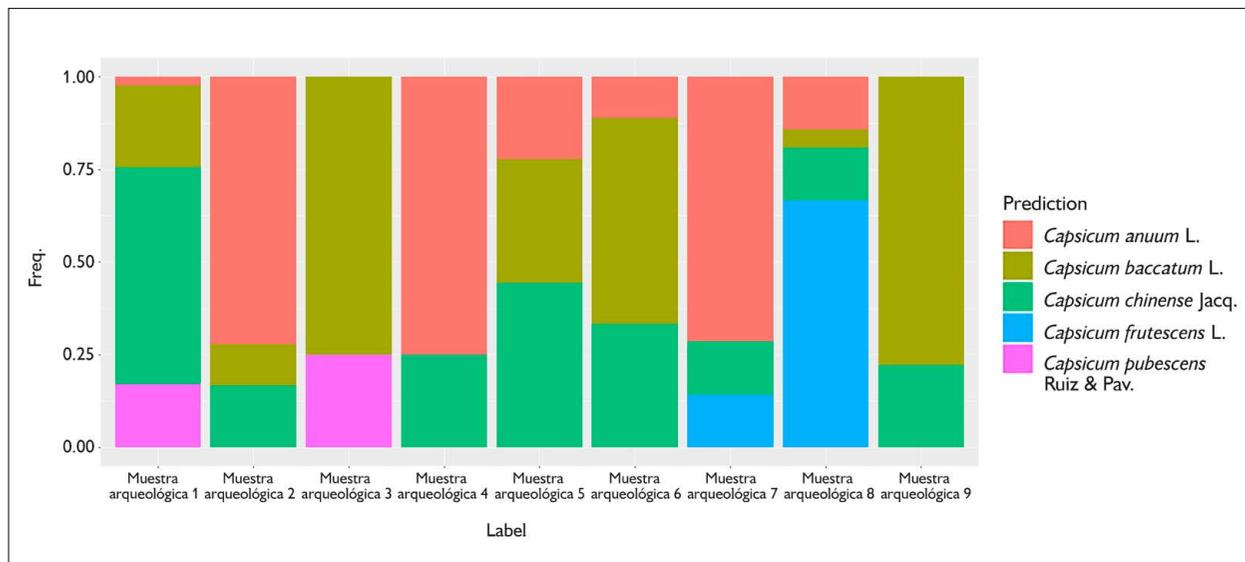


Figura 12. Diagrama de barras del modelo con predicción del 22.13 % en muestras arqueológicas determinadas como *C. baccatum*.

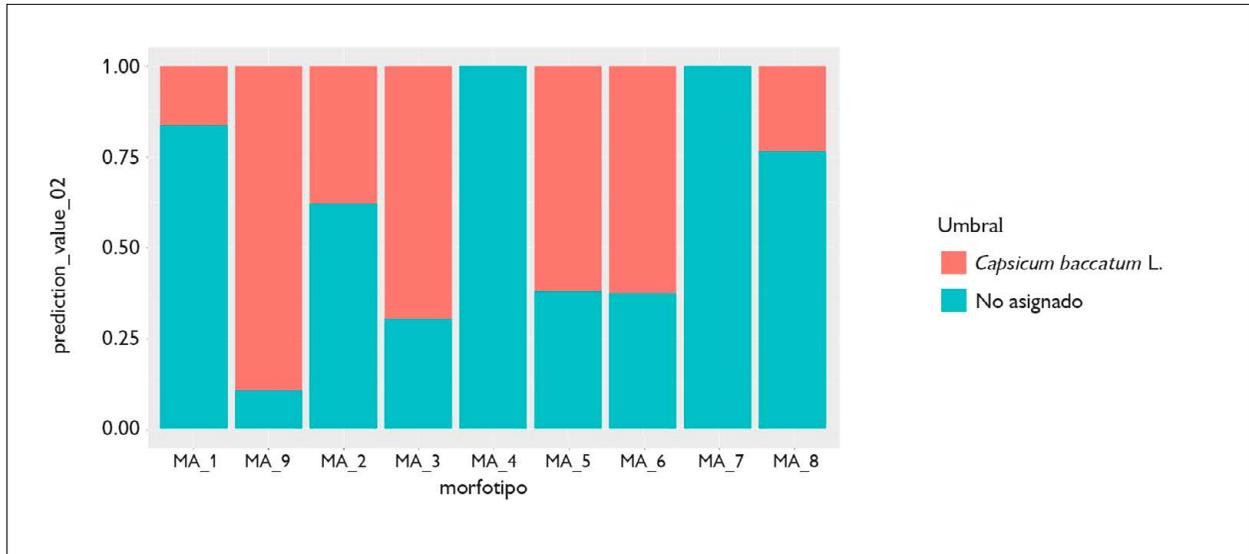


Figura 13. Diagrama en barras de matriz de confusión entre semillas actuales y arqueológicas.

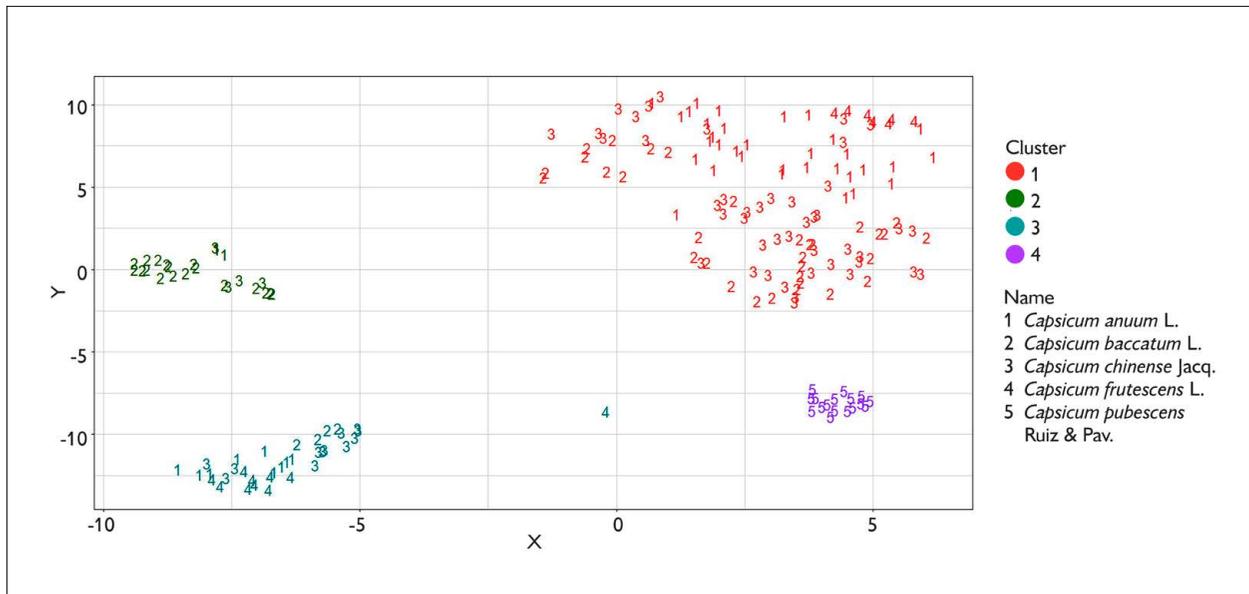


Figura 14. Agrupación de Clústeres de semillas actuales de *Capsicum*.

especies presentan similitudes entre sí, que impiden su diferenciación taxonómica.

La disposición gráfica de los resultados de la matriz de disimilitud calculada para las semillas arqueológicas no presenta una agrupación definida. A excepción de la muestra arqueológica 8 que se agrupa de forma compacta (Figura 15).

El modelo predictivo aplicado a las semillas arqueológicas muestra la formación de dos grupos (uno más compacto que el otro) que corresponden con la identificación de *C. baccatum* (Figura 16). El resto de las semillas arqueológicas (a las que no se le asignó una categoría taxonómica) se distribuyó de forma dispersa.

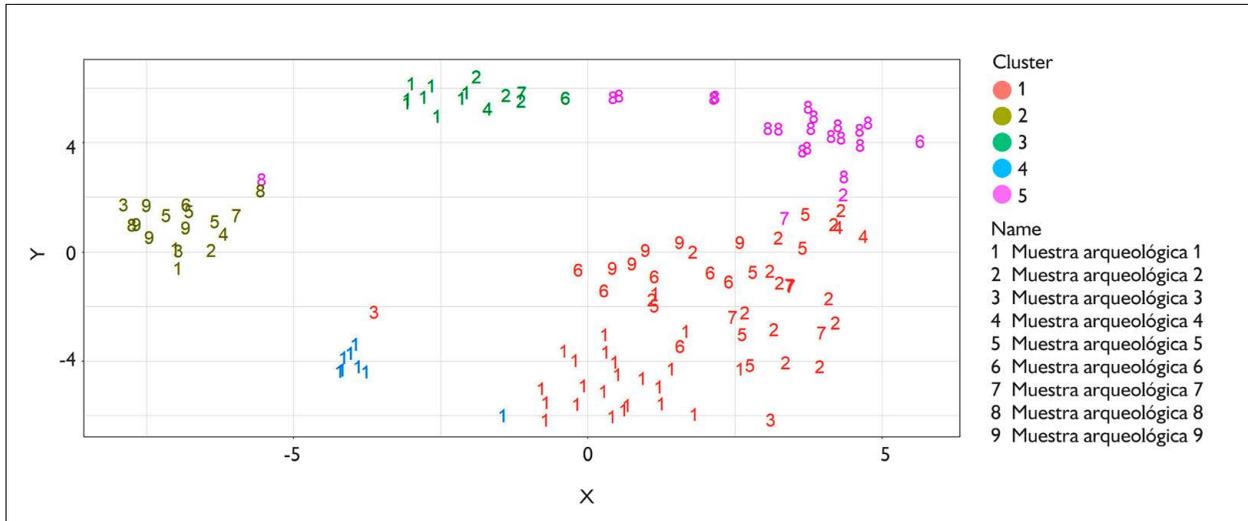


Figura 15. Agrupación en Clústeres de semillas arqueológicas.

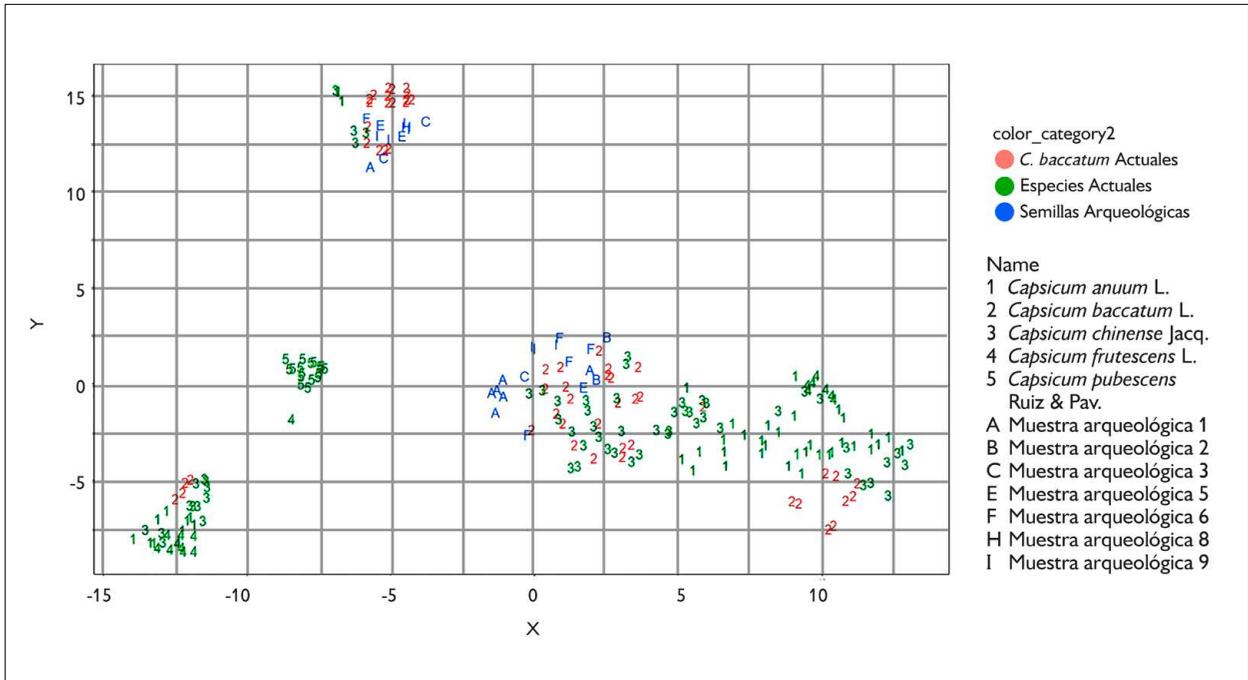


Figura 16. Cluster de semillas de especies actuales y las 27 semillas arqueológicas identificadas como *C. baccatum*.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Es de conocimiento que, la domesticación produjo cambios morfológicos en las plantas (Darwin, 1859); tales como la reducción de la latencia, la mejora del vigor de la plántula, pérdida de mecanismo de dispersión y reducción de la

diversidad genética dentro de las poblaciones de cultivo (Pickersgill, 2007), por lo que, la mejora en las reservas almacenadas en las semillas estaría vinculada a la evolución de hábitats manejados por humanos (Purugganan, 2019). De esta manera, la intensificación de la selección de estos

rasgos (de manera inconsciente), estaría reflejando cambios en las condiciones de cultivos, expresados en aumentos o disminuciones graduales de su frecuencia debido a su carácter sensible frente a cambios mediados por humanos (Gremillion, 1993, pp. 163-164).

Por ello, en estudios de semillas de *Capsicum* spp. se ha propuesto que es posible llegar a una determinación a nivel de especie utilizando sus rasgos morfológicos (Chiou & Hastorf, 2014, p. 332). Nuestro análisis evalúa dicha propuesta y contribuye con nuevos caracteres de tipo cuantitativo. La buena preservación de las estructuras posibilitó el uso de la morfometría y el análisis multivariado para identificar diferencias entre las especies actuales y arqueológicas, consideradas caracteres que apoyan la determinación de *Capsicum*. Consideramos se tratan de individuos con caracteres de alta variación fenotípica, influenciadas por la selección humana, selección natural y por procesos no adaptativos como la deriva génica (Schlichting, 1986; Hernández-Verdugo et al., 2015). Se interpreta variaciones en la plasticidad expresados en los fenotipos de las semillas que son compartidos por los individuos de las especies de *C. baccatum*, *C. chinense*, *C. annum* y *C. frutescens* y estos datos sugieren semejanza entre ellos. El agrupamiento exclusivo de *C. pubescens* sugiere que su delimitación taxonómica sería más restringida. El modelo predictivo de semillas actuales (Figuras 11 y 14) considera que las variables que permiten su mejor caracterización son longitud de la semilla, altura del pico y longitud del hilum.

Para ahondar en este tema, la prevalencia del largo de la semilla puede estar influenciada por los cambios en las condiciones de cultivo, preferencias de variedades o especies que fueron tornándose predilectas (influenciadas por factores económicos o comerciales) a través del tiempo, entre otros (Chiou et al., 2014). Este fenómeno fenotípico podría estar reflejando indirectamente la selección de frutos de mayor tamaño o cultivo de una variedad específica (Bisognin, 2002, p. 721; Martínez et al., 2015, p. 97).

En relación con la altura del pico nuestros resultados de semillas actuales presentan similitudes con las investigaciones de Langlie et al. (2011, p. 76), quien determinó que este carácter fuera considerado una característica clave como diferenciadora en semillas actuales y arqueológicas de *Quenopodium*, y podría indicar cambios en las condiciones de cultivo. Para ahondar en este punto, la altura del pico es considerado la protuberancia formada por la raíz embrionaria o radícula; y está íntimamente influenciado por el tamaño del embrión. En estudios recientes (Cano-Vázquez et al., 2015, p. 5) han indicado que existe una relación directamente proporcional entre el tamaño de la semilla y su embrión, por lo que la baja prominencia del pico podría estar indicando una práctica incipiente de cultígeno (Gremillion, 1993, pp. 163-164).

Nuestros datos (especies actuales) podrían sugerir el cambio en sus condiciones de cultivo, probablemente influenciado por la disponibilidad de agua, la calidad del suelo, cambios en las técnicas de cultivos, entre otros. Estos cambios graduales de su frecuencia estarían influenciados por cultivares morfológicamente distintos o por la selección de variedades altamente divergentes.

Con respecto a la longitud del hilum, se han registrado casos como las leguminosas (Esau, 1982, p. 433), donde el hilum ha cumplido una función valvular higroscópica y su forma es considerado un carácter confiable de determinación taxonómica.

En cuanto a la forma de semilla, el conjunto de especies analizadas (actuales) presentaron similitudes entre sí, por tanto, imposibilitó la asignación de un morfotipo a cada especie para que puedan ser comparadas con las arqueológicas. En este mismo sentido, nuestros resultados difirieron con los morfotipos de semilla propuesto por Chiou y Hastorf (2014, p. 332); consideramos que, el tamaño de su muestra analizada ($n = 44$) podría haber influenciado en la generalización de tales formas. Por tal razón, en nuestro caso, consideramos necesario el uso de un manual (Stearn, 1983, p. 318), del cual empleamos valores en proporciones de tamaño y forma. En este sentido, concordamos con

Dias et al. (2013, p. 6495), cuando refiere que las semillas domesticadas de *Capsicum* L. son similares en estructura y forma, pero varían con relación al tamaño.

El conjunto de especies analizadas presentó textura de testa suave con ligeras ondulaciones en el borde, esta misma característica fue reportada por Gunn y Gaffney (1974, p. 11) para describir la similitud entre *C. frutescens* y *C. annuum*. Sin embargo, no resultó útil para poder diferenciarlas con las arqueológicas, porque estas presentaron una textura suave con bordes porosos; esta particularidad pudo estar influenciado debido a la larga permanencia debajo de la tierra y por los procesos tafonómicos que influenciaron en su conservación. Tales como factores exógenos como endógenos; de manera interna estuvo sometido a condiciones de humedad (capa de barro) y desintegración orgánica al estar en contacto directo con otros especímenes. De manera externa estuvo sometido a fluctuantes condiciones ambientales (temperatura, humedad, precipitación) que generó cambios sobre la semilla, como es el caso de la deshidratación, que surge por la pérdida de agua de sus tejidos.

El color de la semilla solo fue útil para descartar entre la muestra arqueológica a *C. pubescens* (característica testa de color negro), debido a que todas presentaron la testa de color beige oscuro. Esta coloración pudo ser adquirida por la larga permanencia bajo tierra; por ello, no fue considerado un carácter confiable de determinación taxonómica. Del mismo modo que la textura, el color pudo estar influenciado por las condiciones de alta temperatura que caracterizan a la costa peruana, fenómeno que provocó la disminución de los niveles de agua en las semillas arqueológicas.

Con relación al tratamiento de las semillas arqueológicas los datos sugieren un mayor número de agrupamientos (5) en comparación con las semillas actuales (4). De la misma manera las muestras arqueológicas 1-9 sugieren una alta plasticidad de sus semillas, que no permiten una agrupación definida, esto podría estar influenciado por varios factores, por ejemplo, la selección artificial, ambiente, interacción con otras especies (genes), fertilidad del suelo,

nivel de luz, captación de agua, etc. En otras palabras, las semillas arqueológicas presentan notables diferencias con las semillas actuales, y se refleja en la agrupación exclusiva en la muestra arqueológica 8, que probablemente se trataría de un espécimen que se separa de los otros conjuntos de datos.

El modelo de predicción para la determinación taxonómica de las semillas arqueológicas nos permitió un primer acercamiento (Figura 12) para su asignación. Por ello, el porcentaje de predicción del modelo superior al 45% fue fundamental para definir la determinación taxonómica, este demostró que todas las muestras a excepción de las muestras 4 y 7 tienen alta probabilidad de pertenecer a la especie *C. baccatum* (Figura 15). En relación a estas muestras, su explicación escapa a los objetivos de este artículo, pero consideramos importante exponer la característica de este dato.

A los resultados de modelo predictivo se suma el análisis del contexto arqueológico, que adquiere notable importancia debido a que ayuda a esclarecer la determinación taxonómica. Al comparar los diagramas (Figuras 12 y 13) se obtiene que la muestra 1 (122 semillas del CE-10(14)) correspondería con seguridad a las especies *C. baccatum*. Mientras que las semillas extraídas de cada fruto arqueológico (muestra 1, 2, 3, 5, 6, 8 y 9) del CE-01(13), corresponderían con seguridad a una sola especie, es decir a *C. baccatum*. Esta evidencia concluye que los pobladores de Huaca Pucllana tuvieron tendencia por el cultivo de esta especie.

En este mismo término, la importancia de identificar el cultivo de esta especie para la época Lima es referido por Lumbreras (2019, p. 261), quien precisa que, durante el periodo de estudio, Intermedio Temprano, hubo una intensificación del cultivo agrícola en comparación con periodos previos. Las investigaciones sobre la sociedad Lima en el valle del Rímac apuntan hacia que su desarrollo se fundamentó en la intensificación del riego y producción agrícola por medio de la construcción de canales (Patterson & Lanning, 1964, p. 116; Palacios et al., 2014, p. 60). Y es, precisamente, con la construcción de los grandes complejos

ceremoniales de la época, como Maranga y Pucllana, es que se intensifica la gestión de los principales canales del valle del Rímac. En efecto, las investigaciones de Cortez y Ventura (2018) han demostrado- mediante análisis espacial y etnohistórico- la reconstrucción de la gestión de diseño hidráulico del valle del Rímac constituido por la canalización de las aguas y su distribución en tierras cultivables durante la época prehispánica (Periodo Intermedio Temprano hasta Horizonte Tardío). Considerando que, la captación y distribución del recurso hídrico fue fundamental para la obtención de cultivos durante estos periodos.

La intensificación del cultivo, en específico de especies preferidas para el consumo de alimentos y para las ceremonias rituales generó un incremento de su producción (Lumbreras, 2019, pp. 60-61). Esto podría haber conllevado al aumento del largo de las semillas dada una mayor acumulación de reserva genética en sus cotiledones como consecuencia del síndrome de domesticación (Harlan, 1992; Pickersgill, 2017; Casas et al., 2017; Pesqueira, 2017; Spengler, 2020). De esta manera se explicaría que entre la FC III y la FC IV el cultivo de la especie *C. baccatum* cobrara mayor importancia entre los pobladores que habitaron la Huaca Pucllana.

Además, la recurrencia del hallazgo contextual de *C. baccatum* en Huaca Prieta (Chiou & Hastorf, 2012) correspondiente a actividades ceremoniales y su identificación en el CE-01(14) especies actuales y son aplicables las muestras arqueológicas por lo que nos brinda confianza para proponer que en Pucllana hubo manejo de la variabilidad genética de *C. baccatum* (Figura 17) considerándolo como el resultado de la intensificación de su cultivo e influenciado por preferencias culturales de consumo.

Es fundamental reflexionar sobre el conjunto conformado por las muestras arqueológicas, diferenciadas de las actuales; es probable que los ajíes de Pucllana estén influenciados por procesos de enriquecimiento de diversidad genética a partir del flujo génico con variantes asociadas a propágulos con sociedades humanas vecinas y también con poblaciones silvestres (Casas & Velásquez, 2017, pp.

83-95). Para ahondar, estamos hablando de individuos que han sido el resultado de la selección natural y artificial por milenios, y, por tanto, tienen diferencias en su forma, función y comportamiento, esta es la base de la variabilidad genética (Reynel et al., 2013, pp. 59-60) y el fundamento de la selección natural (Rodríguez, 2018, p. 53). Y al estar manipulados por humanos generó la intensificación de la selección artificial, por ello se propone que estos individuos presentan el mejoramiento de sus especies domesticadas.

Sin embargo, el contraste de agrupación entre las muestras actuales (4) y arqueológicas (5) genera nuevos cuestionamientos; es posible que uno de los factores influyentes, más no el único, sea la disminución de la diversidad genética. Esta disminución es denominada erosión genética, que implicaría la reducción de la variación disponible en especies actuales. Un factor principal puede hallarse en el desplazamiento de las variedades nativas por variedades mejoradas, y eventualmente este proceso puede significar la pérdida de las variedades locales. De esta manera, cuando el tamaño de las poblaciones se reduce, aumenta la reproducción entre organismos emparentados (consanguinidad) y hay una reducción de la diversidad genética (Rodríguez, 2018, p. 53).

En este aspecto, asentimos con Casas y Velásquez (2017) y Rodríguez (2018) - este último analizó los sistemas de producción de *C. annuum* y su relación con la erosión genética en México- ambos puntualizan que los factores que han influenciado en la pérdida de la diversidad genética ha sido la agricultura moderna. Con cimientos desde la segunda mitad del siglo XVIII que conllevó al inicio de la Industrialización. De este modo, buscan que las plantas sean de igual tamaño y que las partes cosechadas (frutos, granos, tubérculos) maduren uniformemente y que sean similares entre sí, es por lo que, en la búsqueda de su mayor eficiencia empleen maquinarias, fertilizantes y agroquímicos, sobre todo estos últimos para que sean resistentes a plagas y enfermedades. Al mismo tiempo, los parámetros regidos por la economía social de mercado como influencias culinarias, propiedades organolépticas y otros valores

culturales repercutan en la preferencia de los frutos actuales de *Capsicum* y así se obtengan especies con cierta homogeneidad genética. Y, su impacto a nivel morfológico se podría ver reflejado en la reducción del ancho y largo de la semilla, así como el aumento de la altura del pico.

Como alternativa a esta situación, se propone un viraje e identificar aquellos individuos que contengan la mayor información bioquímica de la resistencia hacia las variedades de mayor producción. De este modo enfocarse en individuos de variedad local, en este caso

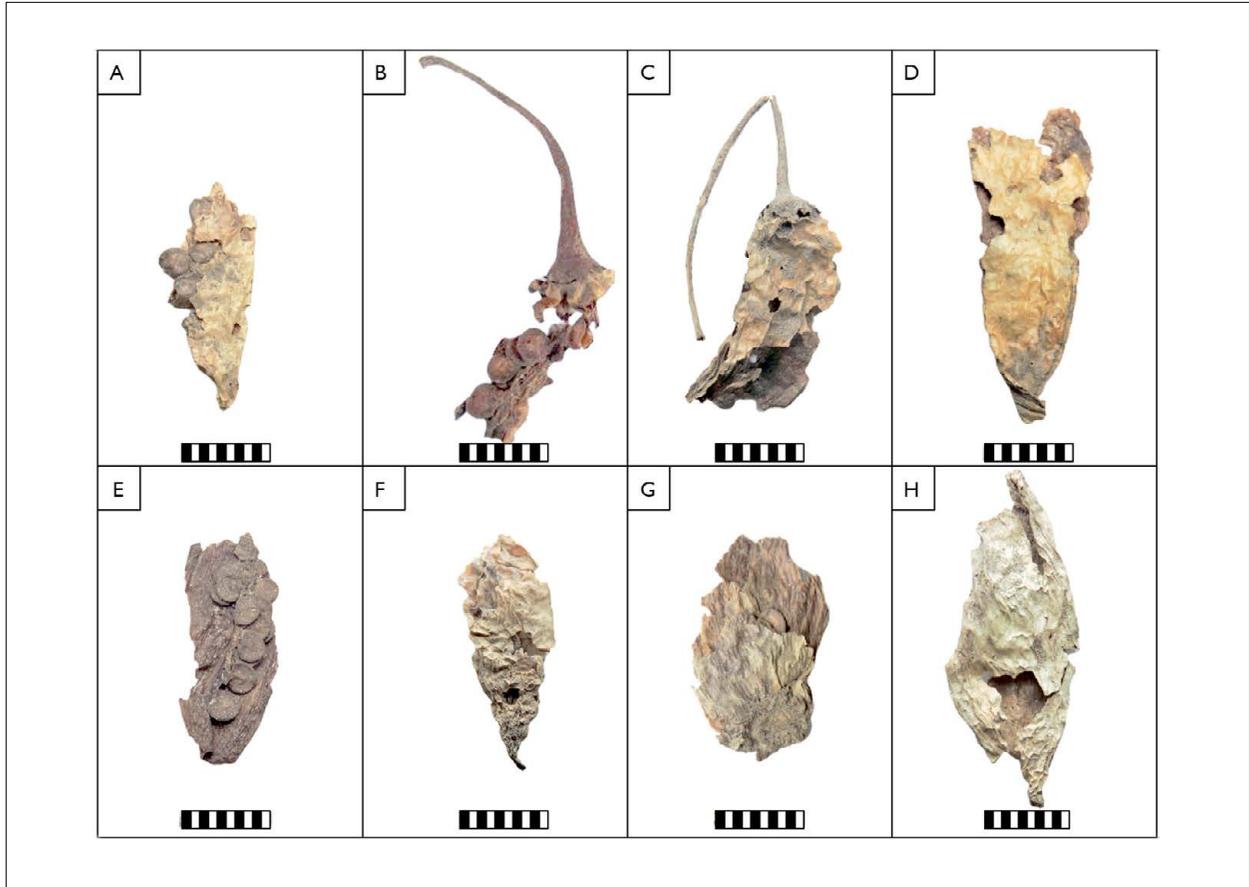


Figura 17. Frutos procedentes del CE-01(13) determinados como *C. baccatum*. Notas: A. Muestra 2; B. Muestra 3; C. Muestra 4; D. Muestra 5; E. Muestra 6; F. Muestra 7; G. Muestra 8 y H. Muestra 9.

Tabla 6. Caracteres de semillas actuales propuestos para la determinación de *Capsicum* en semillas arqueológicas.

Especie	Largo semilla			Altura Pico			Hilum largo		
	Min	Media	Max	Min	Media	Max	Min	Media	Max
<i>C. annuum</i>	2,31	3,29	3,72	0,1	0,1	0,5	0,1	1,52	2,57
<i>C. baccatum</i>	3,11	3,63	4,24	0,1	0,42	1,6	1,49	2,27	3,12
<i>C. chinense</i>	2,48	3,57	9,98	0,1	0,28	0,6	0,1	1,91	2,83
<i>C. frutescens</i>	2,3	2,62	2,82	0,06	0,17	0,3	1,19	1,53	1,99
<i>C. pubescens</i>	3,81	4,56	5,39	0,1	0,03	0,15	1,55	2,83	3,63

como son los especímenes arqueológicos, que tienen una mayor probabilidad de sobrevivir a los cambios del ambiente (abióticos y bióticos) ya que han sido el resultado de milenios de experimentación y junto a programas de conservación de germoplasma apoyen a agricultores locales para asegurar el mantenimiento de estas fuentes de genes.

Para concluir, los resultados de este estudio constituyen un nuevo aporte para la determinación de semillas actuales y arqueológicas de *Capsicum*, conformado por la incorporación de caracteres de tipo cuantitativo (Tabla 6) y la elaboración de un modelo predictivo con fundamento en la estadística multivariada. La validez de este método conducirá a la necesidad de reevaluar los métodos de recuperación de las semillas durante la excavación arqueológica. En vista de este estudio, y de la particularidad de analizar estructuras no observables a simple vista, es preciso recomendar como primer paso el cribado o tamizado en seco (malla de luz, de 0.5, 1, 2 y 4 mm) y de ser posible la conservación lo antes posible en una atmósfera no oxidante mediante el uso de recipientes herméticos y resistentes. Al mismo tiempo, se vislumbra una problemática más compleja; la exposición de la reducción de la variabilidad genética de *Capsicum* en tiempos actuales y el viraje hacia el reconocimiento de especímenes arqueológicos como fuente de diversidad genética como alternativa para afrontar esta problemática.

Igualmente, su aplicación permitirá conocer los diversos usos de esta especie, modos de intercambio, preferencias culturales, entre otros, durante épocas prehispánicas, así como históricas y actuales. Es evidente que otros caracteres tanto morfológicos, anatómicos y genéticos podrían sumarse a las variables propuestas en este estudio; por ello es necesario seguir ampliando nuevos métodos de determinación a partir de estructuras arqueológicas (epicarpio, pedúnculo y placenta) que mantienen una excelente preservación en el registro arqueológico de la costa peruana.

AGRADECIMIENTOS

Un especial agradecimiento a Roberto Ugas, Isabel Flores, Gloria Barboza, Elmo León, José Ccencho, Micaela Álvarez, Fred Wheeler, Humberto Rodríguez, Mirella Ganoza, Vanessa Salomón, Miguel Durand, José Hurtado y Ciro Apéstegui por sus aportes teóricos y prácticos a la investigación.

REFERENCIAS

- Areche, R. (2019). Las primeras evidencias arqueológicas de Huacones-Vilcahuasi, Cañete, Perú. In *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología* (pp. 187-198). https://www.academia.edu/40236223/Las_primeras_evidencias_arqueol%C3%B3gicas_de_Huacones_Vilcahuasi_Ca%C3%B1ete_Per%C3%BA
- Barboza, G. E., García, C. C., González, S. L., Scaldaferrero, M., & Reyes, X. (2019). Four new species of *Capsicum* (Solanaceae) from the tropical Andes and an update on the phylogeny of the genus. *PLoS ONE*, *14*(1), e0209792. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0209792>
- Barboza, G. E., Bianchetti, L. B., & Stehmann, J. R. (2020). *Capsicum carassense* (Solanaceae), a new species from the Brazilian Atlantic forest. *PhytoKeys*, *140*, 125-138. <https://doi.org/10.3897/phytokeys.140.47071>
- Bellido, E. (2014). Maranga: una perspectiva arqueobotánica en los periodos tardíos. In J. Narvaez & L. Carrión (Eds.), *Arqueología: catorce años de investigaciones en Maranga* (pp. 248-259). Municipalidad Metropolitana de Lima/Parque de las Leyendas. <https://www.researchgate.net/profile/Enrique-Bellido/publication/316660669>
- Bisognin, D. (2002). Origin and evolution of cultivated Cucurbits. *Ciencia Rural*, *32*(5), 715-726. <https://doi.org/10.1590/S0103-84782002000400028>
- Brack, A., & Mendiola, C. (2000). *Ecología del Perú. Parte II. Las regiones naturales del Perú*. Bruño.
- Bruno, M. C., & Whitehead, W. T. (2003). Chenopodium cultivation and formative period agriculture at Chiripa, Bolivia. *Latin American Antiquity*, *14*(3), 339-355. <https://www.jstor.org/stable/3557564>
- Bruno, M. C. (2005). ¿Domesticado o silvestre? Resultados de la investigación de semillas de Chenopodium Chiripa, Bolivia (1500-100 A.C.). *Textos antropológicos. Carreras de Antropología y Arqueología, Universidad Mayor de San Andrés*, *15*(2), 39-50. <http://saberesbolivianos.com/investigadores/Bruno/Bruno2005Web.pdf>



- Cano-Vázquez, A. C., López-Peralta, M. A., Zavaleta-Mancera, H. A., Cruz-Huerta, N., Ramírez-Ramírez, I., Gardea-Béjar, A., & Gonzales-Hernandez, V. A. (2015). Variación en grados de latencia en semillas entre colectas de Chile Piquín (*Capsicum anuum* var. *glabriusculum*). *Botanical Sciences*, 93(1), 175-184. <https://doi.org/10.17129/botsci.138>
- Canziani, J. (2009). *Ciudad y territorio en los Andes. Contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Carrizo, C., Barfuss, M. H. J., Sehr, E. M., Barboza, G. E., Samuel, R., Moscone, E. A., & Ehrendorfer, F. (2016). Phylogenetic relationships, diversification and expansion of chili peppers (*Capsicum*, Solanaceae). *Annals of Botany*, 118(1), 35-51. <https://doi.org/10.1093/aob/mcw079>
- Casas, A., & Velásquez, D. (2017). Erosión genética. In A. Casas, J. Torres-Guevara & F. Parra (Eds.), *Domesticación en el continente americano* (pp. 83-95). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Casas, A., Parra, F., Blancas, J., Rangel-Landa, S., Vallejo, M., Figueredo, J., & Moreno, A. I. (2017). Origen de la domesticación y la agricultura: como y por qué. In A. Casas, J. Torres-Guevara & F. Parra (Eds.), *Domesticación en el continente americano* (pp. 189-223). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Ccencho, J. (2015). Tradición y cambios en la cerámica lima de Huaca Pucllana. *Boletín de Arqueología PUCP*, (19), 33-56. <https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.201501.002>
- Chacón, M. I. (2009). Darwin y la domesticación de plantas en las Américas: el caso del maíz y el frijol. *Acta Biológica Colombiana*, 14, 351-362. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-548X2009000400022
- Chen, T., Tong, H., Benesty, M., Khotilovich, V., Tang, Y., Cho, H., . . . Yuan, J. (2021). *xgboost: extreme gradient boosting. R package version 1.4.1.1*. <https://CRAN.R-project.org/package=xgboost>
- Chiou, K. L., & Hastorf, C. A. (2012). *Capsicum spp. at preceramic sites of Huaca Prieta and Paredones, Chicama valley, Peru. Report written for Tom Dillehay, Vanderbilt University* (UCB Archaeobotany Laboratory Report, 74). University of California-Berkeley. https://escholarship.org/content/qt6mm4m9sw/qt6mm4m9sw_noSplash_d30c15be29569326a8b3ae176ff3ae05.pdf?t=o31xvcv
- Chiou, K. L., Cook, A. G., & Hastorf, C. A. (2013). Flotation versus dry sieving archaeobotanical remains: a case history from the middle horizon southern coast of Peru. *Journal of Field Archaeology*, 38(1), 38-53. <https://www.jstor.org/stable/24408543>
- Chiou, K. L., & Hastorf, C. A. (2014). A systematic approach to species-level identification of Chile pepper (*Capsicum* spp.) seeds: establishing the groundwork for tracking the domestication and movement of Chile peppers through the Americas and beyond. *Economic Botany*, 68(3), 316-336. <https://doi.org/10.1007/s12231-014-9279-2>
- Chiou, K. L., Hastorf, C. A., Bonavía, D., & Dillehay, T. D. (2014). Documenting cultural selection pressure changes on Chile pepper (*Capsicum baccatum* L.) seed size through times in coastal Peru (7,600 B.P.-Present). *Economic Botany*, (68), 190-202. <https://doi.org/10.1007/s12231-014-9270-y>
- Cook, A. G., & Parrish, N. (2005). Gardens in the desert: Archaeobotany analysis from the lower Ica Valley of Peru. *Andean Past*, 7(2005), 135-156. <https://core.ac.uk/download/pdf/217065457.pdf>
- Cortez, S. C., & Ventura, G. C. (2018). *Arqueología hidráulica prehispánica del valle bajo del río Rímac (Lima, Perú): estudio de un sistema de riesgo costero*. Instituto Riva- Agüero. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/112510>
- Crosby, K. M. (2008). Pepper. In J. Prohens & F. Nuez (Eds.), *Vegetables II* (pp. 221-248). Springer.
- Darwin, C. (1859). *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Murray.
- Diamond, J. (2002). Evolution, consequences and future of plant and animal domestication. *Nature*, (418), 700-707. <https://doi.org/10.1038/nature01019>
- Dias, G. B., Gomes, V. M., Moraes, T. M. S., Zottich, U. P., Rabelo, G. R., Carvalho, A. O., . . . Cunha, M. (2013). Characterization of *Capsicum* species using anatomical and molecular data. *Genetics and Molecular Research*, 12(4), 6488-6501. <https://doi.org/10.4238/2013.february.28.29>
- Dillehay, T. D., Goodbred, S., Pino, M., Sánchez, V. F. V., Tham, T. R., Adovasio, J., . . . Velchoff, N. (2017). Simple technologies and diverse food strategies of the late Pleistocene and early Holocene at Huaca Prieta, coastal Peru. *Science Advances*, 3(5), e1602778. <https://doi.org/10.1126/sciadv.1602778>
- Doebly, J. F., Gaut, B. S., & Smith, B. D. (2006). The molecular genetics of crop domestication. *Cell*, 127(7), 1309-1321. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2006.12.006>
- Esau, K. (1982). *Anatomía de las plantas con semilla*. Hemisferio Sur.
- Eshbaugh, H. (2012). The taxonomy of the genus *Capsicum*. In V. Russo (Ed.), *Peppers botany, production and uses* (pp. 13-28). USDA/ARS Wes Watkins Agricultural Research Laboratory.
- Flores, I. (2005). *Pucllana: esplendor de la cultura Lima*. Instituto Nacional de Cultura.
- Flores, I., Nalvarte, P. V., Huamaní, J. C., & La Torre, H. S. (2012). Los patios con estructuras escalonadas de Huaca Pucllana: caracterización y función de una arquitectura ceremonial Lima. *Arqueología y Sociedad*, (25), 57-88. <https://doi.org/10.15381/arqueolsoc.2012n25.e12355>

- Flores, I. (2014). *Informe final de las excavaciones del proyecto arqueológico de la Huaca Pucllana - Temporada 2013*. Informe presentado al Ministerio de Cultura.
- Flores, I. (2015). *Informe final de las excavaciones del proyecto arqueológico de la Huaca Pucllana - Temporada 2014*. Informe presentado al Ministerio de Cultura.
- Ganoza, M. (2016). Definición de una nueva fase constructiva en Huaca Pucllana. *Arqueología y Sociedad*, (31), 363-380. <https://doi.org/10.15381/arqueosoc.2016n31.e13306>
- Gremillion, K. J. (1993). The evolution of seed morphology in domesticated *Chenopodium*: an archaeological case study. *Journal of Ethnobiology*, 13(2), 149-169. <https://ethnobiology.org/sites/default/files/pdfs/JoE/13-2/Gremillion.pdf>
- Guillén, F. D. (2010). El proceso de domesticación en las plantas. *Revista Casa del Tiempo*, 3(28), 66-70. <https://biblat.unam.mx/pt/revista/casa-del-tiempo/articulo/el-proceso-de-domesticacion-en-las-plantas>
- Gunn, C. R., & Gaffney, F. B. (1974). *Seed characteristics of 42 economically important species of Solanaceae in the United States* (Technical Bulletin). United States Department of Agriculture. <https://ideas.repec.org/p/ags/uerstb/160049.html>
- Harlan, J. R. (1992). *Crops and man* (2 ed.). American Society of Agronomy and Crop Science of America.
- Heiser, C. B., & Smith, P. G. (1953). The cultivated *Capsicum* peppers. *Economic Botany*, 7(3), 214-227. <https://www.jstor.org/stable/4287775>
- Heiser, C. B., & Smith, P. G. (1957). Taxonomy of *Capsicum sinense* Jacq. and the geographic distribution of the cultivated *Capsicum* species. *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, 84(6), 413-420. <https://doi.org/10.2307/2482971>
- Heiser, C. B., & Pickersgill, B. (1969). Names for the cultivated species (Solanaceae). *Taxon*, 18(3), 277-283. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.2307/1218828>
- Hernández-Verdugo, S., González-Sánchez, R. A., Porras, F., Parra-Terraza, S., Valdez-Ortiz, A., Pacheco-Olvera, A., & López-España, R. G. (2015). Plasticidad fenotípica de poblaciones de Chile silvestre (*C. annuum* var. *glabriusculum*) en respuesta a disponibilidad de luz. *Botanical Sciences*, 93(2), 231-240. <https://doi.org/10.17129/botsci.237>
- Hinojosa, L. R., Melchor-Castro, R. B., Díaz, L. E., & Albán, J. A. (2023). Análisis morfométrico de las semillas del género *Capsicum* (Solanaceae) en el Perú prehispánico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220034. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0034>
- Kuhn, M. (2008). Building predictive models in R using the caret package. *Journal of Statistical Software*, 28(5), 1-26. <https://doi.org/10.18637/jss.v028.i05>
- Langlie, B. S. (2019). Morphological analysis of late pre-hispanic Peruvian *Chenopodium* spp. *Vegetation History and Archaeobotany*, 28, 51-63. <https://link.springer.com/article/10.1007/s00334-018-0677-8>
- Langlie, B. S., Hastorf, C. A., Bruno, M. C., Bermann, M., Bonzani, R. M., & Condarco, W. C. (2011). Diversity in Andean *Chenopodium* domestication: describing a new morphological type from La Barca, Bolivia 1300-1250 BC. *Journal of Ethnobiology*, 31(1), 72-88. <https://doi.org/10.2993/0278-0771-31.1.72>
- Lema, V., Pochettino, M. L., & Capparelli, A. (2008). Taxonomic identification of dry and carbonized archaeological remains of Cucurbita species through seed coat micromorphology. *Vegetation History and Archaeobotany*, 17(1), 277-286. <http://dx.doi.org/10.1007/s00334-008-0176-4>
- Lema, V. S. (2011). Lo micro en lo macro: el tratamiento microscópico de macrorestos vegetales para la identificación de prácticas y modos de relación con el entorno vegetal en el estudio arqueológico de la domesticación vegetal. *Arqueología*, 17, 57-79. <https://core.ac.uk/download/pdf/230961385.pdf>
- León, E. (2013). *14, 000 años de alimentación en el Perú*. Fondo Editorial de la USMP.
- Lumbreras, G. (2019). *Pueblos y culturas del Perú Antiguo*. PetroPerú.
- Lynch, T. F. (1980). *Guitarero cave: early man in the Andes*. Academy Press.
- Maechler, M., Rousseeuw, P., Struyf, A., Hubert, M., & Hornik, K. (2021). Cluster: cluster analysis basics and extensions. *R Package Version 2.1.2*. <https://CRAN.R-project.org/package=cluster>
- Martínez, A. B., Pérez, S. I., Lema, V. S., & Anido, F. L. (2015). Modificación de caracteres ligados a la domesticación en Cucurbita máxima. Utilización de la morfometría como herramienta para su identificación. *Acta Botanica Malacitana*, 40, 95-106. <https://doi.org/10.24310/abm.v40i0.2527>
- Mauricio, A. C., Prieto, G., & Pardo, C. (2014). Avances en la Arqueología de la Cultura Lima. *Boletín de Arqueología - PUCP*, (18), 5-14. <https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.201401.001>
- McLeod, M. J., Guttman, S. I., & Eshbaugh, W. H. (1982). Early evolution of chili peppers. *Economic Botany*, 36(4), 361-368. <https://www.jstor.org/stable/4254419>
- Morales-Santos, M. E., Peña-Valdivia, C. B., García-Esteva, A., Aguilar-Benitez, G., & Kohashi-Shibata, J. (2017). Características físicas y de germinación en semillas y plántulas de frijol (*Phaseolus vulgaris*) silvestre, domesticado y su progenie. *Agrociencia*, 51(1), 43-62. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-31952017000100043



- Moscone, E. A., Scaldaferrero, M. A., Gabriele, M., Cecchini, N. M., García, Y. S., Jarret, R., . . . Enrendorfer, F. (2007). The evolution of chili peppers (*Capsicum* - *Solanaceae*): a cytogenetic perspective. *Acta Horticulture*, 745, 137-169. <https://doi.org/10.17660/ActaHortic.2007.745.5>
- Nalvarte, P.C. V. (2012). Secuencia constructiva de la Gran Pirámide de Huaca Pucllana en sus tiempos finales. *Investigaciones Sociales*, 16(28), 303-311. <https://doi.org/10.15381/is.v16i28.7405>
- Núñez, B. (2018). *Informe final de análisis macrobotánico del sitio Huacones Vilcahuasi, Cañete*. Informe presentado al Proyecto Qhapaq Ñan Sede Nacional-Ministerio de Cultura. Lima.
- Palacios, J., Maquera, E., & Toledo, C. (2014). Tecnología hidráulica, ampliación agrícola y asentamientos no monumentales durante la época Lima. *Boletín de Arqueología PUCP*, (18), 59-80. <https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.201401.004>
- Parra, F., & Casas, A. (2017). Origen y difusión de la domesticación la agricultura en el Nuevo Mundo. In A. Casas, J. Torres-Guevara & F. Parra (Eds.), *Domesticación en el continente americano* (pp. 159-187). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Patterson, T. C., & Lanning, E. P. (1964). Changing settlement practices on the Central Peruvian Coast. *Nawpa Pacha – Journal of Andean Archaeology*, (2) 113-123. <http://www.jstor.org/stable/27977578>
- Pérez-Castañeda, L. M., Castañón-Nájera, G., Ramírez-Meraz, M., & Mayek-Pérez, N. (2015). Avances y perspectivas sobre el estudio, origen y la diversidad genética de *Capsicum* spp. *Revista Ecosistemas y Recursos Agropecuarios*, 2(4), 117-128. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-90282015000100009
- Perry, L., Dickau, R., Zarrillo, S., Holst, I., Pearsall, D. M., Piperno, D. R., . . . Zeidler, J. A. (2007). Starch fossils and the domestication and dispersal of chilli peppers (*Capsicum* spp.) in the Americas. *Science*, 315(5814), 986-988. <https://www.jstor.org/stable/20039013>
- Perry, L. (2012). Ethnobotany. In V. Russo (Ed.), *Peppers botany, production and uses* (pp. 1-13). USDA/ARS Wes Watkins Agricultural Research Laboratory.
- Pesqueira, M. C. (2017). Síndromes de domesticación en plantas. *Centro de Investigación Científica en Yucatán*, (9), 79-83. https://www.cicy.mx/Documentos/CICY/Desde_Herbario/2017/2017-05-04-Chavez-Pesqueira-Sindromes-de-domesticacion-en-plantas.pdf
- Pickersgill, B. (1969). The archaeological record of chili peppers (*Capsicum* spp.) and the sequence of plant domestication in Peru. *American Antiquity*, 34(1), 54-61. <https://doi.org/10.2307/278313>
- Pickersgill, B. (2007). Domestication of plants in the Americas: insight from mendelian and molecular genetics. *Annals of Botany*, 100(5), 925-940. <https://doi.org/10.1093/aob/mcm193>
- Pickersgill, B. (2017). Plant domestication in tropical America: where, when and, most particularly, how. In A. Casas, J. Torres-Guevara & F. Parra (Eds.), *Domesticación en el continente americano* (pp. 225-251). Fondo Editorial de la Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Piperno, D. R. (2011). The origin of plant cultivation and domestication in the New World Tropics: patterns, process, and new developments. *Current Anthropology*, 52(4), 453-470. <https://www.jstor.org/stable/10.1086/659998>
- Planella, M. T., Collado-Alvarado, K., Niemeyer, H. M., & Belmar, C. (2012). Morfometría comparada de semillas de *Nicotiana* (Solanaceae) e identificación de semillas carbonizadas provenientes de un sitio arqueológico en Chile Central. *Darwiniana*, 50(2), 207-217. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-67932012000200003
- Pulgar, J. (1987). *Geografía del Perú*. Universo.
- Purugganan, D. M. (2019). Evolutionary insights into the nature of plant domestication. *Current Biology*, 29(14), R705-R714. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2019.05.053>
- R Core Team. (2021). *R: A language and environment for statistical computing*. R Foundation for Statistical Computing.
- Raymond, J. S. (1999). Early formative societies in the tropical lowlands of Western Ecuador, a view from the Valdivia. In M. Blake (Ed.), *Pacific Latin American in Prehistory: the evolution of archaic and formative cultures* (pp. 149-159). Washington State University Press.
- Reynel, C., Pennington, R. T., & Särkinen, T. (2013). *Cómo se formó la diversidad ecológica del Perú*. http://www.aprodes.org/pdf/diversidad_ecologica.pdf
- Ríos, N., & Ccencho, J. H. (2009). Cambios en la sociedad Lima reflejados en la arquitectura del centro ceremonial de Pucllana durante las primeras épocas del Horizonte Medio: las evidencias de la Plataforma IV. *Arqueología y Sociedad*, (20), 91-118. <https://doi.org/10.15381/arqueolsoc.2009n20.e12432>
- Rodríguez, E. (2018). La diversidad genética de *Capsicum annum* de México. In A. Aguilar, M. Vásquez, E. Katz & M. Hernández (Eds.), *Los chiles que dan sabor al mundo, contribuciones multidisciplinarias* (pp. 52-67). Universidad Veracruzana.
- Roque, J., Cano, A., & Cook, A. (2003). Restos vegetales del sitio arqueológico Casa Vieja (Callango). *Revista Peruana Biológica*, 10(1), 33-43. http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1727-99332003000100004
- Schlichting, C. D. (1986). The evolution of phenotypic plasticity in plants. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 17, 667-693. <https://doi.org/10.1146/annurev.es.17.110186.003315>



- Spengler, R. N. (2020). Anthropogenic seed dispersal: rethinking the origins of plant domestication. *Trends in Plant Science*, 25(4), 340-348. <https://doi.org/10.1016/j.tplants.2020.01.005>
- Stearn, W. T. (1983). *Botanical Latin. History, grammar syntax, terminology and vocabulary*. Hafner Publishing Company.
- Towle, M. (1961). *The ethnobotany of Pre-Columbian Peru*. Andine Publishing Company.
- University of Cincinnati. (2018). *UC business analytics R programming guide: gradient boosting machine*. http://uc-r.github.io/gbm_regression
- Walsh, B. M., & Hoot, S. B. (2001). Phylogenetic relationships of *Capsicum* (Solanaceae) using DNA sequences from noncoding: the chloroplast atpB-rbcL spacer region nuclear *waxy* introns. *International Journal of Plant Sciences*, 162(6), 1409-1418. <http://dx.doi.org/10.1086/323273>
- Young, K. R. (2015). Biogeography of the Anthropocene: domestication. *Progress in Physical Geography*, 40(1), 161-174. <https://doi.org/10.1177/0309133315598724>
- Zeder, M. A. (2015). Core questions in domestication research. *PNAS*, 112(11), 3191-3198. <https://doi.org/10.1073/pnas.1501711112>

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

L. Hinostroza contribuyó con conceptualización, selección de datos, análisis formal, adquisición de financiación, investigación, metodología, administración de proyectos, recursos, *software*, supervisión, validación, visualización, borrador del escrito original y revisión del escrito y edición; R. Melchor-Castro con análisis formal, supervisión, visualización, borrador del escrito original y revisión del escrito y edición; L. D. Arriola con conceptualización, investigación, metodología, supervisión, validación, visualización, y revisión del escrito y edición; J. Albán Castillo con conceptualización, selección de datos, análisis formal, investigación, metodología, supervisión, visualización, borrador del escrito original y revisión del escrito y edición.



Reflexões acerca de sequências verbais da língua Apyãwa Reflections on verbal sequences in the Apyãwa language

Gabriela Santiago Mancin 

Universidade de Brasília. Brasília, Distrito Federal, Brasil

Resumo: Investigam-se sequências verbais da língua Apyãwa que se apresentam sob a estrutura PESSOA-V₁-V₂, sendo V₁ qualquer verbo lexical, e pertencendo V₂ a um seletivo grupo de verbos que geralmente manifestam semântica de aspecto ou modalidade. Selecionaram-se os verbos mais produtivos: *kwããw* 'saber, conhecer'; *patãr* 'querer, desejar'; *pãw* 'acabar, terminar'; e *kãto* 'ser bonito, ser bom'. Devido à pandemia de Covid-19, não foi possível realizar trabalho de campo; por isso, os dados, em sua maioria, foram extraídos de Praça (2007). Analisou-se a estrutura em cada verbo eleito para este estudo, destacando-se suas principais características: ambos os verbos da sequência serem verbos plenos e as sequências formarem construções mono-oracionais. Tais características apresentadas ora aproximam a estrutura de construções verbais seriais, ora a distanciam delas. O mesmo acontece quando se intenta classificar V₂ como um auxiliar. Assim, propõe-se outra análise em que, para os verbos transitivos – *kwããw* 'saber, conhecer' e *patãr* 'querer, desejar' –, ocorre a incorporação do objeto oracional relativo a V₁ por V₂, e que, no caso dos verbos intransitivos – *pãw* 'acabar, terminar' e *kãto* 'ser bonito, ser bom' –, estes tornam-se modificadores de V₁.

Palavras-chave: Apyãwa. Sequências verbais. Verbos seriais. Verbos auxiliares. Modificadores.

Abstract: This article investigates verbal sequences in the Apyãwa language that follow the PERSON-V₁-V₂ structure, where V₁ is any lexical verb and V₂ belongs to a select group of verbs that generally convey aspect or modality. We selected the most productive verbs, namely *kwããw* [know], *patãr* [want, to wish], *pãw*, [end, finish], and *kãto* [be fine, be good]. As the Covid-19 pandemic precluded field work, the data were mostly drawn from the work of Praça (2007). We analyse PERSON-V₁-V₂ verbal sequences for each verb, emphasising their main characteristics: both verbs in each sequence being full-fledged verbs and the sequences forming single-clause constructions. These are sometimes close to serial verbal constructions and sometimes distant; attempting to classify V₂ as an auxiliary verb is also problematic. We consequently propose a different analytical approach. For the transitive verbs, *kwããw* [to know] and *patãr* [to want, to wish], the clause object related to V₁ is incorporated by V₂. In the case of the intransitive verbs, *pãw* [to end, to finish] and *kãto* [to be fine, to be good], we observe that they become modifiers of V₁.

Keywords: Apyãwa. Verbal sequences. Serial verbs. Auxiliary verbs. Modifiers.

Santiago Mancin, G. (2023). Reflexões acerca de sequências verbais da língua Apyãwa. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220075. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0075.

Autora para correspondência: Gabriela Santiago Mancin. Universidade de Brasília. Campus Darcy Ribeiro, Mezanino - ICC Sul. Brasília, DF, Brasil. CEP 722947-400 (gabymancin@gmail.com).

Recebido em 12/10/2022

Aprovado em 19/06/2023

Responsabilidade editorial: Adam Singerman



INTRODUÇÃO

Em várias línguas Tupí-Guaraní, manifestam-se construções com sequências verbais sob a estrutura PESSOA + V_1 + V_2 . Para o verbo que ocupa a posição V_1 , não há qualquer restrição semântica ou de estrutura argumental; a posição V_2 , por sua vez, é ocupada por um seletivo grupo de verbos que geralmente manifestam semântica aspectual ou de modalidade. Essa construção já podia ser encontrada no Tupinambá, como pode ser observado no exemplo a seguir:

(Barbosa, 1956, p. 148, nossa análise)

- (1) **a-karu-potar**
1sg-comer-querer
'Quero comer.'

No exemplo 1, a posição V_1 é ocupada pelo verbo *karu* 'comer', e a posição V_2 , pelo verbo *potar* 'querer'.

De modo geral, o tema de sequências verbais em línguas da família Tupí-Guaraní ainda é pouco estudado, podendo-se encontrar referências a ele em: Jensen (1990), que, em sua proposta de reconstrução do Proto-Tupí-Guaraní, chama de verbos seriais as construções tradicionalmente conhecidas pela nomenclatura de 'gerúndio'¹; Drude (2011), que também trabalha com o chamado 'gerúndio' no Awetí; Rose (2009), que oferece análise da origem da serialização no Emerillon; Velázquez-Castillo (2004), que apresenta construções seriais no Guaraní paraguaio; Magalhães (2021), no Guajá, e Vieira e Baranger (2021), no Mbyá Guaraní, que, seguindo a classificação proposta por Aikhenvald (2006), apresentam proposta de enquadramento de certos verbos das respectivas línguas na classe de verbos seriais assimétricos; Dooley (1991), que também trabalha sequências verbais no Mbyá Guaraní; Cruz (2011, p. 429), que apresenta fenômeno similar do Nheengatú como uma incorporação verbal.

Dessa maneira, tem-se por objetivo neste artigo descrever e discutir tal fenômeno sintático da língua Apyãwa, uma das muitas pertencentes à família Tupí-Guaraní, no qual verbos se alinham em sequência – sem a ocorrência de qualquer elemento interferindo entre eles ou qualquer marca de dependência – e continuam a agir como um único predicado. Quatro verbos são os mais produtivos na posição V_2 : *kwããw* 'saber, conhecer'; *patãr* 'querer, desejar'; *pãw* 'acabar, terminar'; e *kãto* 'ser bom, ser bonito'.

Este texto está estruturado da seguinte forma. A primeira seção traz características morfofonológicas e sintáticas da língua Apyãwa importantes para a análise proposta. Na segunda seção, é apresentado o *continuum* da integração gramatical em construções multioracionais e seus reflexos na morfossintaxe Apyãwa. A terceira seção apresenta a sequência verbal PESSOA- V_1 - V_2 presente em Apyãwa. Em seguida, para cada verbo deste estudo, demonstram-se as características da sequência verbal PESSOA- V_1 - V_2 presentes neles. A próxima seção traz nossa proposta de análise da estrutura, de forma que, para os verbos transitivos, ocorre a incorporação do objeto oracional relativo a V_1 por V_2 e, para os verbos intransitivos, há uma extensão da semântica de V_2 para V_1 por meio de um paralelo com os compostos nominais com núcleo em primeira posição, nos quais V_1 é o núcleo e V_2 , o modificador.

¹ Para mais informações a respeito do gerúndio, ver Rodrigues (2013).

CARACTERÍSTICAS MORFOFONOLÓGICAS E SINTÁTICAS DA LÍNGUA APYÁWA

Os Apyáwa, tradicionalmente conhecidos por Tapirapé, habitam duas terras indígenas localizadas a nordeste do estado do Mato Grosso: a Terra Indígena (TI) Urubu Branco e a TI Tapirapé-Karajá (Paula, 2012). Segundo Rodrigues (1964), a língua Apyáwa pertence ao subgrupo IV da família Tupí-Guaraní, do tronco Tupí.

A presente seção aborda aspectos morfofonológicos e gramaticais da língua Apyáwa. A seguir, são apresentadas algumas regras morfofonêmicas de junção dos morfemas que serão necessárias para a análise proposta neste artigo sobre o tema das sequências verbais (Praça, 2007, p. 73):

- a) Ocorrência de somente um acento nos compostos, formando, assim, uma só palavra fonológica;
- b) Queda do sufixo referenciante {-a} e relacional em composições;
- c) Nasalização da consoante oclusiva bilabial surda /p/ após vogal nasal.

Como outras línguas pertencentes à família Tupí-Guaraní, o Apyáwa possui quatro conjuntos de marcadores de pessoa, conforme a Tabela 1.

Tabela 1. Marcadores de pessoa do Apyáwa. Legendas: * = exceto na primeira pessoa do plural inclusiva; ** = caso haja correferência entre o possuidor do nome relativo na função de objeto e o sujeito da oração. Fonte: os dados foram retirados de Praça (2007), e a elaboração e consolidação da tabela são da autora do presente artigo.

	Série ativa (SA)	Série não ativa (NA)	Série correferencial (C)	Série de hierarquização (H)	
Forma	1SG	ã-	xe	we~wex-	
	1PL EXC	ara-	are	ara~arax-	
	1PL INC	xi-	xane	xere~xerex-	
	2SG	ere-	ne	e~ex-	1SG ou 1EXC → 2SG: ara-*
	2PL	pe-	pe	pexe~pexex-	1SG → 2PL: ãpa-*
	3SG/PL	a-	i- ø- t- h-	a~w-	
Função	Os índices desta série são prefixos não acentuados e marcam o argumento com semântica agentiva. Só ocorrem com verbos ativos (transitivos ou intransitivos) e em orações principais, ou seja, não estão presentes em uma subordinação. Outra exceção é que nunca ocorrem quando o paciente for de primeira e segunda pessoas em relação a uma terceira pessoa. Neste caso, observa-se a hierarquia de pessoa.	Os índices desta série são, na maioria dos casos ² , clíticos não acentuados, com exceção dos da terceira pessoa. Podem estar presentes tanto em orações principais quanto em subordinadas. Caracterizam argumentos pacientes e só ocorrem com verbos descritivos.	Esta série de prefixos não acentuados pode ser verificada em nomes**, posposições e verbos descritivos, nestes indicando a correferência entre o complemento e o sujeito da oração independente. É observada nas seguintes subordinações: a) Nas orações subordinadas de sujeito idêntico, em verbos intransitivos; b) Nas orações consecutivas, em verbos intransitivos; c) Nas orações subordinadas de sujeito distinto, quando houver uma correferência entre o sujeito da oração principal e o objeto da subordinada, em todas as pessoas.	Os índices desta série são prefixos não acentuados. Ela é exclusiva de verbos e refere-se ao objeto. É usada quando o paciente de segunda pessoa tem proeminência em relação ao agente de primeira pessoa.	

² Os clíticos da 'série não ativa' receberão acento, em geral, quando forem complemento da posposição *we* 'dativo'.



Na língua Apyãwa, para os verbos transitivos, devido ao verbo ter uma única vaga morfológica para a marcação de pessoa, marca-se sempre a pessoa cuja graduação seja a mais alta. Tal marcação é regida segundo um sistema de hierarquia entre as pessoas do discurso que favorece as pessoas intralocutivas. Por esse sistema, primeira e segunda pessoas são hierarquicamente superiores à terceira. Sendo as pessoas do discurso gramaticalmente idênticas, sempre será marcado o agente. Quando ocorre de uma primeira pessoa agir sobre uma segunda pessoa, são usados marcadores da 'série de hierarquização' (Praça, 2007, p. 104).

O período simples da língua Apyãwa apresenta-se com dois tipos de orações: orações com predicados não verbais e orações com predicados verbais. No grupo dos predicados não verbais, encontram-se os predicados existenciais, equativos, inclusivos e locativos. Os predicados verbais, por sua vez, abrangem verbos transitivos e intransitivos, e o marcador de pessoa sempre vem prefixado ao verbo, como pode ser observado no exemplo 2.

(Praça, 2007, p. 101, nossa análise)

- | | | | |
|-----|--------------------------------|---------------------|------------------|
| | A | | _p V |
| (2) | <i>ãpĩ</i> | <i>korinãka'i-ø</i> | <i>xe=ø-mook</i> |
| | mamãe | Korinãka'i-RFR | 1SG.NA=R-molhar |
| | 'Mamãe, Korinãka'i me molhou.' | | |

No exemplo 2, após o vocativo, apresenta-se o agente da ação verbal, *Korinãka'i*; e, conforme a hierarquia de pessoa, na única vaga morfológica do verbo, é codificada a primeira pessoa – hierarquicamente superior à terceira pessoa –, conforme o destaque.

A negação das orações é realizada por meio do morfema descontínuo {na=....-i} (*nã ~ n=-i ~ -j ~ -ø*), e o escopo do morfema é toda a oração (Praça, 2007, p. 211). No exemplo 3, destacamos o morfema descontínuo, e pode-se observar como se dá a negação em Apyãwa.

(Praça, 2007, p. 71, nossa análise)

- | | | | | |
|-----|--|--------------------------|--------------------|-------------|
| (3) | <i>akoma'e-ø³</i> | <i>i-ew-ama'e-ø</i> | <i>n=a-ãpa-j</i> | <i>ka-ø</i> |
| | homem-RFR | 3.NA-preguiça-N.PRED-RFR | não=3.SA-fazer-NEG | roça-RFR |
| | 'O homem que tem preguiça não faz roça.' | | | |

CONTINUUM DA INTEGRAÇÃO GRAMATICAL EM CONSTRUÇÕES MULTIORACIONAIS E SEUS REFLEXOS NA MORFOSSINTAXE APYÃWA

Como qualquer estrutura gramatical, orações multioracionais estão sujeitas a gramaticalizações, que são “. . . alterações de propriedades sintáticas, semânticas e discursivo-pragmáticas de uma unidade linguística que promovem alteração em seu estatuto categorial” (Gonçalves et al., 2007, p. 17). Nesse sentido, as sequências analisadas neste texto perpassaram por esse processo, já que V₂ da sequência apresenta características mais gramaticais que lexicais, como a ausência do marcador de pessoa diante de si.

³ Segundo Praça (2007, p. 39), o morfema {-a} em Apyãwa é muito produtivo, o que poderia ser explicado pela forte omnipredicatividade presente na língua. Dessa maneira, por nomes e verbos – que são as principais entradas lexicais – serem gerados no léxico como predicados, eles necessitariam da presença do referido morfema para servirem como argumento.

Como essas sequências verbais se originam de estruturas mais independentes gramaticalmente entre si, um instrumento útil na discussão dessas estruturas em processo de perda de independência estrutural é o *continuum* (Lehmann, 2002; Payne, 2006), apresentado na Figura 1.

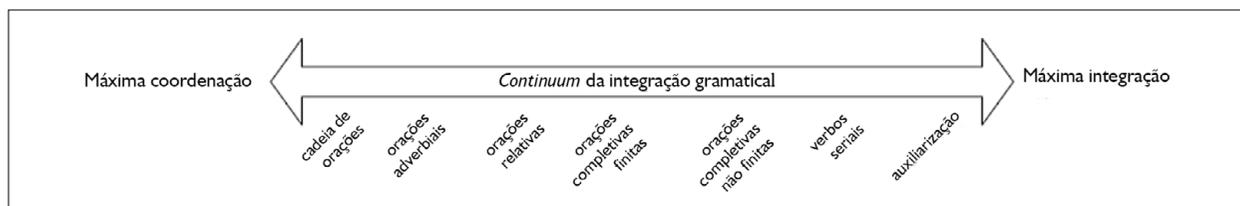


Figura 1. *Continuum* da integração gramatical.

Esse *continuum* identifica dois extremos: o da máxima coordenação, com duas ou mais orações completamente independentes entre si; e o da integração/subordinação, cujos elementos, um subordinando-se ao outro, associam-se em uma só oração.

Uma estratégia de 'coordenação' em Apyãwa é a coordenação assindética, na qual orações se justapõem sem qualquer conectivo, como pode ser visto no exemplo 4.

(Praça, 2007, p. 202, nossa análise)

- (4) *kwãxi-ø a-o'o ãpĩ-ø a-nopỹ-nopỹ*
 quati-RFR 3.SA-morder mamãe-RFR 3.SA-bater-REDUP
 'O quati mordeu a mamãe (e), ela bateu muito nele.'

Entende-se por subordinação aquelas situações em que existe, entre os termos constituintes da oração, uma relação de determinante e determinado (Câmara Jr., 2009, p. 281). O modo como a subordinação pode ser vista na língua Apyãwa será tratado mais à frente.

Ao se considerar a representação do *continuum* de integralidade oracional apresentada na Figura 1, percebe-se que várias delas estão presentes na língua Apyãwa.

'Cadeia de orações' é um mecanismo pelo qual "... várias orações relacionadas a eventos distintos, mas relacionados, são colocadas em sequência" (Dixon, 2010, p. 410, tradução nossa). Há uma oração principal e uma ou mais orações dependentes unidas entre si por morfologia específica (Payne, 2006, p. 300), entretanto sem qualquer marcador sintático evidente.

As 'orações adverbiais' apresentam marcas de dependência sintática e exercem uma função adverbial em relação à oração principal. Elas estão amplamente presentes na língua Apyãwa, e o que se observa é que, nelas, a hierarquia de pessoa não ocorre e os argumentos são codificados por índices da 'série não ativa' e da 'série correferencial'. As orações adverbiais se dividem em (Praça, 2007):

- a) Orações subordinadas de sujeito distinto (OSSD⁴);
- b) Orações subordinadas de sujeito idêntico (OSSI⁵);

⁴ Tradicionalmente, nas línguas Tupí, conhecidas como subjuntivo.

⁵ Tradicionalmente, nas línguas Tupí, conhecidas como gerúndio.

- c) Orações consecutivas;
- d) Orações subordinadas não ativas.

As OSSD são caracterizadas pela não correferência entre o sujeito da oração principal e o da subordinada. Restringem-se à ocorrência de verbos transitivos ou intransitivos ativos na subordinada. Podem expressar circunstâncias temporais, causais ou condicionais. A dependência sintática é marcada pelo morfema {-ãramõ} (-ãramõ ~ -ramõ ~ -amõ ~ -mõ). Caso a oração subordinada seja intransitiva, seu argumento S será codificado com o mesmo índice do argumento P da oração matriz, ou seja, com índices da 'série não ativa'. Sendo a oração subordinada transitiva, a correferência entre o argumento A ou S da oração matriz e o P da oração subordinada será feita por meio de índices da 'série correferencial' (Praça, 2007).

Os exemplos a seguir ilustram orações subordinadas de sujeito distinto.

(Praça, 2007, p. 202, nossa análise)

- (5) *a-yj* *mĩ* *a-ixãk-ãramõ*
 3.SA-correr HAB 3.C-ver-OSSD
 'Ele sempre corre quando você o olha.'

No exemplo 5, o argumento S da oração principal é a primeira pessoa e o argumento A da oração subordinada é a segunda pessoa, ou seja, os sujeitos não são coincidentes. Para se marcar a correlação entre o argumento S da matriz e o argumento P da subordinada, a língua Apyãwa adota o uso da 'série correferencial'.

Nas OSSI, há a correferencialidade do sujeito da oração subordinada com o da oração matriz. Nelas, o argumento único de verbos intransitivos – tanto ativos quanto descritivos – é codificado por índices da 'série correferencial'. O morfema que referencia as OSSI é o {-wo} (-wo ~ -ã ~ -ta) (Praça, 2007, p. 207). As OSSI podem expressar relações temporais, como um evento realizado simultaneamente ao evento da oração matriz, ou um evento realizado pelo mesmo sujeito, mas sem simultaneidade, indicando uma sequência eventiva, finalidade, causalidade ou explicação. A seguir, apresenta-se o exemplo 6, que ilustra uma OSSI.

(Praça, 2007, nossa análise)

- (6) *ã'ẽ=gã-ø* *rãka* 'a 'or *a-mãrãkã-wo*
 DEM=SG-RFR PAS.REC D.E 3.vir 3.C-cantar-OSSI
 'Aquele veio aqui para cantar.'

No exemplo 6, está realçado o prefixo da 'série correferencial' de terceira pessoa. Essa é a única marca que indica a coincidência entre os sujeitos da oração principal e da subordinada.

Nas orações consecutivas, a subordinação é marcada pelo morfema {-ire} (-ire ~ -re), o sujeito pode ser ou não correferencial ao da oração principal e os núcleos dessas orações são sempre verbos ativos. Tais orações transmitem a noção de 'depois de'. Quando o verbo da oração subordinada for monovalente, caso haja correferência entre o sujeito da oração subordinada e o da principal, faz-se necessário o uso de um índice da 'série correferencial' no verbo da oração subordinada, conforme pode ser visto no exemplo 7.



(Praça, 2007, p. 189, nossa análise)

- (7) **ã-xepyto'ak** **ekwe** **we-karõ-pãw-ire**
 1SG.NA-descansar F.IMI 1SG.C-comer-terminar-CONS
 'Descansarei depois de comer tudo.'

As orações subordinadas não ativas são marcadas pelo morfema {-ãramõ} (-ãramõ ~ -ramõ). O núcleo dessas orações é um verbo descritivo ou um nome, e o sujeito delas pode ou não ser correferente ao da oração principal. Caso haja a correferência entre o sujeito da oração principal e o da subordinada, esta receberá prefixos da 'série correferencial'. Não havendo correlação entre o sujeito da oração matriz e o da oração subordinada não ativa, serão utilizados marcadores da 'série não ativa'.

(Praça, 2007, p. 198, nossa análise)

- (8) **wex-ãy-ramõ** **ã-nopỹ** **i-re-ka-wo**
 1sg.C-estar.com.raiva-S.P.N.AT 1sg.SA-bater 3.NA-CC-estar-OSSI
 'Quando eu estava com raiva, eu bati nele (no cachorro).'

(Praça, 2007, nossa análise)

- (9) **i-yãr-aramõ** **karãe** **ara-a** **mãir-a** **ø-tãj-pe**
 3.NA-canoa-S.P.N.AT PAS.REM 1EXC.SA-ir não.índio-RFR R-aldeia-LOC
 'Quando ele tinha canoa, nós fomos à cidade.'

No exemplo 8, há correspondência entre o sujeito da oração principal e o da subordinada – a primeira pessoa. Portanto, a identidade entre os sujeitos de ambas as orações justifica o uso da 'série correferencial'.

Já no exemplo 9, os sujeitos não coincidem. O sujeito da oração principal é a primeira pessoa exclusiva e o da subordinada é a terceira pessoa. Nesse caso, a não correferência é marcada por índices da 'série não ativa'.

'Orações relativas' são modificadores com estrutura, geralmente, semelhante à de uma oração que sintaticamente insere-se em um sintagma nominal. Em termos funcionais, pertencem à coerência referencial, provendo indicativos catafóricos e anafóricos dos referentes dos sintagmas nominais (Givón, 2001). Tais orações operam como modificadores sintáticos do argumento. Se fornecem mais informações sobre o argumento, são chamadas de orações relativas não restritivas. Se focalizam ou restringem o argumento, são denominadas orações relativas restritivas (Dixon, 2010, p. 314).

O exemplo a seguir ilustra uma oração relativa restritiva da língua Apyãwa.

(Praça, 2007, p. 17, nossa análise)

- (10) $\begin{matrix} \text{A} & \text{V} & & \text{P} \\ & \text{A} & \text{V} & [\text{S} & & \text{V}] \\ & \text{A} & \text{V} & & & \end{matrix}$
a-ixãk **[akoma'e-ø** **a-yj-ama'e-ø]**
 3.SA-ver homem-RFR 3.SA-correr-N.PRED-RFR
 'Ele viu o homem que correu.'



No exemplo 10, observa-se uma oração principal cujo o argumento A é a terceira pessoa e o argumento P é oracional, uma oração relativa que atua como um modificador adjetival para o sintagma *akoma'e* 'homem'. Isso é marcado pela presença do sufixo {-ama'e} (-ama'e ~ -ma'e), cuja função é nominalizar o predicado, e do referenciante – neste caso, um morfema zero – que torna o predicado um argumento.

'Oração completiva' é aquela que exerce a função de um argumento de outra oração, a qual é denominada matriz (Payne, 2006, p. 291). Na língua Apyãwa, também está presente esse tipo de oração, como demonstra o exemplo a seguir.

(Praça, 2007, p. 83, nossa análise)

	A	V _A	P
(11)	<i>epe=ga-∅</i>	<i>a-kwããw</i>	<i>[xe=r-exãk-a]</i>
	D.E=SG-RFR	3.SA-saber	1SG.NA=R-ver-RFR
	'Aquele sabe que você me viu.'		

No exemplo 11, a oração 'você me viu' exerce a função de objeto do verbo *kwããw* 'saber, conhecer'.

Considerando-se o *continuum* da integração gramatical das construções multioracionais, a partir deste ponto aparecem as sequências verbais, tema de que trata este artigo.

O tópico 'verbos serializados' já foi abordado por um número significativo de autores na literatura teórica de cunho funcionalista – tais como Aikhenvald (2006), Haspelmath (2016), Payne (2006, pp. 288-291), Anderson (2006), Givón (1991), Hengeveld (2000, p. 1106). Em geral, o que se pode perceber é a não existência de um consenso nessa literatura a respeito da definição do que seriam verbos seriais. Todavia, as diversas concepções possuem pontos em comum, tais como: as construções serem mono-oracionais; os verbos, além de agirem como um único predicado, terem ocorrência individual na língua; os verbos envolvidos na estrutura não poderem ser um argumento do outro.

Entre as diferentes abordagens, duas serão tratadas com destaque neste texto: a de Aikhenvald (2006), mais ampla, e a de Haspelmath (2016), mais restritiva.

Aikhenvald (2006) define as construções verbais seriais (CVS) como sendo uma sequência de verbos que agem conjuntamente como um único predicado, descrevendo um único evento, e compartilham o mesmo valor de tempo, modo e aspecto, não havendo qualquer marcador de dependência sintática entre os membros da sequência. Os verbos das CVS devem sempre compartilhar um argumento, que, predominantemente, é o sujeito. Em geral, tais construções se apresentam com dois verbos, mas é possível achar línguas em que há sequências com mais de dois verbos, como pode ser observado no exemplo 12, da língua Dãw, do noroeste da Amazônia brasileira.

(Aikhenvald, 2006, p. 2, tradução nossa)

(12)	<i>yoːh</i>	<i>bə:-hãm-yɔw</i>
	remédio	derramar-ir-acontecer.imediatamente
	'O remédio derramou de imediato.'	

Aikhenvald (2006) propõe diferentes configurações para as CVS, classificando-as em relação aos parâmetros de 'composição' e 'contiguidade'. No que concerne ao parâmetro composição, as CVS podem ser 'assimétricas' ou 'simétricas'.



Nas construções assimétricas, existe um membro principal, para cuja classe gramatical ou semântica não há restrições, e um membro secundário, um verbo de uma classe gramatical ou semântica mais restrita, como um verbo postural ou de movimento. Em geral, observa-se uma ordem fixa para os membros da sequência, que é propensa à lexicalização.

Em relação às construções simétricas, os membros da sequência detêm o mesmo *status*, isto é, podem ser escolhidos a partir de qualquer classe, sem qualquer restrição semântica ou gramatical. As CVS simétricas, diferentemente das CVS assimétricas, tendem a se tornar itens gramaticais.

Quanto ao parâmetro continuidade, Aikhenvald (2006) divide as CVS em 'contíguas' e 'não contíguas', sendo as primeiras aquelas em que os verbos têm que estar em sequência, próximos uns dos outros, não havendo nada intervindo entre os constituintes. As CVS não contíguas, por sua vez, são aquelas em que há a possibilidade de existência da intervenção de um outro constituinte entre os verbos.

Nas CVS propostas por Aikhenvald (2006, pp. 3-4), as categorias gramaticais – tais como negação, tempo, modo, aspecto, valência, pessoa do sujeito ou do objeto – podem ser marcadas somente uma vez na construção ou podem ser marcadas em todos os componentes, o que é chamado de marcação concordante.

Por outro lado, Haspelmath (2016, p. 292) apresenta as CVS como sendo construções mono-oracionais compostas por múltiplos verbos independentes, inexistindo qualquer elemento ligando-os ou qualquer relação predicado-argumento entre os verbos.

A averiguação da mono-oracionalidade da construção é feita por meio da negação. Geralmente, há somente uma maneira de se fazer a negação da CVS e, comumente, o escopo desta é toda a construção (Haspelmath, 2016, p. 299).

Além de todos os verbos da sequência compartilharem o mesmo tempo, modo, modalidade e evidencialidade e, ao menos, um argumento, Haspelmath (2016) acrescenta a restrição de considerar como CVS somente expressões de eventos dinâmicos, ou seja, verbos que apresentam um elemento inerente de mudança (Velupillai, 2012, p. 208).

'Auxiliares' situam-se no último estágio do *continuum* da integração gramatical e podem ser considerados um elemento com algum grau de apagamento semântico que, combinado a um verbo lexical, forma uma construção mono-oracional (Anderson, 2006, pp. 4-5). Assim, a construção com verbo auxiliar é constituída minimamente por um verbo lexical, que atribui conteúdo lexical à construção, e um verbo auxiliar, cuja função é cooperar com algum conteúdo gramatical ou funcional.

Aikhenvald (2011) e Haspelmath e Sims (2010) também oferecem definições de verbos auxiliares. Aikhenvald (2011, p. 14, tradução nossa) afirma que:

Um auxiliar é normalmente definido como uma subclasse fechada de verbos que (a) fazem parte de um predicado complexo em combinação com verbos de uma grande classe aberta; (b) tomam as especificações de pessoa, número, gênero, aspecto, tempo, modo e/ou modalidade; e (c) podem conferir um significado modal ou aspectual a toda a construção⁶.

Por sua vez, Haspelmath e Sims (2010, p. 321, tradução nossa) tratam o verbo auxiliar como o “. . . verbo que coocorre com um verbo principal em um sintagma para indicar valores de características verbais, como tempo ou modo”⁷.

⁶ No original: “An auxiliary is usually defined as a closed subclass of verbs which (a) form part of one complex predicate in combination with a verb from a large open class; (b) take the person, number, gender, aspect, tense, mood and/or modality specifications; and (c) may impart a modal, or an aspectual meaning to the whole construction”.

⁷ No original: “Auxiliary: a verb that co-occurs with a main verb in a phrase to indicate values of verbal features such as tense or mood”.

SEQUÊNCIAS VERBAIS EM APYÃWA

Neste artigo, analisamos fenômeno presente em Apyãwa – e em outras línguas da família Tupí-Guaraní –, a ocorrência de certas sequências verbais que não estão em relação de coordenação e nem de subordinação clássica. Tal estrutura é representada pelo esquema PESSOA-V₁-V₂, sendo:

PESSOA > marcador de pessoa;

V₁ > um verbo lexical;

V₂ > seletor grupo de verbos que geralmente manifestam uma semântica de aspecto ou modalidade.

O fenômeno pode ser observado mais produtivamente nos seguintes verbos⁸: *kwããw* ‘saber, conhecer’ (exemplo 13), que exprime potencialidade e habilidade; *patār* ‘querer, desejar’ (exemplo 14), que exprime modalidade desiderativa; *pãw* ‘acabar, terminar’, que apresenta aspecto terminativo (exemplo 15); e *kãto* ‘ser bonito, ser bom’ (exemplo 16), o qual exprime que a ação foi realizada com um alto grau de eficiência.

(Praça, 2007, p. 17, nossa análise)

- (13) *akoma'e-ø i-pa-e'y-m-ama'e-ø n=a-'yytã-kwããw-i*
 homem-RFR 3.NA-mão-NEG-N.PRED-RFR não=3.SA-nadar-saber-NEG
 ‘O homem que não tem mão não sabe nadar.’

(Praça, 2007, p. 22, nossa análise)

- (14) *ie-ø ã-ino-patār i-xe'eg-ãw-a*
 1SG-RFR 1SG.SA-ouvir-querer 3.NA-falar-N.PROC-RFR
 ‘Eu quero ouvir a fala dela.’

(Praça, 2007, p. 114, nossa análise)

- (15) *akoma'e-kwer-a a-mãrãkã-pãw*
 homem-GRUP-RFR 3.SA-cantar-terminar
 ‘Os homens terminaram de cantar.’

(Praça, 2007, p. 120, nossa análise)

- (16) *eiri-ø a-ke-kãto*
 Eiri-RFR 3.SA-dormir-ser.bom
 ‘Eiri dorme bem.’

Essas construções fogem do padrão das orações subordinadas de sujeito idêntico, uma vez que o índice de pessoa não aparece diante dos dois verbos da sequência, apenas anexado ao primeiro. Também não há marcadores de subordinação, e todos os verbos existem independentemente na língua – ou seja, cada verbo também pode ocorrer como o único verbo em uma oração.

Como resultado desse impasse, buscamos uma análise alternativa para essas construções.

⁸ As glosas oferecidas para esses quatro verbos são os significados de quando eles são usados independentemente.

O primeiro passo é investigar o *status* de V_2 quanto ao *continuum* de integração gramatical apresentado na Figura 1, se se trata de um verbo serial ou de auxiliar. Para isso, selecionamos quatro parâmetros de análise:

- a) Uso lexical independente, pois os verbos, além de participarem da sequência verbal, também são verbos plenos na língua, que é uma das características dos verbos seriais;
- b) O escopo da negação, pois, caso a negação recaia sobre a construção inteira e não sobre cada verbo individualmente, pode-se afirmar que se trata de uma construção mono-oracional, o que caracteriza tanto verbos seriais quanto auxiliares;
- c) Um verbo não ser argumento de outro, o que indica se tratar, também, de uma construção mono-oracional;
- d) Regras morfofonêmicas de junturas de morfemas no interior das palavras, o que igualmente tipifica construções mono-oracionais.

Em seguida, ofereceremos uma outra proposta de análise para a estrutura $\text{PESSOA-V}_1\text{-V}_2$: incorporação do objeto oracional para os verbos transitivos (*kwããw* 'saber, conhecer' e *patãr* 'querer, desejar') e, para os intransitivos (*pãw* 'acabar, terminar' e *kãto* 'ser bonito, ser bom'), a hipótese de que, paralelamente ao que acontece com compostos nominais com núcleo em primeira posição, V_2 assume a função de modificador de V_1 .

VERBO *KWÃÃW* 'SABER, CONHECER'

O verbo *kwããw* significa 'saber, conhecer' e é um verbo transitivo, ou seja, seleciona dois argumentos. Seu uso lexical independente, que é um dos parâmetros de análise escolhidos, é muito produtivo. O exemplo 17 ilustra o uso desse verbo.

(Almeida et al., 1983, p. 58, nossa análise)

- (17) *tapirapé-ramõ ie ã-kwãaw pe-xe'eg-a*
 tapirapé-S.P.N.AT 1SG 1SG.SA-saber 2PL-falar-RFR
 'Se eu fosse Tapirapé, eu sabia a língua de vocês.'
 (Literalmente: Se eu fosse Tapirapé, eu sabia o falar de vocês.)

O exemplo 17 apresenta duas orações, que compõem um período composto. A primeira é uma oração subordinada não ativa de semântica condicional. A segunda é a oração matriz, na qual se pode observar o verbo *kwããw* 'saber, conhecer' com seus dois argumentos: o sujeito, a primeira pessoa do singular; e o objeto, *pexe'ega* 'a língua de vocês', em destaque.

O verbo *kwããw* 'saber, conhecer' também pode ser usado na sequência verbal $\text{PESSOA-V}_1\text{-V}_2$. Nesse caso, transmite uma semântica modal de habilidade/potencialidade, como pode ser observado nos exemplos a seguir.

(Praça, 2007, p. 119, nossa análise)

- (18) *makãto-ø a-ãpa-kwãaw tamãkorã-ø*
 Makãto-RFR 3.SA-fazer-saber tamãkorã-RFR
 'Makãto sabe fazer tamãkorã.'



(Praça, 2007, p. 119, nossa análise)

- (19)
- | | | | | | |
|-----------------|----------------------|----------------|----------------|--|--|
| S | | _s V | | | |
| <i>konomĩ-ø</i> | <i>a-'yytã-kwããw</i> | <i>w-ow-a</i> | <i>ø-xãwie</i> | | |
| menino-RFR | 3.SA-nadar-saber | 3.C-pai-RFR | R-POS | | |
- 'O menino sabe nadar igual ao pai dele.'

Comparando-se o exemplo 18 com o 19, é possível perceber que, no caso das seqüências verbais, quem comanda a valência da estrutura verbal é V_1 . Assim, no exemplo 18, quando *kwããw* 'saber, conhecer' combina-se com o verbo *ãpa* 'fazer', que requer dois argumentos, há a presença do argumento A e do argumento P do verbo. No exemplo 19, por sua vez, V_1 é o verbo 'yytã 'nadar', intransitivo. Como consequência, só há um argumento, *konomĩ* 'menino', sendo *wowa xãwie* 'igual ao pai dele' um dativo.

A seqüência verbal PESSOA- V_1 - V_2 com *kwããw* 'saber, conhecer' é mono-oracional. A mono-oracionalidade dessa construção pode ser identificada por meio do parâmetro 'escopo da negação'. A hipótese por trás do teste de negação é que, caso haja somente uma maneira de se fazer a negação, e o escopo desta seja a construção inteira, está-se diante de uma construção mono-oracional. A seguir, apresentamos exemplos que dão suporte a essa hipótese.

(Praça, 2007, p. 119, nossa análise)

- (20)
- | | | | | | |
|-----------------|----------------------|----------------|----------------|--|--|
| | | _s V | | | |
| <i>konomĩ-ø</i> | <i>a-'yytã-kwããw</i> | <i>w-ow-a</i> | <i>ø-xãwie</i> | | |
| menino-RFR | 3.SA-nadar-saber | 3.C-pai-RFR | R-POS | | |
- 'O menino sabe nadar igual ao pai dele.'

(Praça, 2007, p. 17, nossa análise)

- (21)
- | | | | | | |
|------------------|--------------------------|--------------------------|--|--|--|
| | | | | | |
| <i>akoma'e-ø</i> | <i>i-pa-e'ym-ama'e-ø</i> | <i>n=a-'yytã-kwããw-i</i> | | | |
| homem-RFR | 3.NA-mão-NEG-N.PRED-RFR | não=3.SA-nadar-saber-NEG | | | |
- 'O homem que não tem mão não sabe nadar.'

Os exemplos 20 e 21 mostram que a seqüência verbal recebe um único morfema de negação, recaindo a negação sobre o todo da construção, e não sobre cada verbo individualmente. Esse fato sugere fortemente que essa seqüência verbal é uma construção mono-oracional, o que caracteriza tanto verbos seriais quanto auxiliares.

Outra característica de verbos seriais e de auxiliares que aparece na seqüência PESSOA- V_1 - V_2 é o parâmetro 'um verbo não poder ser argumento do outro', como pode ser observado nos exemplos a seguir.

(Almeida et al., 1983, p. 58, nossa análise)

- (22)
- | | | | | |
|----------------------|-----------|----------------|----------------------------------|--|
| | A | AV | P | |
| <i>tapirapé-ramõ</i> | <i>ie</i> | <i>ã-kwãaw</i> | <i>[pe-xe'eg-a]_{SN}</i> | |
| tapirapé-S.P.N.AT | 1SG | 1SG.SA-saber | 2PL-falar-RFR | |
- 'Se eu fosse Tapirapé, eu sabia a língua de vocês.'
(Literalmente: Se eu fosse Tapirapé, eu sabia o falar de vocês.)



(Praça, 2007, p. 119, nossa análise)

	A	AV_1V_2	P
(23)	<i>makãto-ø</i>	<i>a-ãpa-kwããw</i>	<i>[tamãkorã-ø]_{SN}</i>
	Makãto-RFR	3.SA-fazer-saber	tamãkorã-RFR
	'Makãto sabe fazer tamãkorã.'		

Nos exemplos 22 e 23, o objeto dos verbos é identificado entre colchetes. O exemplo 22 apresenta o verbo *kwããw* 'saber, conhecer' em seu uso lexical independente, o exemplo 23 retrata o uso do verbo *kwããw* 'saber, conhecer' na sequência $PESSOA-V_1-V_2$.

No exemplo 22, o sintagma nominal entre colchetes é o objeto do verbo. Uma oração completiva de estrutura $PESSOA-VERBO-RFR$ está na função de argumento P do verbo. A presença do morfema referenciante **{-a}** dá aspectos nominais ao verbo e assinala a função argumentativa do nome. Como resultado, em seu uso pleno, o verbo *kwããw* 'saber, conhecer' estabelece uma relação de predicado-argumento com o verbo *xe'eg* 'falar', já que este é parte do argumento do primeiro (Haspelmath, 2016, p. 305).

Ao contrário do que acontece no exemplo 22, no exemplo 23 não existe uma relação de predicado-argumento entre os dois verbos dessa construção. O objeto direto é *tamãkorã*, e não *ãpa* 'fazer'. Propriedades de argumento identificadas no argumento P do exemplo 22 são observadas em *tamãkorã* – mas não em *ãpa* 'fazer' – por exemplo, a sufixação pelo morfema referenciante **{-a}** e a ausência do marcador da terceira pessoa da 'série ativa' **{a-}** prefixando o verbo *kwããw* 'saber'. Esse fato, já esperado, constitui sólida evidência de que, nas sequências $PESSOA-V_1-V_2$, V_1 não é argumento de V_2 .

Em relação a regras morfofonêmicas, no *corpus* utilizado para este trabalho, não havia dados para tal.

Em termos semânticos, o uso de *kwããw* 'saber, conhecer' nas construções $PESSOA-V_1-V_2$ expressa modalidade eventiva dinâmica habilitativa. A propriedade eventiva é observada pelo verbo estar relacionado a uma ação potencial, ou seja, apesar de o evento não ter sido realizado ainda, ele é possível ou provável. As propriedades dinâmicas desse verbo são observadas pelos fatores internos, que são os que iniciam ou condicionam a ação. Por fim, o verbo *kwããw* 'saber, conhecer' tem semântica habilitativa, pois denota-se a capacidade por parte do falante de realizar a ação (Velupillai, 2012, pp. 220-223).

O VERBO *PATĀR* 'QUERER, DESEJAR'

O verbo *patār* 'querer, desejar' também é um verbo transitivo. Pode ter 'uso lexical independente' e ser empregado, também, na sequência verbal $PESSOA-V_1-V_2$, sendo que, nesta, adquire semântica volitiva. A seguir, apresentamos exemplos com o verbo *patār* 'querer, desejar' em seu uso lexical pleno.

(Praça, 2007, p. 118, nossa análise)

		aV	P
(24)	<i>e-mor</i>	<i>i-xope a-patār</i>	<i>[marãxi-ø]_{SN}</i>
	2SG.IMP-dar	3.NA-POS 3.SA-querer	melancia-RFR
	'Dê a ele. Ele quer melancia.'		



(Praça, 2007, p. 206, nossa análise)

- (25)
- | | | | |
|-----------------|----------------|----------------|-------------------------------|
| A | V _A | P | V _P V ₂ |
| <i>ã'ẽ=gã-ø</i> | <i>a-xokã</i> | <i>xãwãr-a</i> | <i>i-o'o-patãr-[ãramõ]</i> |
| DEM=SG-RFR | 3.SA-matar | cachorro-RFR | 3.NA-morder-querer-OSSD |
- 'Aquele matou o cachorro porque ele quis mordê-lo.'

O exemplo 24 traz o uso pleno do verbo *patãr* 'querer, desejar', que é um verbo de dois argumentos. Entre colchetes está o objeto do verbo, *marãxi* 'melancia'. No exemplo 25, os colchetes identificam o sufixo OSSD, que indica que o sujeito da oração subordinada não é o mesmo que o da oração principal. O sujeito da oração principal é a terceira pessoa, e o sujeito da subordinada é *xãwãra* 'cachorro', que é o objeto da oração principal.

Assim como o verbo *kwããw* 'saber, conhecer', o verbo *patãr* 'querer, desejar', na sequência verbal PESSOA-V₁-V₂, forma com V₁, pelo parâmetro 'escopo da negação', uma única oração, pois não existe a possibilidade de ambos os verbos receberem o marcador de negação independentemente. Nos exemplos a seguir, o morfema descontínuo de negação está em negrito e a sequência verbal PESSOA-V₁-V₂ sublinhada.

(Praça, 2007, p. 196, nossa análise)

- (26)
- | | |
|------------------------------|----------------------|
| <i>xe=ø-kaneõ-ete</i> | <i>ã-ke-patãr</i> |
| 1SG.NA=R-estar.cansado-INTNS | 1SG.SA-dormir-querer |
- 'Estou muito cansado. Quero dormir.'

(Praça, 2007, p. 118, nossa análise)

- (27)
- | |
|------------------------------|
| <i>n=ã-ke-patãr-i</i> |
| não=1SG.SA-dormir-querer-NEG |
- 'Não quero dormir.'

Outro feito que corrobora a afirmação de a sequência verbal formar uma só oração é o fato de ela estar sob ação do parâmetro 'regras morfofonêmicas de junturas de morfemas (regra c)', como pode ser observado no exemplo 28.

(Praça, 2007, p. 41, nossa análise)

- (28)
- | | | |
|-------------|--------------------|----------------------|
| <i>ie-ø</i> | <i>ã-ixã-matãr</i> | <i>ne=ø-porããj-a</i> |
| 1SG-RFR | 1SG.SA-ver-querer | 2SG.NA=R-dançar-RFR |
- 'Eu quero ver sua dança.'

No exemplo 28, a consoante oclusiva bilabial surda /p/, após a queda da consoante /k/ do verbo *ixãk* 'ver', assimilou a nasalidade da vogal nasal.

Em resumo, na distribuição de *patãr* 'querer, desejar' como verbo pleno, a ausência de marcação negacional independente para V₁ e V₂ quando *patãr* preenche V₂ e a aplicação de regra morfofonológica que nasaliza a consoante inicial desse verbo permitem sugerir que, na construção PESSOA-V₁-V₂, *patãr* e V₁ formam uma construção mono-oracional.



Semanticamente, o verbo *patãr* em seu uso na construção PESSOA-V₁-V₂ tem modalidade eventiva, pois expressa uma ação potencial nessa construção. Soma-se a isso o fato de fatores internos iniciarem ou condicionarem a ação, adicionando à modalidade eventiva a característica de ser dinâmica. Por fim, refere-se ao desejo do falante de realizar a ação, o que enquadra a construção na modalidade eventiva dinâmica volitiva (Velupillai, 2012, pp. 220-223).

VERBO *PĀW* 'ACABAR, TERMINAR'

O verbo *pāw* 'acabar, terminar' é um verbo intransitivo ativo. Portanto, recebe marcadores da 'série ativa'. Além do seu 'uso lexical independente' (exemplo 29), também aparece com a semântica aspectual completiva quando usado na sequência verbal PESSOA-V₁-V₂ (exemplos 30 e 31).

(Praça, 2007, p. 70, nossa análise)

- (29) *ãxe'i-wār-a* *a-pāw*
ontem-N.CIR-RFR 3.SA-acabar
'O que é de ontem acabou.'

(Praça, 2007, p. 114, nossa análise)

- (30) *ie-ø* *ã-xãok-pāw-exĩ*
1SG-RFR 1SG.SA-banhar-terminar-IMI
'Estou prestes a terminar de banhar.'

(Almeida et al., 1983, p. 42, nossa análise)

- (31) *n=ãxao-pāw-i*
não=banhar-terminar-NEG
'Não terminei de banhar.'

O parâmetro 'escopo da negação' (cf. exemplos 30 e 31) nos permite concluir que o verbo *pāw* 'acabar, terminar' forma com V₁ uma única oração. Observe no exemplo 31 que a sequência verbal está dentro do morfema descontínuo {*na=....-i*}. Quando a sequência PESSOA-V₁-V₂ é negada e V₂ é preenchido com *pāw* 'acabar, terminar', não existe a possibilidade de ambos os verbos receberem o marcador de negação independentemente, o que nos permite concluir que se trata de uma construção mono-oracional.

Também é possível dizer que, em sequências verbais PESSOA-V₁-V₂ formadas com *pāw* 'acabar, terminar', está presente o parâmetro de 'um verbo não ser argumento de outro'. Observe os próximos exemplos.

(Praça, 2007, p. 114, nossa análise)

- | | | | | |
|------|-------------------------------|--------------|----------------|--|
| | S | | sV | |
| (32) | <i>tātã-ø</i> | <i>a-pāw</i> | <i>xe=ø-wi</i> | |
| | banana-RFR | 3.SA-acabar | 1SG.NA=R-POS | |
| | 'As bananas acabaram de mim.' | | | |



(Praça, 2007, p. 110, nossa análise)

- | | | | | | |
|------|--------------------------------|--|---------------|----------------|----------------------|
| | AV ₁ V ₂ | | P | | |
| (33) | <i>ã-ãpa-pãw-akãr</i> | | <i>tope-ø</i> | <i>ne=ø-we</i> | <i>ipa'yw-a ø-we</i> |
| | 1SG.SA-fazer-terminar-MASD | | tope-RFR | 2SG.NA=R-POS | Ipa'ywa-RFR R-POS |
- 'Eu terminei de fazer o tope para você por meio da Ipa'ywa.'

O exemplo 32 traz o uso pleno do verbo intransitivo *pãw* 'acabar, terminar', que possui como argumento único (S) o sintagma *tãtã* 'banana'. No exemplo 33, a valência da oração é a mesma que a valência de V₁, *pãw* 'fazer', verbo de dois argumentos. O argumento A é a primeira pessoa do singular e o argumento P é *tope* seguido do referenciante, um morfema zero, que indica que o elemento é um argumento. Portanto, nessa sequência, um verbo não é argumento do outro.

Outra evidência de que *pãw* 'acabar, terminar' como V₂ em sequências PESSOA-V₁-V₂ forma uma unidade com V₁ é o parâmetro 'regras morfofonêmicas de junturas de morfemas'. Pode ser vista a aplicação da regra c, nasalização da consoante oclusiva bilabial surda /p/ após vogal nasal em fronteira de morfema, no exemplo 34.

(Praça, 2007, p. 167, nossa análise)

- | | | | | | |
|------|----------------------|-------------|-------------|-------------|-----------|
| (34) | <i>w-owy-ramõ</i> | <i>xowe</i> | <i>rõ'õ</i> | <i>ãkaj</i> | <i>mĩ</i> |
| | 3.NA-sangue-S.P.N.AT | FOC | N.ASS | C.I.COM | HAB |
-
- | | | | |
|--------------|--------------------------|--------------------|-------------------|
| <i>xãy-ø</i> | <i>i-piry-mãw</i> | <i>'op-a</i> | <i>ypyton-imo</i> |
| lua-RFR | 3.NA-ser.vermelho-acabar | estar.deitado-OSSI | noite-LOC |
- 'Quando tem sangue dela, a lua fica completamente vermelha na noite.'

A forma *piryg* 'vermelho' termina em uma consoante nasal velar, representada pelo grafema <g>. Quando usada como V₁ na sequência PESSOA-V₁-V₂, a consoante nasal é elidida, mas nasaliza a consoante oclusiva do morfema subsequente.

Semanticamente, *pãw* 'acabar, terminar' como V₂ na sequência PESSOA-V₁-V₂ expressa aspecto perfectivo completivo. Aspecto é um dispositivo com o propósito de expressar gramaticalmente diferentes perspectivas da constituição temporal interna de um evento em relação aos pontos de início e fim da ação. Quando o ponto de vista recai sobre uma visão externa ao curso do evento, enxergando este como um todo delimitado, tem-se um aspecto perfectivo (Comrie, 1976, p. 3; Velupillai, 2012, pp. 208-210).

VERBO *KĀTO* 'SER BONITO, SER BOM'

O último verbo tratado neste artigo é *kãto* 'ser bonito, ser bom'. Trata-se de um verbo intransitivo descritivo; portanto, flexiona-se com marcadores da 'série não ativa'. Também aparece como V₂ na sequência verbal PESSOA-V₁-V₂. Nesse caso, pode significar 'realmente' ou indicar que algo foi realizado com alto grau de eficiência. O exemplo 35 traz o verbo *kãto* 'ser bonito, ser bom' em seu 'uso lexical independente'.



(Praça, 2007, p. 12, nossa análise)

- (35) *ne=ø-hyj-a i-kãto*
 2SG.NA=R-correr-RFR 3.NA-ser.bom
 'Sua corrida foi boa.'

Além do parâmetro de 'uso lexical independente' na língua, outros diagnósticos nos permitem analisar orações com *kãto* 'ser bonito, ser bom' em posição V_2 , no esquema PESSOA- V_1 - V_2 , como mono-oracionais, tal como o parâmetro 'um verbo não ser argumento de outro' – V_2 não é argumento de V_1 , o que sugere a inexistência de relação de predicado-argumento nessa estrutura.

(Praça, 2007, p. 120, nossa análise)

- (36) S sV_1V_2
eiri-ø a-ke-kãto
 Eiri-RFR 3.SA-dormir-ser.bom
 'Eiri dorme bem.'

(Praça, 2007, p. 36, nossa análise)

- (37) A AV_1V_2 P
xe=r=amõj-a a-ãpa-kãto 'ywyràpãr-a
 1SG.NA=R-avô-RFR 3.SA-fazer-ser.bom arco-RFR
 'Meu avô faz arco bem.'

(Praça, 2007, p. 119, nossa análise)

- (38) S $sV_1V_2V_3$
ie-ø ã-xemimõj-kwãã-gãto
 1SG-RFR 1SG.SA-cozinhar-saber-ser.bom
 'Eu sei cozinhar bem.'

O exemplo 36 apresenta o uso do verbo *kãto* 'ser bonito, ser bom' numa sequência em que V_1 é um verbo intransitivo. Compare-o com o exemplo 37, em que V_1 é um verbo transitivo. O argumento P da sequência verbal PESSOA- V_1 - V_2 é *'ywyràpãr-a* 'arco' e há a presença do sufixo referenciante {-a}, que indica que o elemento é um argumento. Nesse caso, a sequência inteira passa a ter dois argumentos, A e P, o que demonstra que um verbo não é argumento do outro.

O exemplo 38 traz uma sequência com três verbos em que V_1 é que carrega o significado lexical. Em V_3 , a oclusiva velar /k/ nasaliza-se na nasal velar após a aproximante lábio-velar /w/, o que tipifica a construção como mono-oracional.

Em termos semânticos, o uso de *kãto* 'ser bonito, ser bom' como V_2 é apreciativo, refletindo um juízo de valor do falante em relação ao evento descrito pela proposição, e não um valor de verdade sobre a informação comunicada.

NEM VERBOS SERIAIS, NEM VERBOS AUXILIARES

Pelo que foi exposto nas seções anteriores, a hipótese de que a sequência PESSOA- V_1 - V_2 seja verbo serial não prospera. Apesar da presença de características de construções verbais seriais, tais como os verbos que ocupam a posição V_2 também serem verbos plenos na língua, e as construções serem mono-oracionais; outras particularidades distanciam a sequência



PESSOA-V₁-V₂ dos verbos seriais, como as restrições impostas por Haspelmath (2016) – como a de que CVS somente expressam eventos dinâmicos – e por Givón (1991), que exclui dos verbos seriais estruturas de verbos de modalidade com complementos. Além disso, constata-se, em certas línguas Tupí-Guaraní – como no Guajá, descrito por Magalhães (2021) e no Guaraní paraguaio, relatado por Estigarribia (2020) –, a gramaticalização do verbo *patâr* ‘querer, desejar’ em marca de futuro, o que evidencia a tendência de apagamento semântico do morfema para algo mais gramatical.

Uma segunda hipótese seria V₂ ser um auxiliar. Há características que poderiam inserir a construção nessa classificação, como o caminho tipologicamente atestado da gramaticalização do verbo *kwããw* ‘saber, conhecer’ em marca de habilidade e do verbo *pãw* ‘acabar, terminar’ em marca de aspecto completivo, como descrito em Heine e Kuteva (2004); a mono-oracionalidade dessas construções; e o fato de, semanticamente, todos os verbos apresentarem semântica de tempo-aspecto-modalidade (TAM), com exceção de *kãto* – que carrega uma semântica apreciativa e reflete o julgamento valorativo do falante a respeito do evento descrito na proposição.

Contudo, o fato de os marcadores de pessoa não ocorrerem como prefixo de V₂ – o suposto auxiliar –, o que seria o mais comum nesse caso, também afasta a sequência PESSOA-V₁-V₂ dos auxiliares. Pelo contrário, os marcadores de pessoa permanecem na primeira posição, como se V₁ e V₂ agissem como um bloco de palavras.

PROPOSTA DE ANÁLISE

Sugerimos que, no caso dos verbos transitivos *kwããw* ‘saber, conhecer’ e *patâr* ‘querer, desejar’, sucede a incorporação do objeto oracional; por sua vez, com os verbos intransitivos *pãw* ‘acabar, terminar’ e *kãto* ‘ser bom, ser bonito’, estes tornam-se modificadores de V1.

Observe os exemplos a seguir com o verbo *kwããw* ‘saber, conhecer’.

(Almeida et al., 1983, p. 29, nossa análise)

- | | | |
|------|---|----------------|
| (39) | P | A V |
| | <i>ne=xekyj-ãw-a</i> | <i>ã-kwããw</i> |
| | 2.SG.NA=estar.com.tosse-RFR | 1.SG.SA-saber |
| | ‘Eu sei que você está gripado.’ | |
| | (Literalmente: Eu sei da circunstância da sua gripe.) | |

(Praça, 2007, p. 119, nossa análise)

- | | | | |
|------|-------------------------------|---------------------------------|-------------------|
| (40) | A | A V ₁ V ₂ | P |
| | <i>makãto-ø</i> | <i>a-ãpa-kwããw</i> | <i>tamãkorã-ø</i> |
| | Makãto-RFR | 3.SA-fazer-saber | tamãkorã-RFR |
| | ‘Makãto sabe fazer tamãkorã.’ | | |

Analisando-se o exemplo 39, observa-se que o sujeito do verbo *kwããw* ‘saber, conhecer’ é a primeira pessoa do singular e é diferente do sujeito do verbo *xekyjãw* ‘estar com tosse’, que é a segunda pessoa do singular. De fato, *nexekyjãwa* ‘você está gripado’ é uma oração completiva que exerce a função de objeto direto do verbo *kwããw* ‘saber, conhecer’.

No exemplo 40, por sua vez, os dois verbos (*ãpa* ‘fazer’ e *kwããw* ‘saber’) possuem o mesmo sujeito, *Makãto*. Há a coincidência dos sujeitos e a sequência PESSOA-V₁-V₂. O mesmo padrão pode ser observado, comparando-se os exemplos 41 e 42, com o verbo *patâr* ‘querer, desejar’.



(Praça, 2007, p. 118, nossa análise)

- | | | | | |
|------|-------------------------|----------------|-----------------|--|
| | A | ^A V | P | |
| (41) | <i>ie-∅</i> | <i>ã-patâr</i> | <i>ne=∅-a-∅</i> | |
| | 1SG-RFR | 1SG.SA-querer | 2SG.NA=R-ir-RFR | |
| | 'Eu quero que você vá.' | | | |

(Praça, 2007, p. 177, nossa análise)

- | | | | | |
|------|---------------------------|--|-----------|--|
| | S | ^s V ₁ V ₂ | | |
| (42) | <i>eiri-∅</i> | <i>a-xão-patâr</i> | <i>we</i> | |
| | Eiri-RFR | 3.SA-banhar-querer | PERF | |
| | 'Eiri ainda quer banhar.' | | | |

No exemplo 41, os sujeitos dos verbos *patâr* 'querer, desejar' e *a* 'ir' são diferentes. O sujeito do primeiro verbo é a primeira pessoa do singular. Do segundo, a segunda pessoa do singular.

Já no exemplo 42, *Eiri* é sujeito tanto do verbo *patâr* 'querer, desejar' como de *xão* 'banhar'. Novamente, há a coincidência dos sujeitos e o aparecimento da sequência PESSOA-V₁-V₂, de modo que a existência da sequência PESSOA-V₁-V₂ passa a ser um reflexo gramatical da motivação funcional dessa coincidência de sujeitos.

Observa-se, nesse caso, a incorporação do objeto oracional relativo a V₁ por V₂. Segundo Payne (2006, pp. 256-257, tradução nossa):

A incorporação do nome é uma construção na qual um argumento de uma oração transitiva torna-se "anexado a" ou "incorporado" ao verbo. A incorporação exibe todas as características da composição, a saber: (1) um padrão de acentuação característico de palavras em vez de sintagmas, (2) ordem de palavras possivelmente incomum, (3) padrões morfofonêmicos característicos de palavras em vez de sintagmas, (4) possivelmente morfologia especial, e (5) significados que são mais específicos do que os significados das partes individuais.

A incorporação de objeto é mais comum do que outros tipos de incorporação de substantivo nas línguas do mundo⁹.

Esse fenômeno ocorre mais frequentemente com nomes, mas como a oração completiva tem essa característica de algo nominalizado, isso é totalmente aceitável. Assim, nos exemplos 40 e 42, como o sujeito da oração principal coincide com o sujeito da oração completiva, V₂ incorpora o objeto oracional e assume a segunda posição na sequência, fazendo com que o complexo formado pelos dois verbos se comporte da mesma maneira que um verbo simples.

O verbo *pãw* 'acabar, terminar', por sua vez, é um verbo intransitivo e não seleciona argumento, mas estende sua semântica de aspecto completivo a V₁, funcionando como um modificador de V₂, como pode ser observado no exemplo 43.

(Praça, 2007, p. 114, nossa análise)

- | | | | |
|------|---------------------------------------|------------------------------|--|
| | <i>ie-∅</i> | <i>ã-xãok-pãw-exĩ</i> | |
| (43) | 1SG-RFR | 1SG.SA-banhar-terminar-PROSP | |
| | 'Estou prestes a terminar de banhar.' | | |

⁹ No original: "Noun incorporation is a construction in which an argument of a transitive clause becomes 'attached to' or 'incorporated into' the verb. Incorporation exhibits all the characteristics of compounding, namely: (1) a stress pattern characteristic of words rather than phrases, (2) possibly unusual word order, (3) morphophonemic patterns characteristic of words rather than phrases, (4) possibly special morphology, and (5) meanings that are more specific than the meanings of the individual parts. Object incorporation is more common than other types of noun incorporation in the world's languages".

'Terminar de banhar', nesse caso, traduz que a ação será realizada por completo, incluindo todas as partes do processo, o que se opõe a uma situação em que a pessoa estaria banhada apenas parcialmente. V_2 adquire um caráter adverbial, e é função primordial do advérbio ser modificador do verbo.

Com o verbo *kãto* 'ser bonito, ser bom' ocorre o mesmo, como pode ser observado no exemplo 44.

(Praça, 2007, p. 120, nossa análise)

- (44) *eiri-ø a-ke-kãto*
 Eiri-RFR 3.SA-dormir-ser.bom
 'Eiri dorme bem.'

No exemplo 44, é possível notar que o segundo verbo da sequência PESSOA- V_1 - V_2 funciona como um modificador verbal, com uma conotação apreciativa para o primeiro verbo (V_1), pois a semântica oracional é a de que o ato de dormir de Eiri é aprazível.

Sintaticamente, segundo Castilho (2014, p. 543), "os advérbios são palavras relacionadas ao verbo, ao adjetivo ou a outro advérbio, classes que ele toma por escopo". Em termos semânticos, são "operadores que transferem para seu escopo propriedades semânticas de que elas não dispunham" e compreendem três classes: predicativos, dêiticos e de verificação (Castilho, 2014, p. 551). Deste modo, *pãw* 'acabar, terminar' e *kãto* 'ser bonito, ser bom', funcionando como modificadores de V_1 , mesmo sendo verbos, têm valor adverbial.

Conforme Castilho (2014, p. 558):

A predicação qualificadora é um processo semântico-sintático por meio do qual um operador incide sobre uma classe modificando ou confirmando sua intensão, isto é, suas propriedades específicas, seus traços semânticos. . . . Os advérbios predicativos qualificadores, portanto, tomam outros predicadores por escopo, predicando adjetivos, verbos e os próprios advérbios.

Acontece que tanto o verbo *pãw* 'acabar, terminar' e *kãto* 'ser bonito, ser bom' em posição V_2 adicionam a V_1 traços semânticos de que este não dispunha anteriormente: *pãw* 'acabar, terminar' agrega o aspecto completivo, *kãto* 'ser bonito, ser bom', a semântica apreciativa. Em outros termos, os verbos *pãw* 'acabar, terminar' e *kãto* 'ser bonito, ser bom' apresentam propriedades adjetivais, o que os torna qualificadores propriamente ditos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nas análises apresentadas, observa-se que as sequências verbais da língua Apyãwa que se apresentam sob a estrutura PESSOA- V_1 - V_2 ora aproximam-se ora distanciam-se de propostas que as classifiquem como verbos seriais ou verbos auxiliares. Por isso, aqui é sugerida esta outra análise. Com os verbos transitivos *kwããw* 'saber, conhecer' e *patãr* 'querer, desejar', ocorre a incorporação do objeto oracional relativo a V_1 por V_2 . Os verbos intransitivos, *pãw* 'acabar, terminar' e *kãto* 'ser bonito, ser bom', por sua vez, adquirem a função de modificadores de V_1 .

Essa nova análise destaca que a motivação para o aparecimento da sequência sob a estrutura PESSOA- V_1 - V_2 é a coincidência dos sujeitos das duas orações e que, apesar da estrutura semelhante (PESSOA- V_1 - V_2) para V_1 transitivo e V_1 intransitivo, tal fato não implica a construção-fonte de ambos ser a mesma.

Espera-se que a abordagem aqui apresentada forneça subsídios importantes para futuros estudos morfossintáticos da língua.



ABREVIATURAS

1	primeira pessoa	N.CIR	nominalização de circunstância
2	segunda pessoa	N.PRED	nominalização de predicado
3	terceira pessoa	N.PROC	nominalização de instrumento, processo, local
A	argumento mais agente	NA	série não ativa
C	série correferencial	NEG	negação
C.I.COM	conteúdo informacional compartilhado	OSSD	oração subordinada de sujeito distinto
CC	causativo comitativo	OSSI	oração subordinada de sujeito idêntico
CONS	consecutiva	P	argumento mais paciente
D.E	demonstrativo espacial	PAS.REC	passado recente
DEM	demonstrativo	PAS.REM	passado remoto atestado
EXC	plural exclusivo	PERF	aspecto perfeito
F.IMI	futuro iminente	PL	plural
FOC	foco assertivo	POS	posposição
GRUP	grupo	PROSP	aspecto prospectivo
HAB	aspecto habitual	R	relacional
IMI	aspecto iminentivo	REDUP	reduplicação
IMP	imperativo	RFR	referenciante
INTNS	intensificador	SA	série ativa
INC	inclusiva	S.P.N.AT	subordinador de predicado não ativo
LOC	locativo	SG	singular
MASD	mantenedor de agentividade do sujeito demovido	V	verbo
N.ASS	conteúdo informado não assumido pelo falante		

REFERÊNCIAS

- Aikhenvald, A. Y. (2006). Serial verbs constructions in typological perspective. In A. Y. Aikhenvald & R. M. W. Dixon (Eds.), *Serial verbs constructions: a cross-linguistic typology* (pp. 1-68). Oxford University Press.
- Aikhenvald, A. Y. (2011). Multi-verb constructions: setting the scene. In A. Y. Aikhenvald, P. C. Muysken & J. Birchall (Eds.), *Multi-verb constructions: a view from the Americas* (pp. 1-26). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004194526.i-313.8>
- Almeida, A., Jesus, I., & Paula, L. G. (1983). *A língua Tapirapé: esboço de uma linguagem*. Xerox do Brasil.
- Anderson, G. D. (2006). *Auxiliary verbs constructions*. Oxford University Press.
- Barbosa, P. A. L. (1956). *Curso de Tupi antigo: gramática, exercícios, textos*. Livraria São José.
- Câmara Jr., J. M. (2009). *Dicionário de linguística e gramática: referente à língua portuguesa* (27. ed.). Vozes.
- Castilho, A. T. (2014). *Nova gramática do português brasileiro*. Contexto.
- Comrie, B. (1976). *Aspect: an introduction to the study of verbal aspect and related problems*. Cambridge University Press.
- Cruz, A. (2011). *Fonologia e gramática do Nheengatú: a língua geral falada pelos povos Baré, Warekena e Baniwa*. LOT.
- Dixon, R. M. W. (2010). *Basic linguistic theory* (2. v.). Oxford University Press.



- Dooley, R. A. (1991). A double-verb construction in Mbyá Guaraní. *Work Papers of the Summer Institute of Linguistics*, 35, 31-66. <http://www.etnolinguistica.org/artigo:dooley-1991>
- Drude, S. (2011). "Derivational verbs" and other multi-verb constructions in Awetí and Tupí-Guaraní. In A. Y. Aikhenvald, P. C. Muysken & J. Birchall (Eds.), *Multi-verb constructions: a view from the Americas* (pp. 213-254). Brill.
- Estigarribia, B. (2020). *A grammar of Paraguayan Guarani*. UCL Press.
- Givón, T. (1991). Serial verbs and the mental reality of "event": grammatical vs. cognitive packaging. In E. C. Traugott & B. Heine (Eds.), *Approaches to grammaticalization* (pp. 81-128). John Benjamins Publishing Company.
- Givón, T. (2001). *Syntax: an introduction II* (2 v.). John Benjamins.
- Gonçalves, S. C. L., Lima-Hernandes, M. C., & Casseb-Galvão, V. C. (Eds.). (2007). *Introdução à gramaticalização*. Parábola Editorial.
- Haspelmath, M. (2016). The serial verb construction: comparative concept and cross-linguistic generalizations. *Language and Linguistics*, 17(3), 291-319. <https://doi.org/10.1177/2397002215626895>
- Haspelmath, M., & Sims, A. D. (2010). Understanding morphology. In B. Comrie & G. Corbett (Eds.), *Understand language series* (pp. 1-357). Hodder Education.
- Heine, B., & Kuteva, T. (2004). World lexicon of grammaticalization. *Studies in Second Language Acquisition*, 26(3), 502-503. <https://doi.org/10.1017/s0272263104253062>
- Hengeveld, K. (2000). State-of-affairs concepts. In G. Booij, C. Lehmann, J. Mugdan & S. Skopeteas (Eds.), *Morphology: an international handbook on inflection and word-formation* (Vol. 2, pp. 1104-1110). Walter de Gruyter.
- Jensen, C. (1990). Cross-referencing changes in some Tupí-Guaraní languages. In D. L. Payne (Ed.), *Amazonian linguistics: studies in Lowland South American languages* (pp. 117-158). University of Texas Press.
- Lehmann, C. (2002). *Thoughts on grammaticalization*. University of Erfurt.
- Magalhães, M. M. S. (2021). Elaboração e compressão de sentenças complexas em Guajá. *Revista Moara*, (58), 27-58. <http://dx.doi.org/10.18542/moara.v0i58.10849>
- Paula, E. D. (2012). *Eventos de fala entre os Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe: singularidades em textos orais e escritos* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Goiás]. <http://www.etnolinguistica.org/tese:paula-2012>
- Payne, T. E. (2006). *Exploring language structure: a student's guide*. Cambridge University Press.
- Praça, W. N. (2007). *Morfossintaxe da língua tapirapé* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília]. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/6626?locale=en>
- Rodrigues, A. D. (1964). A classificação do tronco lingüístico Tupí. *Revista de Antropologia*, 12(1-2), 99-104. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1964.110739>
- Rodrigues, A. D. (2013). Esboço de uma introdução ao estudo da língua Tupí. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 3(1), 31-44. <https://doi.org/10.26512/rbla.v3i1.16233>
- Rose, F. (2009). The origin of serialization: the case of Emerillon. *Studies in Language*, 33(3), 644-684. <https://doi.org/10.1075/sl.33.3.05ros>
- Velázquez-Castillo, M. (2004). Serial verb constructions in Paraguayan Guarani. *International Journal of American Linguistics*, 70(2), 187-214. <http://dx.doi.org/10.1086/424554>
- Velupillai, V. (2012). *An introduction to linguistic typology* (2. ed.). John Benjamins Publishing Company.
- Vieira, M. D., & Baranger, E. (2021). Object sharing in Mbya Guarani: a case of asymmetrical verbal serialization? *Languages*, 6(1), 45. <https://doi.org/10.3390/languages6010045>

Panorama pré-histórico sobre as pesquisas arqueológicas no estado da Paraíba

Prehistoric panorama of archaeological research in the state of Paraíba

Carlos Xavier de Azevedo Netto^I  | Francisco de Assis Soares de Matos^{II}  | Thiago Fonseca de Souza^I 

^IUniversidade Federal da Paraíba. João Pessoa, Paraíba, Brasil

^{II}Universidade Federal de Pernambuco. Várzea, Recife, Brasil

Resumo: O artigo discorre sobre pesquisas arqueológicas pré-históricas do estado da Paraíba, no Brasil, apresentando-as por via divisória político-administrativa em mesorregiões contemporâneas, e sugere a emergência da precaução e conservação através do dever sobre o compartilhamento e a síntese das informações desse patrimônio. Tem como objetivo sistematizar essas pesquisas, com o intuito de contribuir como parâmetro para futuros estudos. O trabalho detém como método o levantamento bibliográfico feito em diversos bancos de dados e acervos documentais, como laboratórios arqueológicos e sistemas de informações geográficos e de órgãos públicos. Como resultado, verifica-se que as pesquisas nas mesorregiões estão inseridas em panoramas arqueológicos distintos por serem reflexos dos seus processos históricos e das ocupações sociais particulares. Esse contexto não difere muito da região do Nordeste brasileiro, ao passo que as pesquisas arqueológicas estão concentradas e delimitadas em específicas áreas, devido à alta densidade de sítios arqueológicos.

Palavras-chave: Sítios arqueológicos pré-históricos. Pesquisas arqueológicas. Panorama arqueológico do estado da Paraíba.

Abstract: This article discusses prehistoric archaeological research in the Brazilian state of Paraíba, presenting these investigations through a political/administrative divide in contemporary mesoregions and suggesting the emergence of precaution and conservation through duty related to the sharing and synthesis of data on this heritage. The objective is to systematize this research to serve as a parameter for future studies. Literature was surveyed in various databases and document collections including archaeological laboratories, geographic information systems, and public agencies. The findings indicate that studies in the mesoregions are located within different archaeological panoramas because they reflect specific historical processes and social occupations. This context does not differ significantly from Brazil's Northeast, as archaeological research is concentrated and demarcated in specific areas due to the high density of archaeological sites.

Keywords: Prehistoric archaeological sites. Archaeological research. Archaeological panorama in the state of Paraíba.

Azevedo Netto, C. X., Matos, F. A. S., & Souza, T. F. (2023). Panorama pré-histórico sobre as pesquisas arqueológicas no estado da Paraíba.

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 18(3), e20220078. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0078.

Autor para correspondência: Thiago Fonseca de Souza. Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional (NDIHR). Central de Aulas Bloco G. João Pessoa, PB, Brasil. CEP 58051-900 (fonseca_pb@yahoo.com.br).

Recebido em 17/11/2022

Aprovado em 24/05/2023

Responsabilidade editorial: Cristiana Barreto



INTRODUÇÃO

As ocupações humanas nos atuais territórios que caracterizam o Nordeste do Brasil remontam a milhares de anos, em razão dos diferentes tipos de vestígios evidenciados pelas pesquisas arqueológicas, bem como as datações obtidas sobre os mesmos. Esses dados fornecem um quadro das ocupações pré-históricas para os territórios dos diferentes estados que compõem a região, contendo algumas unidades federativas com maior quantidade de pesquisas desenvolvidas e em desenvolvimento, quando comparadas a outras (Martin, 2008).

O atual estado da Paraíba não se encontra fora desse contexto, no qual essa presença humana é demarcada por atividades em nosso passado (Quadro 1), observada e evidenciada, inicialmente, através dos registros rupestres por cronistas que passaram a séculos atrás na região, figurando como um dos primeiros a fornecer informações sobre esses vestígios no território brasileiro.

A primeira citação histórica¹ de registro arqueológico é descrita desde o fim do século XVI, durante o processo de colonização europeia no Brasil. Essa descrição é relatada pelo capitão-mor da 'Parahyba', Feliciano de Carvalho², localizada no rio Araçoaípe, na região atual do município de Araçagi e no rio de mesmo topônimo:

. . . fazendo guerra ao gentio Petiguar [sic], aos 29 dias do mês de dezembro do ano de 1598, se achara junto a um rio chamado Araçoaípe, . . . alguns soldados, que foram por ele abaixo, toparam nas suas fraldas com uma cova, na banda do poente, composta de três pedras que estavam conjuntas umas com outras, . . . e ali por toda a redondeza que fazia na face da pedra, se achavam umas molduras que demonstravam na sua composição, serem feitas artificialmente (A. Brandão, 1997, pp. 27-28).

No século XVII, o neerlandês Elias Herckman³ relatou para Barlaeus haver encontrado na Serra da Cupaoba, localizada na atual região da Serra da Raiz, certas 'pedras lavradas pela indústria humana', "que por ordem de

Quadro 1. Datações localizadas sobre o atual território do estado da Paraíba.

Mesorregião	Fonte	Datação (AP)	Laboratório	Sítio	Localização	Material datado
Mesorregião do Agreste	A. Santos et al. (2022)	540 ± 30	BETA 601168	Tambor	Cuité	Osso humano
Mesorregião da Borborema	Azevedo Netto et al. (2021)	1220 ± 30	BETA 400646	Barra	Camalaú	Osso humano
	Azevedo Netto et al. (2021)	1880 ± 30	BETA 400647	Serrote da Macambira	São João do Cariri	Osso humano
	J. S. Santos (2009)	196 ± 6	LACIFID/USP	Pinturas I	São João do Tigre	Cerâmica
	J. S. Santos (2009)	267 ± 10	LACIFID/USP	Pinturas I	São João do Tigre	Cerâmica
Mesorregião do Sertão	Rocha (1998)	6.921 ± 33	CSIC 1390	Serra Branca I	Serra Branca	Carvão
						Ossos da microfauna

¹ Citação relatada por Ambrósio Fernandes Brandão, em seu livro "Diálogos das grandezas do Brasil", escrito em 1618. Os 'diálogos', divididos em seis partes, entre Brandônio, "um pregoeiro das virtudes da terra, e Alviano, um reinol recém-chegado que a tem 'pela mais ruim do mundo'" (A. F. Brandão, 1997, p. 9).

² Feliciano Coelho de Carvalho administrou, como quarto governador, a capitania da Paraíba entre os anos de 1595 a 1599 (Pinto, 1973).

³ Enquanto esteve no processo de conquista e expansão pela Companhia Neerlandesa das Índias Ocidentais no Nordeste brasileiro (1630-1654), governou a capitania da Paraíba, de 1636 a 1639.



seu governo percorreu a capitania da Parahyba, em 1641, diz também ter visto inscrições em rochedos, mas não as copiou nem descreveu” (Barlaeus, 1647 citado em A. Brandão, 1937, p. 18). Já em 1670, os padres capuchinhos franceses Teodoro de Lucé e Martinho de Nantes, em missão catequista entre os índios chamados Cariris, a pedido do capitão, deslocaram-se ao arraial de Boqueirão, quando, durante o percurso, encontraram:

. . . no meio de uma grande floresta . . . uma grande pedra de grã da altura de nove pés, larga na base, muito bem talhada, sobre a qual estava gravada a imagem de uma cruz de alto a baixo e na parte inferior havia um globo, ao lado de duas figuras que não podiam ser distinguidas por causa do musgo e, em derredor, uma espécie de rosário gravado (Nantes, 1979, p. 2).

No século XVIII, como referenciado por J. O. Santos (1990), os padres Manoel Timóteo da Vera Cruz e Valetim Gonçalves de Medeiros, em 21 de janeiro de 1759, solicitaram uma porção de terra no Seridó paraibano, denominando-a como ‘Pedra Lavrada’, que indicaria referência para com os registros rupestres existentes na localidade próxima da sede do município de mesmo topônimo. Portanto:

. . . as inscrições de Pedra Lavrada foram descobertas no final do século XVIII, pelos primeiros desbravadores que ali apontaram, em busca de terras propícias à lavoura e à criação de gado. Na época, a ribeira do Seridó já se destacava por sua fertilidade, servindo de estímulo à fixação do homem naquela região. Os blocos de gnaiss cobertos de símbolos dos mais variados formatos, serviram como fonte toponomástica, fazendo com que os primeiros povoadores da região batizassem o lugar com o nome de Pedra Lavrada (J. O. Santos, 1990, p. 11).

No século XIX, há breve citação sobre registro rupestre na Paraíba em Joffily (1977), no ano de 1892, que toma por referência o relatório do engenheiro Francisco Soares Retumba, de 1886. Ao julgar merecer “. . . a mais séria atenção de todos os homens estudiosos, o assunto de que passamos a nos ocupar, referimo-nos aos letreiros ou inscrições que encontram em grande número de rochedos em toda a Borborema, ou antes, em toda a Paraíba” (Joffily, 1977, p. 88).

Durante o século XX, existiram duas relevantes pesquisas arqueológicas⁴ para o estado paraibano direcionadas à mesorregião da Borborema⁵: a pesquisa arqueológica de José de Azevêdo Dantas (1890-1929), na microrregião do Seridó paraibano e também no estado do Rio Grande do Norte, nos anos de 1920, relatando diversos sítios com presença de pinturas e gravuras rupestres. Posteriormente, esses manuscritos dariam origem à obra “Indícios de uma civilização antiqüíssima”, organizado pela arqueóloga Gabriela Martin (J. Dantas, 1994 citado em Macedo, 2005); e a pesquisa desenvolvida por Ruth Trindade de Almeida, durante a década de 70, que realizou um levantamento sobre as pinturas rupestres na região dos Cariris Velhos paraibano, registrando 49 sítios arqueológicos, classificados e associados como pertencentes à Tradição Agreste⁶. Ademais:

. . . as gravuras e pinturas brasileiras e, em particular, as paraibanas, foram executadas pelos antigos habitantes da região – os indígenas – o que não quer dizer que tenham sido executadas, obrigatoriamente, pela população que os portugueses encontraram no Brasil no século XVI. Podem ter sido obra de grupos indígenas extintos ou que não mais habitavam o local à época do descobrimento (R. Almeida, 1979, p. 23).

⁴ Outra citação sobre a pré-história paraibana (inclusive do Nordeste brasileiro) é de A. Brandão (1937), durante as décadas de 1910 até 1930, que resultou na publicação “A escripta pré-historica do Brasil (Ensaio de interpretação)”, ao retratar a Pedra da Retumba (no município de Pedra Lavrada) a partir das anotações de um relatório escrito pelo engenheiro Francisco Soares Retumba. Por fim, algumas outras referências podem ser encontradas em Martin (2008, pp. 23-48).

⁵ Homenageado pelo nosso trabalho em razão da contribuição essencial feita nos estudos arqueológicos recentes da Paraíba: J. Dantas (1994), produzido a partir dos manuscritos feitos por ele entre os anos de 1924 e 1927, e R. Almeida (1979). Ademais, é preciso uma menção à Fundação Casa de José Américo (FCJA), por intermédio do Núcleo de Estudos Ibéricos e Americanos (NELAM), associado à Secretaria de Educação e Cultura do Governo do estado da Paraíba, que buscou “incentivar o estudo, o ensino, a pesquisa e a extensão no âmbito da Arqueologia do Nordeste e da Paraíba” (I. Costa, 1994, p. 229).

⁶ Esta tradição detém um intervalo cronológico entre 5.000 BP e 2.000 BP (Martin, 2008, pp. 271-285).



O artigo tem como objetivo sistematizar as pesquisas arqueológicas dos sítios pré-históricos⁷ no estado da Paraíba, ao buscar evidenciar as ocupações humanas no passado, apresentando-as por via divisória político-administrativa contemporânea por meio das mesorregiões (Figura 1). Portanto, nosso intuito é sintetizar os resultados dos estudos pré-históricos, de forma a contribuir como parâmetro sobre o patrimônio arqueológico paraibano.

Como metodologia, adotamos o levantamento bibliográfico das publicações relevantes até o momento,

por meio de diversos bancos de dados associados a grupos de pesquisas, laboratórios arqueológicos e sistemas de informações: como Sistema Eletrônico de Informações (SEI), Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA), que são mantidos atrelados, normalmente, a projetos desenvolvidos pela 'arqueologia de contrato ou preventiva'⁸. E ressaltamos a utilização dos bancos de dados de Sistemas de Informações Geográficas (SIG) na coleta de informações sobre os sítios e suas referências de localizações para a produção dos mapas (Quadro 2).

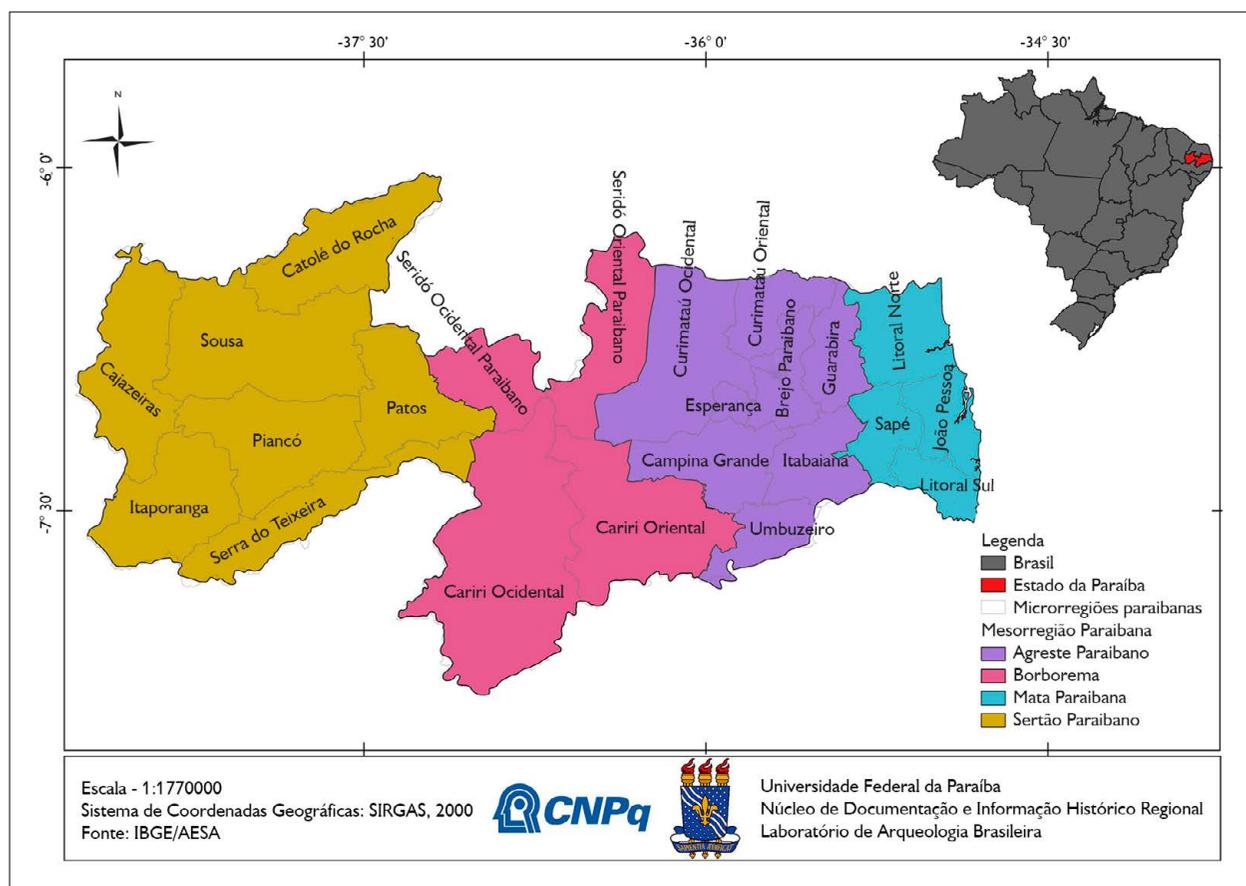


Figura 1. Localização e divisão das mesorregiões e microrregiões no estado da Paraíba. Mapa: Thiago Fonseca (2023).

⁷ Neste trabalho, o conceito de pré-história está associado aos estágios temporal e de ocupação vivenciados pelos povos autóctones antes da chegada dos colonizadores europeus, e esse processo histórico se dá em períodos e fatores históricos distintos, se forem comparadas as mesorregiões da Paraíba.

⁸ Constitui-se como prática da arqueologia que detém o direito e o planejamento da execução pela legislação federal vigente no Brasil, com finalidade de localização, identificação e resgate dos sítios arqueológicos pertencentes ao patrimônio cultural brasileiro (Gnecco & Dias, 2015).

Quadro 2. Fonte dos bancos de dados pesquisados.

Fontes	Descrição
Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA)	O CNSA, no Sistema de Gerenciamento do Patrimônio Arqueológico (SGPA), apresenta os sítios arqueológicos brasileiros cadastrados no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), com todo o detalhamento técnico e a filiação cultural (CNSA/SGPA, n. d.).
Sistema Eletrônico de Informações (SEI)	O SEI é uma ferramenta que permite a produção, edição e assinatura de documentos e trâmite de processos atrelados ao licenciamento ambiental, por meio de uma plataforma virtual (IPHAN, n. d.).
Laboratório de Arqueologia Brasileira/Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional/ Universidade Federal da Paraíba (LAB/NDIHR/UFPB)	O LAB/NDIHR/UFPB ⁹ detém pesquisas direcionadas à microrregião do Cariri paraibano. É coordenado pelo Prof. Dr. Carlos Xavier de Azevedo Netto.
Laboratório de Arqueologia e Paleontologia/ Universidade Estadual da Paraíba (LABAP/UEPB)	O LABAP/UEPB desenvolve, desde a década de 1990, com a coordenação do Prof. Dr. Juvandi de Souza Santos, atividades e pesquisas em todo o território estadual da Paraíba (LABAP, n. d.).
Núcleo de Pesquisa e Estudos Arqueológicos e Históricos/Universidade Federal de Alagoas (NUPEAH/UFAL)	O NUPEAH/UFAL (História – <i>Campus Sertão</i>), coordenado pelos Profs. Drs. Flávio Augusto de Aguiar Moraes e José Ivamilson Silva Barbalho, tem como finalidade produzir pesquisas no campo da arqueologia e da história (CNPq, n. d.).
Laboratório de Grafismos Rupestres/Núcleo de Estudos Arqueológicos/Universidade Federal de Pernambuco (LGR/NEA/UFPE)	O LGR/NEA/UFPE, coordenado pela Prof ^a . Dr ^a . Daniela Cisneiros Silva, produz pesquisas sobre as atividades de prospecção arqueológicas dos sítios localizados no interior do estado paraibano, realizadas no âmbito de estudos pertencentes à graduação e à pós-graduação (UFPE, n. d.).

As listas de sítios arqueológicos e seus contextos apresentados neste trabalho não representam o real número de sítios conhecidos na Paraíba. Aqui, são citados 264 sítios arqueológicos (nome e localização), seguidos de indicadores contextuais através da inserção geomorfológica (morfologia do sítio) e arqueológica, ao serem associados à cronologia (período), à tradição cultural e ao tipo de registro arqueológico identificado.

AS PESQUISAS PRÉ-HISTÓRICAS NAS MESORREGIÕES DA ZONA DA MATA ATLÂNTICA E LITORÂNEA PARAIBANA

Como elucidado pela Guidon (1992), a pré-história brasileira, e grande parte do trecho litorâneo do Nordeste, necessita de estudos sistêmicos para compreensão real dos processos ocupacionais ocorridos durante séculos passados. Os estudos em regiões litorâneas no Nordeste demonstram

⁹ Neste levantamento, consta a produção documental dos projetos “Arqueologia do Cariri” (agosto de 2005 a julho de 2007), “Programa arqueológico do Cariri paraibano” (agosto de 2007 a julho de 2009), “Arqueologia simétrica no semiárido paraibano – Uma proposta teórico-metodológica” (agosto de 2009 a julho de 2012), “Processos classificatórios simétricos de grafismos rupestres” (agosto de 2012 a julho de 2015), “Caracterização dos grafismos rupestres do Cariri ocidental” (agosto de 2013 a julho de 2016), “Arte rupestre e agências semióticas: as semioses encontradas nos painéis de arte rupestre” (agosto de 2015 a 2018), “Os agenciamentos semióticos na constituição dos painéis rupestres: a dinâmica entre os grafismos reconhecíveis e puros, no Cariri ocidental paraibano” (2018 a 2021), “Os agenciamentos sógnicos no Cariri ocidental: a dinâmica entre os grafismos rupestre e demais componentes do registro arqueológico” (2019 a atualidade), “Diversos fazeres na constituição dos painéis rupestres: a abordagem pragmática dos grafismos rupestres no Cariri ocidental paraibano” (2021 a atualidade).



uma ocupação, em princípio, de três tipos de assentamentos: sambaquis e estearias no estado do Maranhão com datações radiocarbônicas de, respectivamente, 1.405 BP/1.245 BP e 1.380 BP, os estabelecimentos dunares no estado do Rio Grande do Norte e os sambaquis do Recôncavo Baiano com datações que chegam a 2.915 BP¹⁰.

Agregado a esse processo de ocupação, Prous (2006) demonstrou que 'a onda Tupiguarani' dominou uma extensa área do litoral brasileiro e a mesorregião da Zona da Mata paraibana, o foi evidenciado pelos vestígios, essencialmente, do tipo cerâmico¹¹. Além disso, demonstrou que esses vestígios são relacionados aos povos habitantes da região, os quais buscaram ocupar terraços fluviais em mata ciliares, com solo propício para

uma agricultura de coivara¹²; o que é corroborado por Urban (1992), através da expansão linguística delimitada entre 2.500 BP até 5.000 BP.

Durante a chegada dos colonizadores europeus, conseguimos identificar a área ocupada (Figura 2) pelos grupos potiguaras, correlacionados ao tronco linguístico Tupi, na faixa territorial da atual cidade de São Luís, no Maranhão, que se seguia até os arredores do rio Paraíba, na atual cidade de João Pessoa, no estado da Paraíba, bem como pelos grupos Tabajaras¹³, advindos da margem baiana do rio São Francisco, que ocupavam a faixa territorial entre a foz do rio Paraíba e a ilha de Itamaracá, no atual estado de Pernambuco, na segunda metade do século XVI (B. Dantas et al., 1992; Gonçalves, 2007).

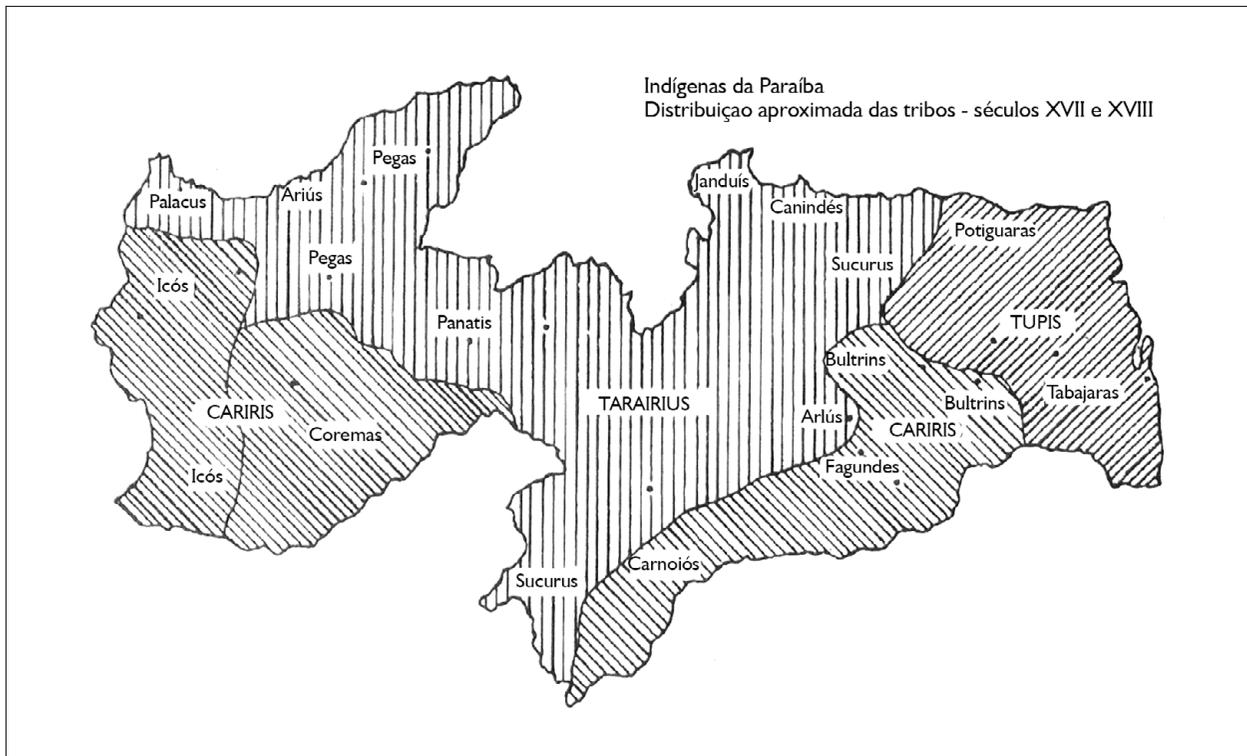


Figura 2. Distribuição aproximada dos povos indígenas durante séculos XVII e XVIII. Mapa: Borges (1993).

¹⁰ Discutidos por Martin (2008, pp. 137-150).

¹¹ Atribuído à tradição ceramista Tupiguarani (Prous 2006, p. 95).

¹² Segundo Prous (2006, pp. 97-98), "suas plantações, davam grande importância à mandioca amarga".

¹³ Para Navarro (2013), 'Tabajara' não seria uma autodenominação desse grupo, mas uma exodenominação, da língua tupi antiga 'Toba'ara', 'inimigos'.

Os estudos recentes¹⁴ contribuem no estabelecimento das relações de alguns sítios de contato devido à presença de vestígios, principalmente, cerâmicos e líticos (indígenas) em sítios arqueológicos históricos, como o caso do sítio Atalaia do Mirante¹⁵, no município de Santa Rita. Para a caracterização desse sítio, foram levadas em “... consideração informações obtidas da comunidade acerca da existência de fragmentos de materiais arqueológicos (históricos e, possivelmente, pré-históricos) numa área de intensa plantação de cana-de-açúcar, no sítio denominado pelos moradores de ‘Oratório’” (J. Santos, 2018, pp. 49-50). Esse é o caso também do sítio arqueológico Árvore Alta, nos municípios de Alhandra e Caaporã, com presença de peças líticas e cerâmicas que vão da superfície até a profundidade de 50 cm, contendo vestígios pré-coloniais e

históricos, caracterizados como fragmentos cerâmicos em pequeno e médio portes, além de resquíços de lascamento lítico em matéria-prima de calcedônia. De modo geral, se encontram dispersos em área de plantação, com seus contextos arqueológicos perturbados ou transportados de outras áreas, devido a processos de plantação e aterros nos locais urbanos próximos.

Os sítios arqueológicos revelados nas prospecções realizadas (Quadro 3) não apresentaram evidências de estruturas arquitetônicas. Na maioria deles, os registros arqueológicos estavam distribuídos e dispersos em superfície a céu aberto, com cerca de 84% destes sítios identificados com cerâmicas associadas à Tradição Tupiguarani, 63% com material lítico lascado e 5% com material lítico polido.

Quadro 3. Lista dos sítios arqueológicos pré-históricos e seus contextos da mesorregião da Zona da Mata. Legenda: N.A. = não associado. (Continua)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
IPHAN/CNSA - PB00106	PB 0010 - LA/UFPE	Pedras de Fogo	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmico
					N.A.	Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00110	PB 0014 - LA/UFPE	Santa Rita	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmico associado a grupos horticultores
IPHAN/CNSA - PB00113	PB 0017 - LA/UFPE	Mataraca	Pré-histórico e Histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmico associado a grupos horticultores
IPHAN/CNSA - PB00117	PB 0023 - LA/UFPE	Mamanguape	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmico associado a grupos horticultores
IPHAN/CNSA - PB00120	PB 0020 - LA/UFPE	Mataraca	Pré-histórico e Histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmico
IPHAN/CNSA - PB00121	PB 0021 - LA/UFPE	Mataraca	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmico
IPHAN/CNSA - PB00130	Mamanguape II - km 264	Santa Rita	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Sítio cerâmico com restos de pintura vermelha e policroma

¹⁴ Para as análises, foram utilizados os processos no SEI (IPHAN, n. d.): 01408.000390/2018-35; 01408.000144/2018-83; 01408.000930/2017-08; 01408.000020/2018-06; 01408.900112/2017-07; 01408.000280/2015-21; 01408.900131/2017-25; 01408.000910/2017-29; 01408.000595/2015-78; 01408.000233/2013-15; 01408.000055/2018-37; 01408.014810/2014-37; 01408.000332/2014-88; 01408.014224/2014-92.

¹⁵ Localizado no Forte de São Felipe, na margem esquerda do rio Paraíba, em Forte Velho.



Quadro 3.

(Conclusão)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
IPHAN/CNSA - PB00132	Ocorrência 10 - km 218	Mamanguape	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmico
					N.A.	Lítico lascado e polido
IPHAN/CNSA - PB00133	Ocorrência 11 - km 231	Mamanguape	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmico
					N.A.	Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00134	Ocorrência 12 - km 243	Mamanguape	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00135	Curimatá - km 234	Mamanguape	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmico
					N.A.	Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00137	Mamanguape I - km 240	Mamanguape	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmico
					N.A.	Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00161	Fazenda Fugida - Lote 46 (Sítio 08)	Pitimbu	Pré-histórico e Histórico	Céu aberto	N.A.	Cerâmica
IPHAN/CNSA - PB00162	Fazenda Fugida - Lote 34 (Sítio 06)	Pitimbu	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Cerâmico
						Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00164	Caaporã PB - 044 (Sítio 02)	Pitimbu	Pré-histórico e Histórico	Céu aberto	N.A.	Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00165	Fazenda Souza - Lote 28 (Sítio 03)	Pitimbu	Pré-histórico e Histórico	Céu aberto	N.A.	Cerâmico
						Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00166	Fazenda Taquara - Lote 99 (Sítio 04)	Pitimbu	Pré-histórico e Histórico	Céu aberto	N.A.	Cerâmico
						Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00189	PB 0035 - LA/UFPE	Mamanguape	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmico
					N.A.	Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00190	Várzea do Taquara (Sítio 05)	Pitimbu	Pré-histórico e Histórico	Céu aberto	N.A.	Cerâmico
						Lítico lascado

Os sítios associados ao processo de ocupação da Tradição Tupiguarani estão distribuídos ao longo de uma faixa vertical afastados da zona litorânea (Figura 3), em áreas mais elevadas, localizados em tabuleiros que chegam aos 150 m de altitude e concentrados em margens de grandes redes hidrográficas, entre as porções do rio Papocas-rio Gramame; rio Paraíba-rio Miriri; e rio Mamanguape-rio Guaju (na divisa com o estado do Rio Grande do Norte).

Na região, não havendo nenhum projeto institucional de pesquisa que esteja associado a grupos/laboratórios voltados à pré-história da área, verificou-se que as pesquisas estão, muitas vezes, associadas à arqueologia de contrato na

construção de estradas pavimentadas, condomínios privados e área de agricultura, assim como setor de produção de energia eólica e cerâmica. Portanto, observando que as evidências estão correlacionadas, unicamente, aos povos Tupi, as pesquisas não enquadram de forma sistemática todo o litoral paraibano, bem como a região oeste das microrregiões de Sapé, Litoral Norte e Litoral Sul.

Por fim, essas pesquisas arqueológicas detêm uma problemática para os classificados sítios arqueológicos de contato ou pré-contato, nos quais há necessidade de análises mais substanciais em focos multidisciplinares, devido aos contextos pluralistas e de raízes multiculturais



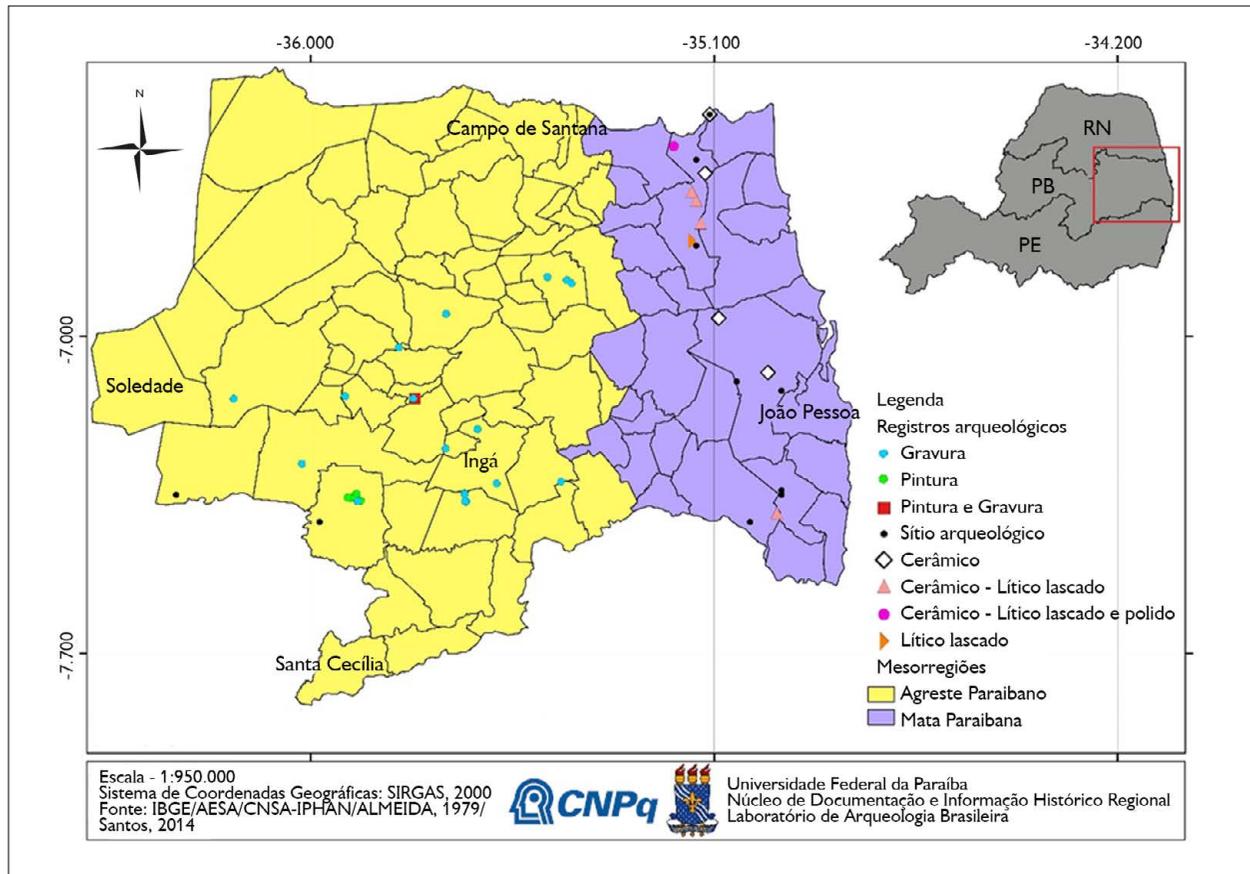


Figura 3. Distribuição dos sítios e registros arqueológicos na mesorregião da Mata e do Agreste paraibano. Mapa: Thiago Fonseca (2022).

em processos históricos de choques entre sociedades de estágios diversos (Silliman, 2005; Lightfoot, 1995).

AS PESQUISAS PRÉ-HISTÓRICAS NA MESORREGIÃO DO AGRESTE PARAIBANO

Os povos indígenas que ocupavam o atual território da mesorregião do Agreste paraibano durante a chegada dos europeus (Figura 2) eram denominados, de forma genérica, pelos colonizadores de Tapuios¹⁶. Contudo, a historiografia demonstrou que a região estava ocupada por diversos grupos que se encontravam distribuídos por todo o território

interiorano durante os séculos XVII e XVIII – dentre estes, temos os Cariris e os Tarairiús¹⁷ (Borges, 1993).

Os Cariris eram constituídos pelos grupos Carnoiós (Curinaíós), em Boqueirão e Cabaceiras; Bodopitás ou Fagundes, próximos de Campina Grande; Bultrins, na área atual da microrregião de Itabaiana e Esperança; e os Cariris, em Pilar e Alagoa Nova. Já os Tarairiús incluíam os Bucurus na microrregião do Curimataú Oriental; os Canindés, na microrregião do Curimataú Ocidental; e os Janduíns, que ocupavam a área da microrregião do Seridó Oriental no estado da Paraíba (Borges, 1993).

¹⁶ Para discussões sobre os Tapuios no Estado da Paraíba, ver Herckman (1886), B. Dantas et al. (1992), Borges (1993) e Puntoni (2002).

¹⁷ Para alguns estudos essa denominação é equivocada, pois seria uma exodenominação atribuída a uma oposição aos grupos Cariris (A. Oliveira, 2009).

As pesquisas arqueológicas estão mais norteadas pelos sítios com registros rupestres. Essa região apresenta grande concentração de pinturas e gravuras, bem como áreas com enterramentos dos grupos humanos pretéritos (Figura 3), distribuídos em abrigos, matacões, lajedos, furnas e grutas, associados, em grande parte, a *habitats* específicos, classificados como brejos de altitude.

Para Martin (2008) e R. Almeida (1979), essas áreas são fundamentais para compreender os processos de ocupações no agreste do Nordeste brasileiro (e paraibano). Esses nichos ecológicos contêm características específicas nas áreas ocupadas por grupos humanos na pré-história, em que suas estratégias de subsistência coagulam para a manutenção dessas sociedades constituídas por pequenos grupos em grandes extensões territoriais.

Para os sítios com pinturas rupestres, foram evidenciadas algumas representações de cenas, produzidas em matacões e furnas (Figura 4A). Em referência às cores, verificou-se, com maior frequência, o vermelho e ocorrências do amarelo, do branco e do preto. Nos painéis pictóricos, existe predominância nos motivos geométricos, mas observamos algumas representações de antropomorfos, zoomorfos e fitomorfos (R. Almeida, 1979; Meneses et al., 2022).

Como exemplo disso, mencione-se o estudo de J. S. Santos (2022b), realizado no município de Natuba, que correlaciona os complexos rupestres dos sítios Riacho da Pintada. Composto por cinco sítios arqueológicos e associado à Tradição Agreste, na Paraíba, informa que, ao ser representada a fauna local, “o detalhamento das pinturas demonstra o grau de sofisticação empregado pelo grupo ou grupos pré-históricos que provavelmente ocupou(aram) o lugar” (J. S. Santos, 2022b, p. 75).

No caso das gravuras rupestres, seus contextos estão inseridos em locais próximos a cursos d’água, como tanques, rios, riachos ou lagoas (a exemplo da Figura 4B).

De acordo com J. S. Santos (2014), para as técnicas utilizadas na produção das gravuras, temos: picoteamento, raspagem e meia cana. Os motivos reconhecíveis, em sua maioria, são os geométricos, antropomorfos, zoomorfos e fitomorfos; e apresentam, em uma análise locacional,

... forma curva e complexa dos grafismos, pontos ou pequenas formas circulares gravadas ordenadamente e que dão a impressão de linhas de contagens, denso preenchimento dos painéis em alguns sítios, além da técnica de raspagem com polimento contínuo na elaboração do grafismo (Martin, 2008, p. 298).

Para as práticas funerárias (Lima et al., 2019) no sítio arqueológico Lajedo do Cruzeiro¹⁸, localizado no município de Pocinhos, os grupos Cariri e Tarairiú estão especialmente associados aos povos Tapuias, demonstrando características recorrentes contextuais em torno das observações na região do semiárido nordestino do Brasil¹⁹, ao serem verificados os sepultamentos em área abrigada por afloramentos rochosos relacionados a espaços com sedimentos autóctones, como verificado também por Martin (2008).

Foi estabelecendo uma compreensão dos padrões de sepultamentos, apresentando reflexões iniciais das práticas funerárias usadas em indivíduos infantis e “provindo de um enterramento coletivo com diversas faixas etárias em contexto que demonstraram marcas e sinais de manipulações intencionais no corpo do cadáver *perimortem* como uma prática cotidiana” (Lima et al., 2019, p. 38).

Em continuidade ao estudo, Moraes et al. (2021) verificaram que os sepultamentos no sítio Lajedo do Cruzeiro podem estar associados aos povos indígenas que habitavam a região durante o contato com os colonizadores. E, comparando-os aos contextos funerários de sítios de sepultamentos – como os sítios Barra (Camalaú), Serrote da Macambira (São João do Cariri), Pinturas I (São João do Tigre) e Furna dos Ossos (São João do Cariri), todos na mesorregião da Borborema (microrregião do

¹⁸ Desenvolvidas pelo NUPEAH/UFAL (*Campus Sertão*).

¹⁹ Nas escavações em Pocinhos, foram encontrados ossos de 12 indivíduos, com datações de 1,6 mil anos BP, contudo a datação ainda não foi publicada em artigo científico (Meireles, 2022).

Cariri Ocidental) –, os autores, ainda que inicialmente, demonstram o processo de sepultamento secundário, onde consta um tratamento (pintura e apontamento dos ossos) e a utilização de pigmento vermelho no material ósseo.

As análises recentes²⁰ contribuem na identificação e distribuição de artefatos líticos em diversas áreas: a exemplo do sítio Pedra do Ingá (Figura 4C), no município de Ingá, situado a céu aberto e próximo a fonte d'água e rocha granítica, quartzito, sílex que são frequentemente matéria-prima nas indústrias líticas regionais. Como, também, em outros sítios arqueológicos, com presença de registros rupestres, no município de Cuité, e fragmentos localizados em superfície nos municípios de Campina Grande, Natuba, Massaranduba e Lagoa Seca.

Além disso, são importantes artefatos líticos associados a possíveis assentamentos com a identificação de uma

... estrutura de combustão, direcionando as perspectivas sobre a ocupação daquele espaço para outras dimensões, até então não considerada, como, por exemplo, a probabilidade de que aquela área poderia ter sido ocupada de forma mais intensa do que se pensava inicialmente (Leite, 2017, p. 205).

No sítio Laranjeiras (Figura 4D), de forma breve, Medeiros (2022) traçou perfil descritivo das 18 peças cerâmicas, muitas com pinturas, associando-as à cultura Tupiguarani em sítio localizado em Pilõezinhos, na microrregião de Guarabira. O autor ressalta que “ainda há as possibilidades tanto de uma ocupação da região tanto pelos Aratus como pelos Tupis, como também da possível presença de tais materiais como sendo fruto de trocas entre Tupis e Aratus” (Medeiros, 2022, p. 42).

No sítio Tambor (Figura 4E), A. Santos et al. (2022) apresentam datação radiocarbônica de 540 ± 30 BP (Quadro 1), analisada através dos materiais ósseos humanos em urna cerâmica, no município de Cuité, na microrregião do Curimataú Ocidental, associados a

adornos líticos e ósseos – “urna cerâmica com engobo, pintada em policromia, preto e vermelho; pinturas em padrões geométricos; utilizada para enterramento secundário; tembetá de amazonita; ornamentos feitos a partir de conchas marinhas, colar e braceletes” (A. Santos et al., 2022, p. 134). Ao delimitar um marco temporal através da identificação cerâmica da tradição Tupiguarani e da datação, criam indícios das migrações dos povos Tupis litorâneos até regiões interioranas da Paraíba antes da chegada dos colonizadores europeus.

As áreas ocupadas apresentam contextos com proximidade a cursos d'água, sendo três os tipos de sítios arqueológicos, que variam entre céu aberto, abrigo sob rocha, abrigo (não documentado) e gruta, com, respectivamente, 78% de sítios em céu aberto, 18% em abrigo sob rocha, 3% em abrigo (não documentado) e 1% em gruta. Sobre o registro rupestre, os sítios, por vezes, contêm pinturas e/ou gravuras que estariam associadas às pinturas da Tradição Agreste (Martin, 2008, pp. 271-285) e às gravuras da Tradição Itacoatiara (Martin, 2008, pp. 291-300).

Dentre os 73 sítios arqueológicos citados na região, 87% detêm a presença de registros rupestres. Desses, destaca-se que 47% contêm somente pinturas (Figura 4F), 36% possuem somente gravuras e 17% contêm os dois tipos de registros. Para os sítios com materiais arqueológicos, em relação ao número total, 11% contêm cerâmicas, 8% têm peças líticas e 2% apresentam adornos, assim como os sítios com presença de ossos humanos/sepultamento (Quadro 4).

Na mesorregião do Agreste paraibano, a situação de pesquisa arqueológica concentra-se na microrregião de Campina Grande e em seu entorno, verificando-se a necessidade sistêmica de dados sobre as microrregiões do Umbuzeiro (ao sul), Itabaiana (ao leste), Brejo paraibano e Guarabira (a nordeste), assim como Curimataú Oriental e Ocidental (ao norte).

²⁰ Para as análises, foram utilizados os processos no SEI (IPHAN, n. d.): 01408.000304/2019-75; 01408.001590/2017-24; 01408.000616/2017-17; 01408.000029/2016-42; 01408.900052/2017-14; 01408.000373/2018-06; 01408.000787/2015-84; 01408.014786/2014-36; 01408.001521/2017-11; 01408.000040/2020-93; 01408.014224/2014-92.

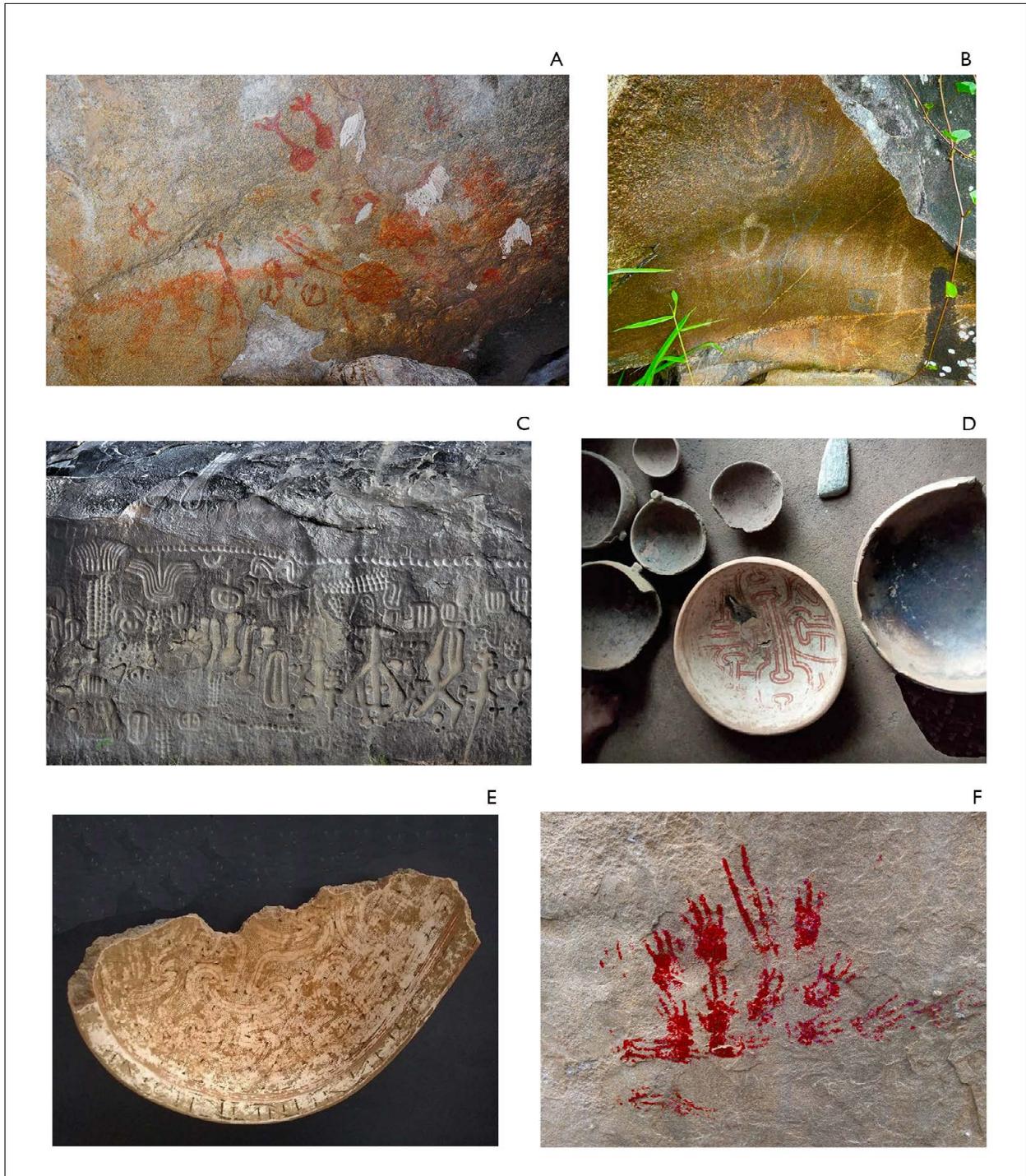


Figura 4. Sítios e registros arqueológicos localizados na mesorregião do Agreste paraibano: A) sítio Padre Bento, município de Pocinhos; B) sítio Pedra da Furna I, município de Matinhas; C) sítio Pedra do Ingá, município de Ingá; D) sítio Laranjeiras, município de Pilõesinhos; E) sítio Tambor, município de Cuité; F) sítio Pedra do Letreiro, município de Caiçara. Fontes: Monteiro (2020) (A); LABAP/UEPB (B e D); LAB/NDIHR/UFPB (C); A. Santos et al. (2022) (E); S. Costa (2019, fotografia editada) (F).

Quadro 4. Lista dos sítios arqueológicos pré-históricos e seus contextos da mesorregião do Agreste paraibano. Legenda: N.A. = não associado. (Continua)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
IPHAN/CNSA - PB00031	Lagoa da Cunhã	Boa Vista	Pré-histórico	Céu aberto	Agreste	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
					N.A.	Cerâmica
IPHAN/CNSA - PB00041	Pedra do Ingá	Ingá	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
R. Almeida (1979)	Fazenda Aldeia	Boa Vista	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
Meneses et al. (2022)	Do Bravo	Boa Vista	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
Meneses et al. (2022)	Lagoa do Planetário	Boa Vista	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00052	Papagaio	Aroeiras	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00053	Pedras Altas	Aroeiras	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00054	Uruçu	Aroeiras	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00057	Furnas do Amaragi	Lagoa Seca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
						Pintura
IPHAN/SEI 01408.900052/2017-14	Pedra da Torre	Massaranduba	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Gravura
						Pintura
IPHAN/SEI 01408.900052/2017-14	Letreiro do Cardoso	Massaranduba	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
IPHAN/SEI 01408.000787/2015-84	Logradouro I	Campina Grande	Pré-histórico e Histórico	Céu aberto	N.A.	Lítico
						Cerâmica
IPHAN/SEI 01408.000787/2015-84	Itacoatiaras do Riacho Logradouro	Campina Grande	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
A. Santos et al. (2022)	Tambor	Cuité	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmica
						Adornos ósseos
						Tembeté de amazonita polida
						Adornos de concha marinha
IPHAN/SEI 01408.014786/2014-36	Boqueirão de Japi	Cuité	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/SEI 01408.014786/2014-36	Japi I	Cuité	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura



Quadro 4.

(Continua)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
IPHAN/SEI 01408.014786/2014-36	Japi II	Cuité	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Lítico
IPHAN/SEI 01408.014786/2014-36	Japi III	Cuité	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
IPHAN/SEI 01408.014786/2014-36	Japi IV	Cuité	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/SEI 01408.014786/2014-36	Japi V	Cuité	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
IPHAN/SEI 01408.014786/2014-36	Japi VI	Cuité	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Gravura
						Pintura
IPHAN/SEI 01408.014786/2014-36	Japi VII	Cuité	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00060	Catuama	Fagundes	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00061	Laranjeira	Fagundes	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00063	Fazenda São Braz I	Olivedos	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00064	Fazenda São Braz II	Olivedos	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
						Gravura
IPHAN/CNSA - PB00065	Bodopitá	Queimadas	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00066	Castanho I	Queimadas	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00067	Sítio das Cruzes	Queimadas	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00068	Gravatá	Queimadas	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00069	Pedra Comprida	Queimadas	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00070	Pedra do Touro	Queimadas	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00125	Queimadas II	Queimadas	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Lítico lascado e polido
IPHAN/CNSA - PB00126	Queimadas I	Queimadas	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Lítico lascado e polido
IPHAN/CNSA - PB00154	Lajedo do Bravo I	Boa Vista	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00167	Loca da Nega	Serra da Raiz	Pré-histórico	Gruta	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00170	Lajedo do Bravo II	Boa Vista	Pré-histórico e Histórico	Abrigo sob rocha	Nordeste	Pintura
					N.A.	Cerâmica
					N.A.	Lítico polido
IPHAN/CNSA - PB00175	Sítio MV11	Esperança	Pré-histórico e Histórico	Céu aberto	N.A.	Cerâmica
						Lítico lascado



Quadro 4.

(Continua)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
IPHAN/CNSA - PB00177	Sítio MV21	Riachão	Pré-histórico e Histórico	Céu aberto	N.A.	Cerâmico
						Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00180	Pedra Pintada I	Itatuba	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00181	Pedra da Viola I	Guarabira	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00182	Pedra do Batente I	Itatuba	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00183	Pedra do Batente II	Itatuba	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00184	Lajes	Itatuba	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00185	Pedra da Torre	Riachão do Bacamarte	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00186	Poço do Sapateiro	Mogeiro	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00187	CECA 17	Lagoa Seca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Cerâmica
						Lítico lascado
IPHAN/CNSA - PB00188	Pedra da Lua	Ingá	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00193	Loca	Queimadas	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00195	Umari	Bananeiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00196	Gruta dos Morcegos	Bananeiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00197	Itacoatiaras dos Macacos	Queimadas	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
Lima et al. (2019)	Lajedo do Cruzeiro	Pocinhos	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Tarairiús	Pintura
						Ossos humanos
						Cerâmica
S. Costa (2019)	Pedra do Letreiro	Caiçara	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
LABAP/UEPB	Padre Bento	Pocinhos	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
LABAP/UEPB	Cabeça do Boi	Pocinhos	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
						Gravura
Medeiros (2022)	Laranjeiras	Pilõezinhos	Pré-histórico	Céu aberto	Tupiguarani	Cerâmica policrômica
					Aratus	Cerâmica piriforme
J. S. Santos (2022b)	Pinturas I	Natuba	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
					N.A.	Ossos humanos
					N.A.	Cerâmica
R. Almeida (1979)	Zé Velho	Queimadas	Pré-histórico	Céu aberto	Agreste	Pintura



Quadro 4.

(Conclusão)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
J. S. Santos (2014)	Vidinha	Queimadas	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
J. S. Santos (2014)	Corta Dedo	Pocinhos	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Itacoatiara	Gravura
J. S. Santos (2014)	Itacoatiara do Estreito	Campina Grande	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
J. S. Santos (2014)	Pedra da Viola I	Guarabira	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
J. S. Santos (2014)	Pedra da Viola II	Guarabira	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
J. S. Santos (2014)	Pedra da Viola III	Guarabira	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
J. S. Santos (2014)	Guritiba	Queimadas	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
J. S. Santos (2014)	Cachoeirinha	Itatuba	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
J. S. Santos (2014)	Batentes	Itatuba	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
J. S. Santos (2014)	Batentes II	Itatuba	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
J. S. Santos (2014)	Cachoeira do Caldeirão	Esperança	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
J. S. Santos (2014)	Mata Limpa	Areia	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
J. S. Santos (2014)	Pedra da Furna I	Matinhas	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
J. S. Santos (2014)	Pedra da Furna II	Matinhas	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura

O que se observa é que somente há dois centros de pesquisas voltados à região (LABAP/UEPB e NUPEAH/UFAL) com um relevante território-chave para compreender os processos de ocupações de diversos grupos humanos demonstrados e descritos nos estudos arqueológicos, apresentando contatos entre os divergentes grupos étnicos em suas áreas e arredores.

Com os avanços da ocupação humana atual, os processos de controle sobre a investigação do patrimônio arqueológico ficaram (até o momento) fortemente atrelados à arqueologia de contrato, tendo inserções de estudos sobre os registros rupestres (como o caso mais conhecido do sítio arqueológico de Ingá) e os sítios de sepultamentos (em Pocinhos, Pilõesinhos e Queimadas).

AS PESQUISAS PRÉ-HISTÓRICAS NA MESORREGIÃO DA BORBOREMA

A mesorregião da Borborema paraibana continha povos indígenas majoritários (Figura 2), como os Cariris, que eram formados pelos grupos Carnoiós (Curinaíós), no extremo sul, ocupando toda a área e seu entorno da rede hidrográfica do rio Paraíba; os Bodopitás ou Fagundes, no extremo leste da microrregião do Cariri Oriental; os Tarairiús, que incluíam os Xucurús, distribuídos por toda microrregião do Cariri Ocidental; e os Janduís, que ocupavam a área da microrregião do Seridó Oriental (Borges, 1993).

Para a microrregião do Seridó paraibano, ao norte da mesorregião da Borborema (Figura 5), na bacia hidrográfica do Piranhas-Açu, tem-se referências aos sítios de registros



rupestres na região desde o início do século XX (J. Dantas, 1994). As gravuras rupestres localizadas em territórios dos municípios de Santa Luzia, São Mamede, Passagem, Junco do Seridó, Várzea e São José do Sabugi estão inseridas em afloramentos horizontais e blocos graníticos e gnáissicos, localizados perto das fontes hídricas e em sopés de serras, apresentando um acervo gráfico amplo, com concentração maior de representações geométricas, assim como presença de alguns motivos zoomórficos e antropomórficos (Morais Neto, 1994).

Já nos municípios de Picuí, Pedra Lavrada e Nova Palmeira, na divisa com o estado do Rio Grande do Norte, foram evidenciados sítios com registros rupestres e vestígios cerâmicos e líticos. As pinturas apresentam

um acervo gráfico heterogêneo, com presença de representações antropomórficas, zoomórficas, de objetos e geométricas, realizadas com pigmentos vermelho e amarelo. A exemplo do sítio Cachoeira do Pedro, no município de Picuí, as gravuras predominantes são as representações geométricas, que são associadas às pinturas em vermelho (Valle, 2008).

Em termos gerais (Quadro 5), os sítios identificados nesses municípios encontram-se inseridos em blocos, afloramentos e abrigos, formados em rochas graníticas, quartzíticas, gnáissicas, xistos e micaxistos, próximos a fontes hídricas (Martin, 2003; Valle, 2008). Alguns sítios de pinturas, a exemplo do Canta Galo I, localizado no município de Pedra Lavrada, apresentam representações

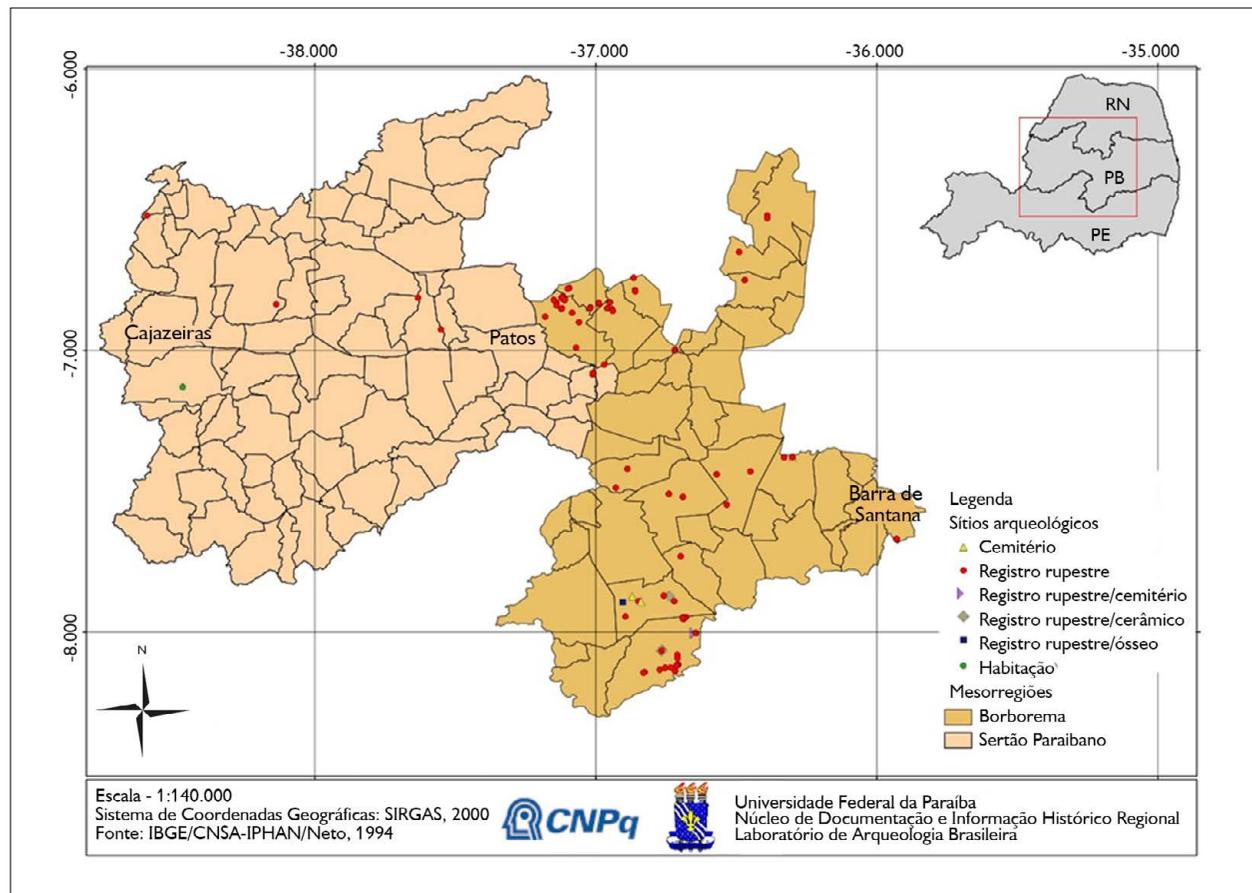


Figura 5. Mapa da distribuição dos sítios e registros arqueológicos nas mesorregiões da Borborema e no Sertão Paraibano. Mapa: Francisco Matos (2022).



que podem ser vinculadas à Tradição Rupestre Nordeste, Subtradição Seridó, tendo em vista as características especificadas por Martin (2003, 2008) e Souza et al. (2018).

Como observado por Souza et al. (2018), os sítios arqueológicos de registros rupestres estão nas áreas de baixios, ou seja, próximos a canais de drenagem ou locais de inundação, além de também estarem em afloramentos rochosos de micaxisto (a exemplo, Figura 6A). Tais blocos vêm sofrendo desgaste natural pelo intemperismo devido à sua localização em áreas de drenagem – como verificado nos sítios localizados em blocos de granitos com inscrições em relevo, a exemplo de Pedra Lavrada III, que está em canal de escoamento.

Um estudo recente tem redescoberto a Pedra da Retumba, no município de Pedra Lavrada. Em uma intervenção arqueológica no sítio, “a escavação evidenciou um belo painel rupestre com gravuras em meia cana, com certa profundidade e predominância de capsulares. No painel, não foram identificadas pinturas rupestres” (J. S. Santos, 2022a, pp. 71-72).

Em outro estudo recente, realizado ao sul da microrregião, com o apoio da UFPE, Nascimento (2021) indica sítios com presença de gravuras e pinturas rupestres com traços e técnicas aproximadas aos registros dispersos por todo o Seridó paraibano, havendo o tipo geométrico dominante, com gravuras e pinturas sobrepostas em locais próximos a fontes hídricas.

Para os sítios localizados na microrregião do Seridó paraibano, são evidenciados 38 sítios arqueológicos, com 68% inseridos em céu aberto (matacões e lajedos), 14% em abrigos sob rochas, 4% encontram-se submersos e 14% dos sítios não apresentam informações desta natureza. Para os registros arqueológicos, 46% apresentam gravuras, 43%, pinturas, e, entre estes, 34% apresentam as duas formas de registros rupestres, havendo poucas evidências de peças líticas e cerâmicas (3% para cada).

Para as microrregiões do Cariri paraibano, Cariri Ocidental e Cariri Oriental, as pesquisas arqueológicas têm como fonte primária os estudos realizados por Ruth Trindade de Almeida, nos anos 1970, do século XX, vinculados à UFPB. O levantamento realizado sobre as pinturas rupestres na região dos Cariris Velhos resultou no cadastro de 49 sítios visitados em dois anos de pesquisas²¹ (R. Almeida, 1979), e, posteriormente, classificados como pertencentes à Tradição Agreste, com um intervalo cronológico entre 5.000 AP e 2.000 AP (Martin, 2008). Além das estimativas cronológicas vinculadas aos registros rupestres, temos algumas datações para a região (Quadro 1).

A área apresenta grande concentração de sítios arqueológicos com pinturas rupestres (Figura 5 e Quadro 6) e que, de acordo com Martin (2008), evidenciam uma dispersão da Tradição Agreste, representada pela Subtradição Cariris Velhos, com estilo específico para a área (Matos, 2019; Souza, 2020).

Os grafismos e painéis da Subtradição Cariris Velhos nunca aparecem em abrigos e paredões no alto das serras e, tanto na Paraíba como em Pernambuco, os lugares preferidos são matacões arredondados de granito que emergem pela erosão, nas rochas mais brandas, nos vales e nas encostas das serras, destacando-se na paisagem (Martin, 2008, pp. 275-276).

Para Amaral (2015), as pinturas rupestres vinculadas à Tradição Agreste possuem características de dimensões gráficas específicas na região (Figura 6B). Ao pensar na relação entre os grafismos reconhecíveis e os grafismos puros, foi percebido uma conjuntura deles:

Há um forte vínculo das pinturas rupestres, no conjunto da Tradição Agreste, . . . e uma possível conexão com os grafismos puros, com predominâncias da cor vermelha, de tonalidades variadas e, em número menor, aparecem pinturas produzidas nas cores branca, amarela e preta (Amaral, 2015, p. 36).

²¹ Além dos sítios arqueológicos cadastrados na bacia do rio Paraíba, houve visitas e cadastros de 45 sítios localizados em outras regiões e que não foram devidamente registrados (R. Almeida, 1979, pp. 115-117).

Quadro 5. Lista dos sítios arqueológicos pré-históricos e seus contextos da mesorregião Borborema, exclusivamente da microrregião do Seridó paraibano. Legenda: N.A. = não associado. (Continua)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
IPHAN/CNSA – PB00024	Caraibeira	São Mamede	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00040	Pedra Branca	São Mamede	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00005	Tapera	São Mamede	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00005	Tapuio	São Mamede	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00048	Trincheira I	São Mamede	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Pintura
IPHAN/CNSA – PB00049	Trincheira II	São Mamede	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00003	Poço do Brito	São Mamede	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00004	Trincheiras	São Mamede	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00030	Furnas	São Mamede	Pré-histórico	Abrigo	Itacoatiara	Gravura
					N.A.	Lítico polido
IPHAN/CNSA – PB00093	Várzea Alegre	São Mamede	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00026	Convento da Pedreira	São Mamede	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00043	Pindurão	Várzea	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00094	Viola	Várzea	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00013	Navios	Várzea	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00016	Pedra do Sino	Santa Luzia	Pré-histórico	Céu aberto	Agreste	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00014	Passagem do Meio	Santa Luzia	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00015	Cacimba da Velha	Santa Luzia	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
R. Almeida (1979)	Sítio Pé de Serra	Santa Luzia	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA – PB00017	Tapuio	São José do Sabugi	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00019	Chorão	Junco do Seridó	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00095	Tanque do Matadouro	Nova Palmeira	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura



Quadro 5.

(Conclusão)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
IPHAN/CNSA – PB00096	Pedra dos Índios	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Céu aberto	Nordeste	Pintura
					Agreste	
					Subtradição Seridó	
Souza et al. (2018)	Pedra Lavrada I	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Subtradição Seridó	Pintura
					N.A.	Gravura
Souza et al. (2018)	Pedra Lavrada II	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
						Gravura
Souza et al. (2018)	Pedra Lavrada III	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
Souza et al. (2018)	Pedra da Retumba	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Subtradição Seridó	Pintura
Souza et al. (2018)	Pedra do Letreiro	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Subtradição Seridó	Pintura
Souza et al. (2018)	Canta Galo I	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Subtradição Seridó	Pintura
					N.A.	Gravura
Souza et al. (2018)	Canta Galo II	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Subtradição Seridó	Pintura
					N.A.	Gravura
Souza et al. (2018)	Canta Galo III	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Subtradição Seridó	Pintura
Souza et al. (2018)	Poço da Onça	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
Souza et al. (2018)	Picoto I	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
						Gravura
						Cerâmica
Souza et al. (2018)	Picoto II	Pedra Lavrada	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
Nascimento (2021)	Grota do Morcego	Salgadinho	Pré-histórico	Submerso	N.A.	Gravura
Nascimento (2021)	Pedra do Arrodiador	Salgadinho	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
						Gravura
						Cerâmica
						Lítico
Nascimento (2021)	Pedra da Moça	Salgadinho	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
						Gravura
Nascimento (2021)	Pedra da Santa	Salgadinho	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
						Gravura
						Cerâmica
						Lítico
Nascimento (2021)	Grotão	Salgadinho	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura



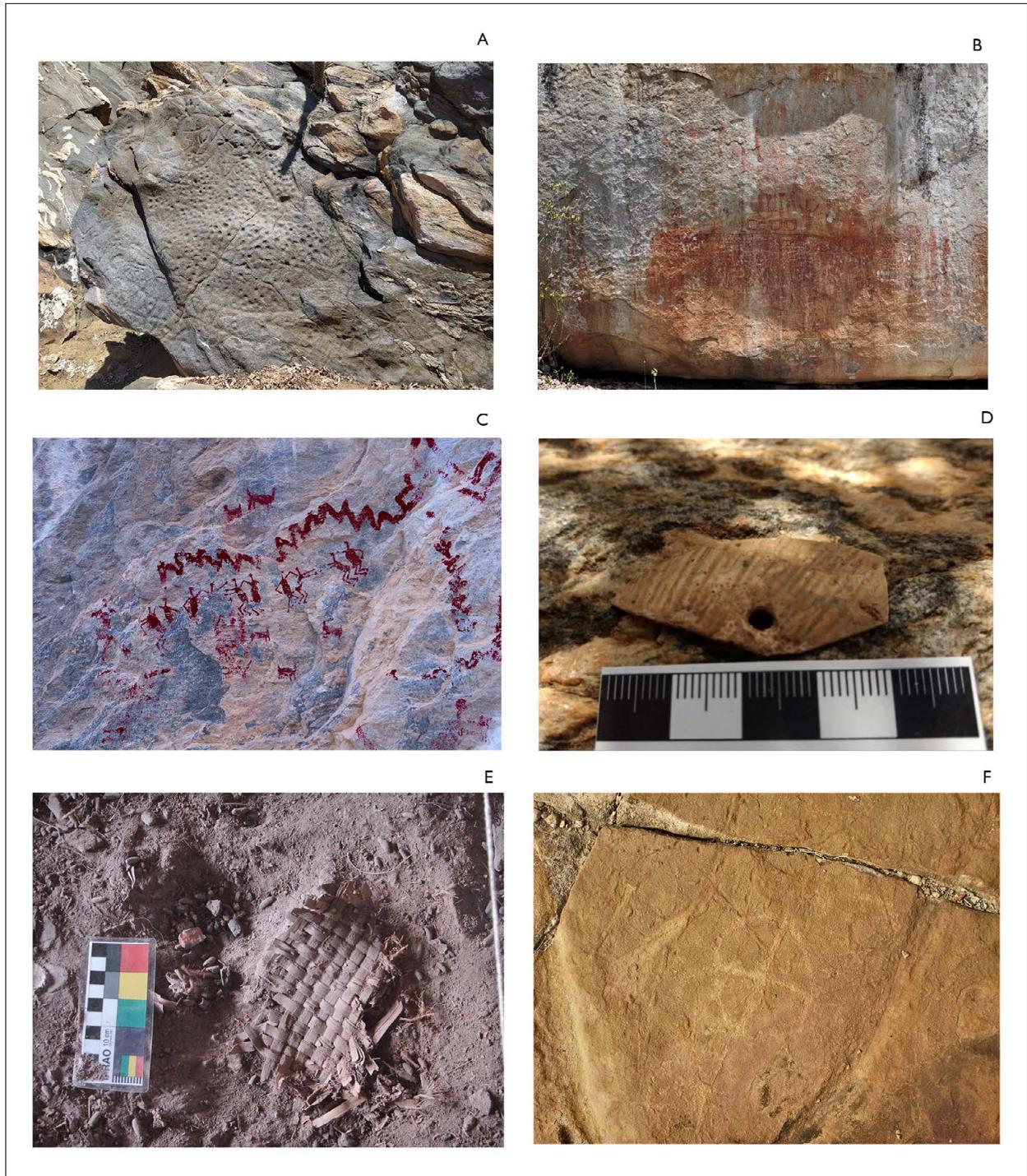


Figura 6. Sítios, registros arqueológicos e municípios localizados nas mesorregiões da Borborema e do Sertão Paraibano: A) sítio Grotão, município de Salgadinho; B) sítio Pedra do Altar, município de Barra de São Miguel; C) sítio Roça Nova, município de Camalaú; D) sítio Parque das Pedras, município de Camalaú; E) sítio Barra, município de Camalaú; F) sítio Serra Branca I, município de Vieirópolis. Fontes: LAB/NDIHR/UFPB (A, C – imagem editada, D, E e F); O. Almeida et al. (2022) (B).

Quadro 6. Lista dos sítios arqueológicos pré-históricos e seus contextos da mesorregião Borborema, exclusivamente da microrregião do Cariri Paraibano. Legenda: N.A. = não associado. (Continua)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
Soares (2020)	Serra da Tesoura	Boqueirão	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Osso humano
						Ossos de animais
						Adornos
						Lítico
IPHAN/CNSA - PB00152	Lajes da Oncinhas II	Monteiro	Pré-histórico	Abrigo	Agreste	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00163	Ribeira	Monteiro	Pré-histórico	Submerso	Agreste	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00037	Letreiro	São João do Cariri	Pré-histórico	Céu aberto	Agreste	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00022	Caiçara I	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00025	Casa de Pedra do Roçado	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo	Agreste	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00023	Caiçara II	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00036	Lajedo Grande III	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00042	Pedra dos Cataventos	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00045	Sítio das Mãozinhas	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	Agreste	Pintura
					N.A.	Cerâmica
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00034	Lajedo Grande I	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00035	Lajedo Grande II	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	Agreste	Pintura
Meneses et al. (2022)	Lajedo Grande III	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	Agreste	Pintura
Brito (2008)	Serra da Aldeia	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Furna do Caboclo I	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Furna do Caboclo II	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Subtradição Cariris Velhos	Pintura



Quadro 6.

(Continua)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
Meneses et al. (2022)	Furna do Caboclo III	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Lagoa dos Mudos I	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Lagoa dos Mudos II	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Tanque das Mãozinhas	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Salambaia I	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Tapuio de Salambaia	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
Meneses et al. (2022)	Salambaia II	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Podrin do Lira	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Lagoa da Craibeira	Cabaceiras	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Lítico
IPHAN/CNSA - PB00038	Manoel de Souza	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00039	Lajedo do Pai Mateus	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00021	Abrigo Funerário do Pai Mateus	Cabaceiras	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Ossos humanos
						Lítico lascado
						Cerâmica
IPHAN/CNSA - PB00122	Barra de Santana I	Barra de Santana	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Lítico lascado
						Cerâmica
IPHAN/CNSA - PB00127	Caturité II	Caturité	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Lítico lascado
						Lítico polido
						Cerâmica
IPHAN/CNSA - PB00128	Caturité I	Caturité	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Lítico
IPHAN/CNSA - PB00142	Mororó I	Barra de Santana	Pré-histórico	Abrigo	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
IPHAN/CNSA - PB00092	Pedra Pintada	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	Agreste	Pintura
LAB/NDIHR	Cacimba das Bestas I	Camalaú	Pré-histórico	Céu aberto Matacão	Nordeste	Pintura
					Agreste	
					Itacoatiara	Gravura



Quadro 6.

(Continua)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
LAB/NDIHR	Cacimba das Bestas II	Camalaú	Pré-histórico	Céu aberto Matacão	Nordeste	Pintura
					Agreste	
LAB/NDIHR	Cacimba das Bestas III	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	Nordeste	Pintura
					Agreste	
LAB/NDIHR	Cacimba das Bestas IV	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	Nordeste	Pintura
					Agreste	
LAB/NDIHR	Cacimba das Bestas V	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	Nordeste	Pintura
					Agreste	
LAB/NDIHR	Cacimba das Bestas VI	Camalaú	Pré-histórico	Céu aberto Matacão	Nordeste	Pintura
					Agreste	
LAB/NDIHR	Sítio do Matheus	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
						Ossos humanos
LAB/NDIHR	Beira Rio	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	Nordeste	Pintura
					Agreste	
LAB/NDIHR	Cangalha	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Pedra da Pintada I	Camalaú	Pré-histórico	Céu aberto Matacão	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Pedra da Pintada II	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Sítio do Lamarão	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
						Lítico polido
LAB/NDIHR	Tapuio	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
						Cerâmica
LAB/NDIHR	Roça Nova	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	Nordeste	Pintura
					Agreste	
					N.A.	Cerâmica
LAB/NDIHR	Parque das Pedras	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Osso humano
						Cerâmica
						Adorno
LAB/NDIHR	Barra	Camalaú	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Osso humano
						Cordão
						Traçado de fibra
LAB/NDIHR & R. Almeida (1979)	Pedra do Letreiro (Alanza Velha)	Congo	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Serrote do Camaleão I	São João do Tigre	Pré-histórico	Céu aberto Matacão	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Serrote do Camaleão II	São João do Tigre	Pré-histórico	Céu aberto Matacão	N.A.	Pintura



Quadro 6.

(Continua)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
LAB/NDIHR	Escondido da Jurema	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo sob Matacão	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Estrelinha	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Cadeia I	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
						Osso humano
						Lítico
						Cerâmica
LAB/NDIHR	Cadeia II	São João do Tigre	Pré-histórico	Céu aberto Matacão	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Cadeia III	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Cadeia IV	São João do Tigre	Pré-histórico	Céu aberto Matacão	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Cadeia V	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Juncazinho	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Pedra do Encantado	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Serrote dos Pereiros I	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
						Cerâmica
LAB/NDIHR	Gota de Lágrima	São João do Tigre	Pré-histórico	Céu aberto Matacão	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Jurema I	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Jurema II	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Jurema III	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo afloramento	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Jurema IV	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Jurema V	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Moleque de Pedra I	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Moleque de Pedra II	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Pedra do Velho Samuel	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura



Quadro 6.

(Continua)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
LAB/NDIHR	Pedra dos Veados	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Sítio Cachoeira	São João do Tigre	Pré-histórico	Céu aberto Matacão	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Pedra do Flamengo	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Pedra do Caboclo	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
LAB/NDIHR	Pedra Vermelha	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo	N.A.	Pintura
J. S. Santos (2009)	Pinturas I	São João do Tigre	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Nordeste	Pintura
					Agreste	
					N.A.	Ossos humanos
						Ossos de animais
						Cerâmica
Lítico						
LAB/NDIHR	Sítio Serrote dos Letreiros	São João do Cariri	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
						Gravura
LAB/NDIHR	Pedra do Jacó	São João do Cariri	Pré-histórico	Céu aberto	Agreste	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Formigueiro	São João do Cariri	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Mares I	São João do Cariri	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Mares II	São João do Cariri	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA - PB00091	Picoito	São João do Cariri	Pré-histórico	Céu aberto	Agreste	Pintura
Meneses et al. (2022)	Pedra do Bico da Arara	São João do Cariri	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Santos e Farias (2009)	Furna dos Ossos	São João do Cariri	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Ossos humanos
						Contas de colar
						Lítico
						Cerâmica
						Fibra vegetal



Quadro 6.

(Continua)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
Azevedo Netto e Oliveira (2015)	Serrote da Macambira	São João do Cariri	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Ossos humanos
						Lítico
						Cerâmica
LAB/NDIHR	Sítio Poção	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
LAB/NDIHR	Sítio Tamburil	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	Agreste	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
R. Almeida (1979)	Sítio Areias	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Capoeira I	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Cauaçu	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Conceição I	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Conceição II	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Conceição III	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Conceição IV	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Macambira	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Capoeira II	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
R. Almeida (1979)	Sítio Jatobá	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
R. Almeida (1979)	Sítio Fazenda Saco	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
R. Almeida (1979)	Sítio Lajedo Tamburil	Serra Branca	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
R. Almeida (1979)	Sítio Tapera	São José dos Cordeiros	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Algodão	São José dos Cordeiros	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Cachoeira	São José dos Cordeiros	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
LGR/NEA/UFPE	Pedra da Panelinha	São Sebastião do Umbuzeiro	Pré-histórico	Céu aberto Matacão	N.A.	Gravura
R. Almeida (1979)	Sítio Balanço	Sumé	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Fazenda Pedra Comprida	Sumé	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Olho D'Água do Padre	Sumé	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura



Quadro 6.

(Conclusão)

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
R. Almeida (1979)	Pedra da Pintada	Barra São Miguel	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
					Itacoatiara	Gravura
R. Almeida (1979)	Sítio Altar	Boqueirão	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Santo Antão	Boqueirão	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Serraria do Caturité	Boqueirão	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
Meneses et al. (2022)	Lajedo do Marinho	Boqueirão	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Marinho Velhos do Tomé I	Boqueirão	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Marinho Velhos do Tomé II	Boqueirão	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Marinho Velhos do Tomé III	Boqueirão	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Marinho Velhos dos Albinos I	Boqueirão	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Marinho Velhos dos Albinos II	Boqueirão	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
Meneses et al. (2022)	Serra da Tesoura II	Boqueirão	Pré-histórico	Céu aberto	Subtradição Cariris Velhos	Pintura
R. Almeida (1979)	Sítio Caiçara	Congo	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Pedra Grande	Gurjão	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura
R. Almeida (1979)	Caifaz	Gurjão	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
R. Almeida (1979)	Catinga	Gurjão	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
IPHAN/SEI 01408.000181/2020-14	Lagoa do Escuro	Taperoá	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
						Gravura
						Cerâmica
IPHAN/SEI 01408.000181/2020-14	Pau Leite I	Taperoá	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Gravura
IPHAN/SEI 01408.000181/2020-14	Pau Leite II	Taperoá	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Cerâmica
						Lítico
IPHAN/SEI 01408.000181/2020-14	Pau Leite III	Taperoá	Pré-histórico	Céu aberto	N.A.	Pintura



Azevedo Netto et al. (2007, 2010) observaram que os sítios arqueológicos no Cariri Ocidental apresentavam as características evidenciadas anteriormente, mas verificaram manifestação de diversos estilos gráficos próprios da região (Figura 6C) em que há a presença de estilos que seriam vinculados à Tradição Nordeste, em composição com grafismos de outros estilos ou da Tradição Agreste.

Nos levantamentos de Matos (2015) e Mützenbergl e Matos (2015), na microrregião do Cariri Ocidental paraibano, posteriormente, evidenciaram-se padrões antropomórficos particulares, desenvolvendo o estudo em dez sítios arqueológicos localizados nas drenagens dos rios Monteiro e Paraíba. Para Matos (2015), o registro rupestre detém características obtidas da classificação de agrupamentos, próximas às formas de apresentações gráficas determinadas no Nordeste brasileiro.

As representações antropomórficas são distribuídas na rede de drenagem do rio Paraíba, contendo variabilidades ambientais particulares. Para a drenagem do rio Monteiro, não foi observado esse tipo de representação, o que poderia evidenciar um comportamento social de inserção espacial na área, relacionado aos grupos que ocuparam e delimitaram esses espaços sociais. Mais tarde, Matos (2019) verificou que as representações antropomórficas apresentam padrões gráficos associados também a características geoambientais para a área.

Souza (2020), posteriormente, averiguou, a partir das representações zoomórficas, que esses espaços atribuídos a padrões gráficos locais são determinados pela formação dos espaços persistentes, como é o caso do alto curso do rio Paraíba, na atual região da Área de Proteção Ambiental (APA) das Onças, no município de São João do Tigre. Ao realizar relações entre os registros arqueológicos e as espacialidades, Souza (2020) demonstrou que essa produção do espaço social, entre

sociedades étnicas semelhantes, é um espelho de sua organização social, ao persistir localmente enquanto fenômeno cultural pela recorrência do comportamento através da espacialidade constituída.

Para além dos estudos sobre registro rupestre, existem outros diversos tipos de sítios arqueológicos, com a existência de sepultamento e vestígios cerâmicos e líticos. Segundo Matos e Souza (2010) ou Azevedo Netto et al. (2011), no sítio de sepultamento Barra, foram encontrados vestígios associados a sepultamentos humanos que vão de ósseos a cerâmicos, líticos, cestarias, entre outros. Já o estudo de Azevedo Netto et al. (2010), no sítio do Parafuso, verifica a presença de vestígios cerâmicos e líticos, além de retratar o sítio Várzea Grande II, que se encontra em um abrigo com vestígios de cerâmica com registro rupestre.

O primeiro estudo sobre sepultamento na área é advindo de J. S. Santos (2009), que escavou parte do sítio Pinturas I, no município de São João do Tigre. O autor indica que há semelhanças no sepultamento, como observado em outros sítios arqueológicos pelo semiárido nordestino²², com uma variável distinta, ao apresentar pinturas rupestres no sítio arqueológico, e semelhante, ao verificar materiais líticos lascados na utilização de cerâmica e adornos corporais no sepultamento. Com as datações recentemente obtidas no sítio, não houve a possibilidade de associar as pinturas rupestres a esse grupo, mas a continuidade das escavações do sítio Pinturas I e estudos com base nos outros sítios arqueológicos com sepultamentos na região, como Pinturas II e Jucurutu, poderiam esclarecer essa prática cultural.

Através das escavações nas campanhas arqueológicas do LAB/NDIHR/UFPB, no Cariri paraibano²³, G. Santos (2018) obteve algumas características de sepultamento no sítio Parque das Pedras, no município de Camaláu, ao constatar a possibilidade de enterramento secundário

²² O autor cita os sítios arqueológicos Furna do Estrago, Sítio Justino, Pedra do Alexandre, Gruta do Padre e Furna dos Ossos.

²³ Em campanhas arqueológicas do LAB/NDIHR/UFPB, é de conhecimento a existência de diversos sítios de sepultamento e a presença de ossos humanos na região de Barra, Parque das Pedras e Mateus, no município de Camaláu, e no sítio Cadeia I, no município de São João do Tigre.

através da observação de pintura ocre em alguns fragmentos ósseos e pela sua cremação, além de alguns exemplares de sepultamentos primários com presença de adornos (a exemplo de colares, Figura 6D). As análises dos dentes determinaram que os indivíduos, em sua maioria, são adultos, o que poderia indicar “um local onde se enterravam preferencialmente indivíduos adultos, enquanto outro local pode ter sido escolhido para o enterramento de indivíduos não adultos” (G. Santos, 2018, pp. 65-66).

Nesse sentido, H. Oliveira (2019) verificou no sítio Barra (Figura 6E), também no município de Camalaú, que a idade dos indivíduos sepultados está na classe de morte entre 0 e 20 anos. Com os dados verificados em fragmentos ósseos de marcas queimadas, pode-se evidenciar um tipo de sepultamento secundário, que poderia demonstrar rituais de enterramento, já que também está associado a agrupamentos de ossos humanos amarrados com cordões e trançados de fibra.

Para Soares (2020), as escavações no sítio Pedra da Tesoura²⁴, localizado no município de Boqueirão²⁵, demonstraram grandes diversidade e quantidade de contas e pingentes nos sepultamentos secundários, com intuito de adornar os rituais funerários desses indivíduos, verificando os adornos associados a ossos de animais e líticos. Para esse sítio, dado o andamento da pesquisa (Moraes et al., 2021), já foram identificados quatro enterramentos secundários: três apresentando vestígios de cremação e um esqueleto com presença de pigmentação avermelhada.

No caso do Cariri paraibano, foram obtidas duas datações em sítios de sepultamento (Azevedo Netto et al., 2021), uma para o sítio Barra, de 1.220 ± 30 AP (Beta 400646) – realizada sobre material ósseo humano de sepultamentos depositados em um abrigo sob rocha, acompanhados de cestarias, trançados de algodão, restos vegetais, cerâmica e material lítico lascado e seixos, ambos

em quartzo, e algumas lascas de calcedônia –, e a outra para o sítio Serrote da Macambira, no município de São João do Cariri, de 1.880 ± 30 (Beta 400647) – datado de ossos humanos em abrigo sob rocha, com o sepultamento de 15 indivíduos, adultos e crianças, com evidências de enterramento secundário, contendo materiais cerâmicos, muito revolidos por interferência de terceiros.

Para além do quadro ora evidenciado, tem-se alguns dados de ocupações pré-históricas para a mesorregião provenientes da arqueologia de contrato²⁶. Para os municípios de Santa Luzia, São Mamede, Areia de Baraúnas, São José do Sabugi, Assunção e Taperoá, foi evidenciada grande diversidade de material arqueológico pré-histórico, constituído, em sua maioria, de material lítico e/ou cerâmico, associado a sítios a céu abertos. A maior parte desse material foi evidenciada em superfície, mediante as prospecções realizadas nos espaços de implementação dos empreendimentos, com pouca quantidade evidenciada em subsuperfície, seja no processo de prospecção, seja no salvamento dos poucos sítios identificados.

Dentro dos processos consultados, evidenciou-se, no município de Assunção, sítio de registro rupestre constituído de pinturas na cor vermelha, de motivos reconhecíveis e não reconhecíveis, distribuídos em dois painéis gráficos em um matacão granítico; bem como, no processo IPHAN/SEI n.º 01408.000181/2020-14, são citados sítios com registro rupestre no município de Taperoá (IPHAN, n. d.).

Em termos gerais, dos 126 sítios verificados, observa-se predominância das ocorrências de sítios em abrigos sobre rocha (43%) e céu aberto (56% - matações e lajedos), com o predomínio de registros rupestres, seja em pinturas e gravuras, seja em ambas, associados, em certos casos, a material lítico e cerâmico. Por fim, houve uma ocorrência de um sítio submerso, com pinturas, no município de Monteiro.

²⁴ Como já citado, advindo do projeto de pesquisa arqueológica realizado no sítio Pedra da Tesoura, Boqueirão, Paraíba, em 2017, desenvolvido pelo NUPEAH/UFAL (*Campus do Sertão*).

²⁵ O sítio Pedra da Tesoura, localizado no Lajedo do Marinho, em Boqueirão, detém ossos humanos com datações de 1.480 anos AP, contudo a datação ainda não foi publicada em artigo científico (Meireles, 2022).

²⁶ Processos no SEI (IPHAN, n. d.): 01408.001344/2017-72; 01408.000240/2017-41; 01408.000239/2017-16; 01408.000242/2017-30; 01408.000317/2018-63; 01408.001511/2017-85; 01408.000175/2019-15; 01408.000181/2020-14.

Para as ocorrências dos registros arqueológicos, 66% detêm somente pinturas e 17% detêm somente gravuras; entre essas, a presença dos dois tipos de registros rupestres é de 9%. Há também uma forte presença de fragmentos de material lítico (8%) e cerâmico (9%). Para os casos de sítios-sepultamento (5%), há uma relevante distribuição para a região localizada em abrigos sobre rochas.

Sem sombra de dúvida, a mesorregião da Borborema representa a região de maior concentração de pesquisas arqueológicas no estado, com densidades nas microrregiões, em sua parte sudeste, do Cariri Ocidental e na parte central, do Seridó Oriental paraibano, havendo, contudo, lacunas de pesquisas no Cariri Oriental e Ocidental (parte norte), no Seridó Ocidental paraibano e no Seridó Oriental paraibano (partes sul e norte).

Verificou-se, para as microrregiões do Seridó paraibano, que as pesquisas estão vinculadas em grande parte à arqueologia de contrato, relacionadas a empresas de mineração e de produção de energia eólica, com poucas pesquisas arqueológicas institucionais. Contudo, a partir de R. Almeida (1979) e pela expansão da pesquisa pela UFPE, advindo do Seridó rio-grandense, há evidências, em sua maioria, da presença de sítios com registros rupestres (gravuras e pinturas).

De modo geral, para as pesquisas arqueológicas nas microrregiões do Cariri paraibano, observa-se o contexto dos sítios com presença de registros rupestres, sepultamentos e indícios ósseos humanos, artefatos cerâmicos e líticos, com boa parte encontrando-se em duas importantes bacias hidrográficas da região, os rios Paraíba e Taperoá. Ademais, essas documentações são advindas de instituições como a UFPB, a UEPB e a UFPE, que ainda têm poucos registros significativos resultantes de relatórios de arqueologia de contrato.

AS PESQUISAS PRÉ-HISTÓRICAS NA MESORREGIÃO DO SERTÃO PARAIBANO

Durante o século XVIII, a mesorregião do Sertão Paraibano era ocupada por diversos povos indígenas, contatados

no processo de colonização (Figura 2): os Tarairiús, que eram formados pelos grupos Panatis, no extremo leste, ocupando toda área e o entorno da rede hidrográfica do rio Taperoá; Pegas, ocupando toda a microrregião de Sousa e Catolé do Rocha, no entorno da rede hidrográfica do rio Piranhas-Açu; os Ariús e Palacus, no extremo noroeste da mesorregião; e os Cariris, que incluíam os Coremas, pelas microrregiões de Piancó e Serra do Teixeira; e os Icós, que ocupavam as áreas das microrregiões de Itaporanga e Cajazeiras (Borges, 1993).

Para a região, evidenciaram-se, até o momento, alguns sítios arqueológicos pré-históricos (Figura 5 e Quadro 7), principalmente de registros rupestres, com predominância de sítios de gravuras localizados em afloramentos graníticos/gnáissicos/areníticos, inseridos próximos aos cursos hídricos que constituem a bacia hidrográfica do rio Piranhas-Açu, a qual engloba os estados da Paraíba e do Rio Grande do Norte.

Nos municípios de Sousa, São Francisco, Vieirópolis, Bernardino Batista, São José de Piranhas, Condado e Malta, foram evidenciados sítios com presença de gravuras rupestre, pinturas, outros vestígios associados e um sítio-acampamento (Rocha, 1998; Fernandes, 2012; Matos et al., 2018). Os sítios de gravuras localizam-se, geralmente, em áreas baixas, próximos a fontes hídricas e em suportes horizontais e verticais.

Como exemplo, temos o sítio Lagoa dos Estrelas, localizado no município de Sousa, sobre um suporte arenítico. Apresenta representações geométricas com alto grau de desgaste, devido à exposição aos agentes intempéricos e à ação da água. As gravuras localizadas no sítio encontram-se próximas a pegadas de dinossauros, vestígios da fauna jurássica amplamente encontrados na região, na área denominada Vale dos Dinossauros (Rocha, 1998).

Dentre os sítios de pinturas, destaca-se o Serra Branca I (Figura 6F), localizado no contraforte sul da Serra Branca, município de Vieirópolis, e que possui a datação, através de carvão vegetal e ossos faunísticos, mais antiga da Paraíba (Quadro 1). Trata-se de um abrigo sob rocha

gnáissica/granítica com presença de pinturas localizadas em dois painéis. As pinturas são todas monocromáticas, na cor vermelha. No conjunto gráfico, observamos representações de antropomorfos, zoomorfos, possíveis fitomorfos e grafismos puros.

Por apresentar um pacote sedimentar considerável, e pouco remexido, foram realizadas duas sondagens de 1,5 m x 1,5 m. Nelas, foram evidenciados material cerâmico em superfície, material lítico e orgânico (carvão e ossos da microfauna) em camadas estratigráficas. As sondagens apresentaram profundidades de 90 a 95 cm, respectivamente, chegando à rocha-base.

Ademais, em visitas às regiões próximas ao extremo leste da mesorregião (microrregião de Patos), são citados, pelas comunidades, sítios arqueológicos com presença de registros rupestres em diversos municípios, como Areia de Baraúnas, Passagem, Cacimba de Areia e Cacimbas.

Relacionado esse contexto à arqueologia de contrato, com dados provenientes de relatórios finalizados na plataforma SEI, no processo 01408.001482/2012-47 (IPHAN, n. d.), podem-se evidenciar algumas ocorrências arqueológicas para três municípios – Uiraúna, Joca Claudino e Poço Dantas –, as quais são constituídas de material lítico e cerâmico.

Foi verificado que, no sítio Moconha, no município de Serra Grande, o material cerâmico, segundo análises preliminares, apresenta características da Tradição Tupiguarani. Os vestígios cerâmicos com essas características estão sendo localizados nessa região. Para o sítio, foi encontrada uma vasilha completa e alguns fragmentos com presença de decoração pintada que se assemelha à tradição citada, segundo comparações feitas com vestígios de outros sítios localizados no território brasileiro (Cavalcante et al., 2022).

Quadro 7. Lista dos sítios arqueológicos pré-históricos e seus contextos da Mesorregião do Sertão. Legenda: N.A. = não associado.

Fonte	Sítio	Município	Período	Tipo de sítio	Tradição	Registro arqueológico
IPHAN/CNSA – PB00151	Pedra do Letreiro I	Bernardino Batista	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	Agreste	Pintura
IPHAN/CNSA – PB00169	Pedra do Letreiro II	Bernardino Batista	Pré-histórico	Submerso	Agreste	Pintura
IPHAN/CNSA – PB00171	Pau de Leite	Pombal	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00158	Pedra do Letreiro	Cacimba de Areia	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
IPHAN/CNSA – PB00020	Poço do Caudaloso	Passagem	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00102	Lagoa dos Estrelas	Sousa	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
IPHAN/CNSA – PB00050	Encantado	São Francisco	Pré-histórico	Céu aberto	Itacoatiara	Gravura
Rocha (1998)	Serra Branca I	Vieirópolis	Pré-histórico	Abrigo sob rocha	N.A.	Pintura
						Gravura
						Lítico
						Cerâmica



Dentre os sítios cadastrados, até o momento, para a mesorregião do Sertão tem-se o predomínio de sítios a céu aberto (50% de ocorrência) com presença, sobremaneira, de registros rupestres. Os abrigos sob rochas representam 37%, com forte presença de registros rupestres, associados a vestígios cerâmicos e líticos, como é o caso do sítio Serra Branca. Por fim, tem-se a presença de um sítio submerso (13%) com registro rupestre no município de Bernardino Batista.

O que se verificou é que as pesquisas se concentram em duas microrregiões: Patos, no extremo leste e associado à bacia hidrográfica do rio Taperoá; e Sousa, na região central e associado à bacia do rio Piranhas-Açu. Como demonstrado nas informações analisadas, é possível considerar uma mesorregião de poucas pesquisas institucionais e de arqueologia de contratos. O segundo caso está relacionado à implementação de indústrias produtoras de energia eólica e solar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos arqueológicos do estado da Paraíba estão inseridos em panoramas distintos por serem reflexos dos processos históricos de suas pesquisas, com pouca quantidade de trabalhos sistêmicos que contribuem para uma compreensão ampla do contexto dos estudos arqueológicos localizados nessa região.

O contexto não difere muito em relação ao Nordeste como um todo, ao passo que as pesquisas arqueológicas, principalmente de cunho pré-histórico, estão concentradas e apresentam resultados substanciais em espaços onde existem os cursos de graduação (e pós-graduação) e instituições financiadoras contínuas de pesquisas em suas regiões, a exemplo da Universidade Federal de Pernambuco, com ampla atividade no estado de Pernambuco, Rio Grande do Norte (Seridó Potiguar) e Piauí; da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) e da Universidade Federal do Piauí, com pesquisas para o Piauí, principalmente para o Parque Nacional Serra da Capivara; a Universidade Federal de Sergipe, com pesquisas voltadas para o estado de Sergipe

através do Museu de Arqueologia de Xingó (MAX); e as pesquisas vinculadas ao Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Numa visão ampla, no estado da Paraíba, uma problemática verificada está no banco de dados: não integrado, nem padronizado, com falta de inserções contínuas de dados e com fracionamento de informações. Isso é demonstrado pela desigualdade regional nas pesquisas e na produção do conhecimento arqueológico, resultante da concentração de pesquisas feitas na mesorregião da Borborema, desenvolvidas por instituições como UEPB, UFPB, UFPE, UFAL e UFS.

Tal fato é refletido nos estudos sobre os registros arqueológicos (cerâmicos, líticos etc.) resgatados durante prospecções e salvamentos, que são mantidos (e resguardados) em laboratórios, necessitando de pesquisas contínuas e comparativas que poderiam, posteriormente, ser relacionáveis com vários outros tipos de sítios e registros arqueológicos, pois a finalidade de compreender a complexidade do nosso passado é preencher, enquanto conhecimento, as lacunas cronológicas, de classificação e dos padrões de ocupações no território.

Essas lacunas podem ser averiguadas através dos dados sobre a associação dos registros arqueológicos apresentados neste estudo, em que faltam análises técnicas laboratoriais apuradas, sendo dadas classificações genéricas para a região, a exemplo de cerâmicas e líticos restritas a estudos descritivos, os quais não apresentam análises comparativas regionais que auxiliem a elaboração de um quadro macro de padrões ocupacionais, possibilitando, posteriormente, a proposta de estudos classificatórios. E, como se observou, há somente classificações preliminares, como as das peças cerâmicas, associadas à tradição Tupiguarani e Aratu, e as das Líticas, associadas às ocupações de grupos sociais ligados à tradição Tupiguarani.

Os casos de registros rupestres ainda permanecem em classificações iniciais, propostas desde a década de 1980/1990. Quando analisadas as gravuras rupestres, há uma tendência em associá-las, de modo geral, à Tradição

Itacoatiara, assim como os registros pictóricos são associados somente à Tradição Agreste (Subtradição Cariris Velhos), concentrados ao sul por todo a região interiorana do estado, e à Tradição Nordeste (Subtradição Seridó), localizados nas microrregiões do Seridó paraibano e que se estendem por todo o Seridó potiguar.

Ao serem abordados os sítios com sepultamentos humanos conhecidos, a maioria deles apresentam problemas contextuais, pois essas áreas acabam sofrendo nos processos de ações antrópicas e biológicas graves, que podem provocar desgaste sobre os ossos e os registros arqueológicos orgânicos, impossibilitando certas inferências devido à descontextualização dessa prática cultural.

As práticas de sepultamentos verificadas apresentam algumas semelhanças entre os sítios distribuídos pelo Nordeste brasileiro: 1 - nas mesorregiões da Borborema e do Agreste, de modo geral, são demonstrados sepultamentos primários, acompanhados de contas de colar, peças líticas e/ou cerâmicas, e secundários, por vezes com ossos queimados ou pintados, acompanhados de matérias fúnebres, como cestaria, amarrado com fibra vegetal, buquê e concha; e 2 - na mesorregião da Zona da Mata, como também no Agreste, são demonstrados sepultamentos em urnas funerárias, associadas às tradições Tupiguarani e Aratu.

Como vimos, os contextos distributivos de sítios e registros arqueológicos no território paraibano atual não estão limitados à sua região, ao verificarmos que os padrões ocupacionais e as práticas culturais apresentam analogias nas suas extensões espaciais, localizadas em estados adjacentes, como Pernambuco (ao sul) e Rio Grande do Norte (ao norte).

Ao pensarmos arqueologicamente, fundamentados na literatura já citada, a região do Nordeste brasileiro e as áreas litorâneas (de mata atlântica) contêm sítios, majoritariamente, localizados a céu aberto, com grande presença de materiais cerâmicos e líticos. Na região do Agreste nordestino, os contextos dos sítios estão localizados em áreas próximas de curso d'água, sendo

encontrada uma diversidade de registros rupestres, compostos, em sua maioria, por gravuras.

Na região em torno dos complexos de serras da Borborema, os sítios estão localizados em abrigos sob rochas e detêm uma vasta presença de sítios de registros rupestres, em sua maioria com pinturas em cor vermelha, sendo também conhecida a presença de vários sítios de sepultamento. E, por último, a região do Sertão nordestino e paraibano possui grande presença de registros rupestres em áreas abrigadas, contudo representa uma extensa região com pouca pesquisa arqueológica.

Por fim, ao criar esse panorama pré-histórico sobre as pesquisas arqueológicas no estado da Paraíba, o intuito é relatar a emergência da precaução e conservação desse patrimônio, através da discussão sobre o dever no que concerne ao compartilhamento e à síntese das informações geradas pelas pesquisas. Para isso, um ponto fundamental é o acesso público aos acervos arqueológicos por via educacional na criação de adequados materiais didáticos sobre a pré-história no território paraibano.

AGRADECIMENTOS

T. F. Souza agradece ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de pós-doutorado.

REFERÊNCIAS

- Almeida, O. T., Rivero, S., & Oliveira, C. (2022). Danos antrópicos dos sítios arqueológicos dos Cariris Velhos da Paraíba. *Paper do NAEA 2022*, 1(1), 1-19. <http://dx.doi.org/10.18542/papersnaea.v3i1i1.12865>
- Almeida, R. T. (1979). *A arte rupestre nos Cariris Velho*. Editora Universitária/UFPB.
- Amaral, M. P. V. (2015). *As pinturas rupestres da tradição agreste em Pernambuco e na Paraíba - Brasil* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco].
- Azevedo Netto, C. X., Kraisch, A. M. P. O., & Rosa, C. R. (2007). Territorialidade e arte rupestre – inferências iniciais acerca da distribuição espacial dos sítios de arte rupestre na região do Cariri paraibano. *Revista de Arqueologia*, 20(1), 51-65. <https://doi.org/10.24885/sab.v20i1.228>

- Azevedo Netto, C. X., Duarte, P., & Oliveira, A. M. P. (2010). A presença da tradição Nordeste na região do Cariri Ocidental: questões classificatórias. *Fundamentos*, 9, 43-65.
- Azevedo Netto, C. X., Rosa, C. R., & Miranda, P. G. (2011). Semiótica dos sítios cerâmicos da região do Cariri Ocidental, PB. *CLIO – Arqueológica*, 26(2), 265-288. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246691>
- Azevedo Netto, C. X., & Oliveira, A. M. P. (2015). Os documentos arqueológicos e históricos: a relação da cultura material e do ambiente nos sítios arqueológicos do Cariri paraibano. *História UNICAP*, 2(3), 8-27. <https://doi.org/10.25247/hu.2015.v2n3.pp.%208-27>
- Azevedo Netto, C. X., Rosa, C. R., & Souza, T. F. (2021). Situação geomorfológica dos sítios arqueológicos no município de Camalaú - Paraíba. *Revista de Arqueologia*, 34(1), 177-195. <https://doi.org/10.24885/sab.v34i1.752>
- Barlaeus, C. (1647). *Rerum per octennium in Brasilia et alibi gestarum sub praefectura Illustrissimi comitis J. Mauritii Nassoviae, &c. comitis, nunc Vesaliae gubernatoris & Equitatus Foederatorum Belgii Ordd. sub Avriaco ductoris, Historia*. Typographeio Ioannis Blaeu.
- Borges, J. E. (1993). Índios paraibanos: classificação preliminar. In J. O. Melo & G. Rodriguez (Org.), *Paraíba: conquista, patrimônio e povo* (pp. 21-38). Edições Grafset.
- Brandão, A. (1937). *A escripta pré-histórica do Brasil (Ensaio de interpretação)*. Bibliotheca de Divulgação Científica.
- Brandão, A. F. (1997). *Diálogos das grandezas do Brasil*. Ed. Massangara, Fundação Joaquim Nabuco.
- Brito, V. (2008). *Arqueologia na Borborema*. JRC Editora.
- Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos/Sistema de Gerenciamento do Patrimônio Arqueológico (CNSA/SGPA). (n. d.). <http://portal.iphan.gov.br/sgpa/?consulta=cnsa>
- Cavalcante, T. S., Medeiros, T. R. M., & Santos, J. S. (2022). Análise das cerâmicas do sítio arqueológico Moconha e a possível presença Tupi no interior da Paraíba. *Revista Tarairiú*, 1(19), 1-29. <https://revista.uepb.edu.br/REVELAP/article/view/1001>
- Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). (n. d.). *Grupo de pesquisa NUPEAH*. <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/0160751829418651>
- Costa, I. F. L. (1994). O Núcleo de Estudos Ibéricos e Americanos e sua atuação no resgate e preservação do patrimônio histórico-cultural da Paraíba. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 4, 228-229. <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/109212/107692>
- Costa, S. S. (2019). *Sítio arqueológico da Pedra do Letreiro no município de Caiçara-PB* [Trabalho de conclusão de curso em História, Universidade Estadual da Paraíba]. <http://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/handle/123456789/23266>
- Dantas, B. G., Sampaio, J. A. L., & Carvalho, M. R. G. (1992). Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In M. C. Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (2. ed., pp. 431-456). Companhia das Letras.
- Dantas, J. A. (1994). *Indícios de uma civilização antiqüíssima* (Prefácio de Gabriela Martin). União Editora.
- Fernandes, A. A. (2012). A arte rupestre na Paraíba: um estudo sobre o sítio arqueológico da localidade Algodões, no município de Condado. *Revista Brasileira de Filosofia e História*, 1(1), 6-10. <https://www.gvaa.com.br/revista/index.php/RBFH/article/view/2492>
- Gnecco, C., & Dias, A. S. (2015). Sobre arqueologia de contrato. *Revista de Arqueologia*, 28(2), 3-19. <http://hdl.handle.net/10183/184816>
- Gonçalves, R. C. (2007). *Guerras e açúcares: política e economia na Capitania da Parayba (1585-1630)*. Edusc.
- Guidon, N. (1992). As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In M. C. Cunha (Org.), *História dos índios do Brasil* (pp. 37-52). Companhia das Letras.
- Herckman, E. (1886). Descrição (sic) Geral da Capitania da Parahyba. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, 5(31), 239-288. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aherckman-1886-parahyba/herckman_1886_parahyba.pdf
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (n. d.). *SEI! - Consulte seu processo*. <https://www.gov.br/iphan/pt-br/servicos/sei>
- Joffily, I. (1977). *Notas sobre a Paraíba. Fac-símile da primeira edição publicada no Rio de Janeiro, em 1892, com prefácio de Capistrano de Abreu*. Thesaurus Editora.
- Laboratório de Arqueologia e Paleontologia (LABAP). (n. d.). <http://labapuepb.blogspot.com>
- Leite, M. N. (2017). *Relatório de pesquisa arqueológica na área do aterro sanitário da Fazenda Logradouro, Campina Grande-PB*. IPHAN.
- Lightfoot, K. G. (1995). Culture contact studies: redefining the relationship between prehistoric and historical archaeology. *American Antiquity*, 60(2), 199-217. <https://doi.org/10.2307/282137>
- Lima, B. M., Soares, T. M., & Moraes, F. A. A. (2019). O estudo das práticas funerárias com os indivíduos infantis no sítio arqueológico Lajedo do Cruzeiro, Pocinhos, Paraíba. *Noctua: Arqueologia e Patrimônio*, 2, 27-39. <https://doi.org/10.26892/noctua.v2i4p27-39>



- Macedo, H. A. M. (2005). José de Azevêdo Dantas: lembrando os 70 anos do início das pesquisas do primeiro arqueólogo do Seridó Potiguar em Carnaúba dos Dantas. *Mneme: Revista de Humanidades*, (13), 1-56. <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/277/253>
- Martin, G. (2003). Fronteiras estilísticas e culturais na arte rupestre da área arqueológica do Seridó (RN, PB). *CLIO – Arqueológica*, (16), 11-32. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246968>
- Martin, G. (2008). *Pré-história do Nordeste do Brasil* (5. ed.). Ed. Universitária.
- Matos, F. A. S., & Souza, T. F. (2010). Distribuição espacial dos vestígios arqueológicos do sítio Cemitério Barra - PB. In *Anais do I Encontro Regional Nordeste Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Recife.
- Matos, F. A. S. (2015). *Os antropomorfos no registro rupestre do semiárido paraibano: caracterização das representações na Microrregião do Cariri Ocidental* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco]. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/14029>
- Matos, F. A. S., Oliveira, A. M. P., & Oliveira, M. M. B. M. (2018). *Relatório de avaliação de impacto ao patrimônio arqueológico na área destinada à instalação de uma usina solar fotovoltaica – UFV Malta e uma usina solar fotovoltaica – UFV Angico*. UFV.
- Matos, F. A. S. (2019). *Entre semelhanças gráficas e ambientais: as recorrências das representações antropomórficas pintadas pré-históricas entre as regiões do Cariri Ocidental-PB, Parque Nacional do Catimbau-PE e Seridó Oriental-RN* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco]. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/37992>
- Medeiros, T. R. M. (2022). Análise das cerâmicas do sítio arqueológico Laranjeiras (Pilõesinhos-PB). *Revista Tarairiú*, 1(19), 30-43. <https://revista.uepb.edu.br/REVELAP/article/view/1000>
- Meiros, L. (2022, ago. 21). Achada ossada de 1,6 mil anos na PB: escavações arqueológicas no município de Pocinhos foram feitas por equipe da Universidade Federal de Alagoas. *A União*. https://auniao.pb.gov.br/servicos/copy_of_jornal-auniao/2022/agosto/jornal-em-pdf-21-08-22-cdepc-pdf
- Meneses, L. F., Araújo, A. P. M., & Moraes, F. A. A. (2022). Inventário de sítios pré-históricos na área do projeto Geoparque Cariri Paraibano, Brasil. *GEOgraphia*, 24(53), e50112. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2022.v24i53.a48274>
- Monteiro, M. (2020, jan. 11). Pinturas Rupestres Sítio Padre Bento. *Pocinhos em Destaque*. <https://pocinhosemdestaque.com.br/pinturas-rupestres-sitio-padre-bento/>
- Moraes, F. A. A., Victor, P. A., & Mastrorosa, R. R. (2021). Rituais de sepultamentos dos sítios Lajedo do Cruzeiro e Pedra da Tesoura, Paraíba: um estudo comparativo entre sítios com deposições funerárias. *Clio Arqueológica*, 36(1), 13-41. <https://doi.org/10.51359/2448-2331.2021.250743>
- Morais Neto, J. M. (1994). Contribuição ao cadastramento das Itaquatiaras do Vale do Sabugi, na fronteira da Paraíba. *Revista de Arqueologia*, 8(1), 133-155. <https://doi.org/10.24885/sab.v8i1.470>
- Mützenberg, D. S., & Matos, F. A. S. (2015). Padrões gráficos das representações antropomórficas pré-históricas na microrregião do Cariri Ocidental paraibano: definições e correlações. *CLIO - Arqueológica*, 30(2), 67-99. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246580>
- Nantes, M. (1979). *Relação de uma missão no rio São Francisco*. Companhia Editora Nacional/Instituto Nacional do Livro.
- Nascimento, P. Q. Z. (2021). *Caracterização arqueológica e geomorfológica do entorno do sítio arqueológico Grota do Morcego, Salgadinho (PB) através de modelagem tridimensional por aerofotogrametria*. UFPE.
- Navarro, E. A. (2013). *Dicionário de Tupi Antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. Ed. Global.
- Oliveira, A. M. P. (2009). *Entre a pré-história e a história: em busca de uma cultura histórica sobre os primeiros habitantes do Cariri paraibano* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Paraíba]. <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/5955>
- Oliveira, H. M. S. (2019). *Ossos de indivíduos não adultos provenientes do sítio Barra, Camalaú-PB: um estudo bioarqueológico* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Sergipe]. <http://ri.ufs.br/jspui/handle/riuf/11458>
- Pinto, L. (1973). *Fundamentos da história e do desenvolvimento da Paraíba, 1574-1970*. Editora Leitura.
- Prous, A. (2006). *O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país*. Editora Jorge Zahar.
- Puntoni, P. (2002). *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720*. Edusp/Hucitec.
- Rocha, F. E. P. G. (1998). *Caracterização macroespacial de sítios arqueológicos no alto sertão da Paraíba* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco].
- Santos, A. S. T., Moraes, M. O., Santos, J. S., Farias, A. A., Rodrigues, E. C., & Guimarães, B. F. (2022). Resultado de datação radiocarbônica em material bioarqueológico Tupiguarani e o contexto fúnebre – Sítio Tambor, município de Cuité–PB. *Revista Tarairiú*, 1(19), 123-135. <https://revista.uepb.edu.br/REVELAP/article/view/987>



- Santos, G. A. (2018). *Bioarqueologia aplicada ao estudo dos remanescentes humanos do sítio Parque das Pedras - PB: uma contribuição para a arqueologia no nordeste do Brasil* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Sergipe]. <http://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/8116>
- Santos, J. O. (1990). As inscrições rupestres de Pedra Lavrada. *Revista Tudo*, (supl.), 1-4.
- Santos, J. S. (2009). *Práticas funerárias e cultura material nos Sertões da Paraíba: a necrópole sítio pinturas I, em São João do Tigre* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco]. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/450>
- Santos, J. S., & Farias, A. A. (2009). Diagênese óssea nos cemitérios indígenas dos Sertões da Paraíba. *CLIO - Arqueológica*, 24(2), 111-125. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246713>
- Santos, J. S. (2014). *Estudos da tradição Itacoatiara na Paraíba: subtradição Ingá? Cópias & Papéis*.
- Santos, J. S. (2018). *Relatório Final das Atividades Arqueológicas desenvolvidas do Sítio Atalaia do Mirante, Santa Rita, Paraíba, Brasil*. IPHAN.
- Santos, J. S. (Org.). (2022a). A intervenção arqueológica do sítio Pedra da Retumba. *Resgatando a história da Pedra de Retumba: das lendas e mitos às atividades arqueológicas contemporâneas* (Série Arqueologia e Paleontologia, Vol. 14, pp. 62-74). EDUEPB.
- Santos, J. S. (2022b). Estudos de arqueologia regional: o caso do Sítio Pinturas I: o complexo rupestre Riacho da Pintada, região de Natuba, Paraíba. *Revista Tarairiú*, 1(18), 65-76. <https://revista.uepb.edu.br/REVELAP/article/view/1142>
- Silliman, S. W. (2005). Culture contact or colonialism? Challenges in the archaeology of native North America. *American Antiquity*, 70(1), 55-74. <https://doi.org/10.2307/40035268>
- Soares, T. M. (2020). *Caracterização e análise dos adornos funerários dos sítios Pedra da Tesoura e Lajedo do Cruzeiro, Paraíba Brasil* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Sergipe]. <https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/14282>
- Souza, T. F., Rosa, C. R., Oliveira, A. M. P., & Oliveira, M. M. B. M. (2018). *Relatório Final de Prospecção Arqueológica da Área de Lavra da Elizabeth Produtos Cerâmicos Ltda – Município de Pedra Lavrada, PB*. Larq/CCHLA/UFRN.
- Souza, T. F. (2020). *Paisagem arqueológica e pintura rupestre zoomórfica no semiárido do nordeste brasileiro: ensaio sobre espaços persistentes mediante ocupações pré-históricas nos altos cursos dos rios Moxotó e Paraíba* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco]. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/41420>
- Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). (n. d.). *Departamento de Arqueologia*. <https://www.ufpe.br/deparqueologia>
- Urban, G. (1992). A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In M. C.-Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (2 ed., pp. 87-102). Companhia das Letras.
- Valle, R. B. M. (2008). Gravuras pré-históricas da área arqueológica do Seridó Potiguar\Paraibano: um estudo técnico e cenográfico. *Revista Fumdhamentos*, 7, 492-514. https://www.academia.edu/11340169/Gravuras_pr%C3%A9_hist%C3%B3ricas_da_%C3%A1rea_arqueol%C3%B3gica_do_Serid%C3%B3_Potiguar_Paraibano_um_estudo_t%C3%A9cnico_e_cenogr%C3%A1fico

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

C. X. Azevedo Neto contribuiu com escrita (rascunho original, revisão e edição); F. S. Matos com curadoria de dados, investigação e escrita (rascunho original, revisão e edição); e T. F. Souza com curadoria de dados, investigação e escrita (rascunho original, revisão e edição).



MEMÓRIA



As “Notas” de William Barnard e a Arqueologia marajoara William Barnard’s “notes” and the Archaeology of Marajó

Lucas Monteiro Araújo¹  | Agenor Sarraf Pacheco¹ 

¹Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

Resumo: O arquipélago de Marajó, localizado na foz do rio Amazonas, se tornou um dos mais destacáveis campos para o estudo da Arqueologia na região amazônica. Foi no século XIX que as primeiras investigações científicas e os primeiros estudos publicados sobre os tesos marajoaras emergiram. Daquele momento em diante, o Marajó passou a ser palco de inúmeras expedições dirigidas por cientistas brasileiros e estrangeiros interessados nos vestígios cerâmicos, testemunhos da ‘pré-história’ brasileira. Nomes como os de Domingos Soares Ferreira Penna, Ladislau Netto, Charles Hartt, Helen Palmatary, Betty Meggers e Clifford Evans aparecem com frequência nos trabalhos que buscam remontar a história das pesquisas arqueológicas na região. Outros pesquisadores, todavia, ainda que tenham produzido trabalhos de importância fundamental para o campo, ainda permanecem relativamente desconhecidos e pouco estudados. Este artigo tem por objetivo apresentar um desses nomes: William Stebbins Barnard, um dos primeiros expedicionários estrangeiros a visitar um teso marajoara, bem como disponibilizar a transcrição e tradução de parte de suas “Notas” de campo, documento inédito preservado hoje na Carl A. Kroch Library, da Universidade de Cornell, nos Estados Unidos, e que é considerado um dos primeiros estudos arqueológicos prospectivos da região marajoara em nível internacional.

Palavras-chave: Marajó. Arqueologia. William Stebbins Barnard.

Abstract: The Marajó Archipelago, located at the mouth of the Amazon River, has become one of the most notable fields for studying archeology in the Amazon region. The first scientific investigations and earliest published studies about the mounds in this area emerged in the nineteenth century, and from that time Marajó became the focus of numerous expeditions led by Brazilian and foreign scientists interested in ceramic remains that bore witness to Brazilian “prehistory”. While names such as Domingos Soares Ferreira Penna, Ladislau Netto, Charles Hartt, Helen Palmatary, Betty Meggers, and Clifford Evans appear frequently in works that attempt to outline the history of archaeological research in the region, other researchers remain relatively unknown and poorly studied, even though their work was fundamentally important to the field. This article introduces one such person, William Stebbins Barnard, one of the first foreigners who undertook an expedition to visit a mound in Marajó, and also provides a transcription and translation of part of his field notes, an unpublished document that today is preserved in the Carl A. Kroch Library at Cornell University in the United States and considered one of the first prospective archaeological studies of Marajó on the international level.

Keywords: Marajó. Archaeology. William Stebbins Barnard.

Araújo, L. M., & Sarraf-Pacheco, A. (2023). As “Notas” de William Barnard e a Arqueologia marajoara. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220067. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0067.

Autor para correspondência: Lucas Monteiro de Araújo. Universidade Federal do Pará. Rua Augusto Corrêa, nº 1. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (araujo_lucas@outlook.com).

Recebido em 12/12/2022

Aprovado em 10/05/2023

Responsabilidade editorial: Martijn van den Bel



INTRODUÇÃO

Na noite do dia 23 de outubro de 1870, o estudante de zoologia da Universidade de Cornell, William Stebbins Barnard, desembarcou no Lago Arari, no centro do arquipélago de Marajó. Ele estava ali a mando de seu professor, Charles Frederick Hartt, chefe da Expedição Morgan, que o havia incumbido de estudar os 'cemitérios indígenas' daquele local, após ser informado pelo naturalista brasileiro Domingos Soares Ferreira Penna de sua existência.

A viagem resultou em um dos primeiros estudos prospectivos arqueológicos realizado por um estrangeiro no arquipélago. O documento¹ escrito por Barnard é um relatório de pouco mais de 150 páginas, apresentado sob o título de "Notas" (Figura 1).

As "Notas" descrevem não somente o dia a dia da viagem de Barnard até o teso do Pacoval e Guajará (ou 'ilha Pacova' e 'ilha Guajará', como chama o viajante), mas também carrega ricos registros sobre a fauna e a flora marajoara, temática que chamava mais a atenção do estudante de zoologia do que os vestígios arqueológicos propriamente ditos.

Barnard também tece breves considerações sobre a população local², descreve vilas, como a de Cachoeira – a mais próxima do teso do Pacoval –, relata o dia a dia das fazendas que visitou no caminho, bem como deixa diversos registros iconográficos e alguns mapas da região.

Por fim, ele também formou uma pequena coleção – hoje, parte das "Coleções Antropológicas da Universidade de Cornell"³ – de pouco mais de 200 objetos cerâmicos

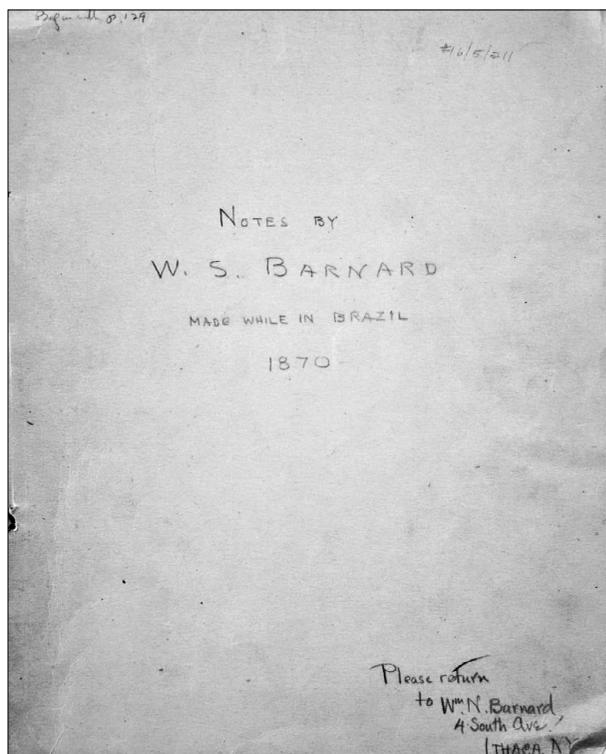


Figura 1. Capa das "Notas" de William Stebbins Barnard. Fonte: *Rare and Manuscript Collections*, Biblioteca Carl A. Kroch, Universidade de Cornell, Estados Unidos.

(em sua maioria, cacos que ele encontrou espalhados no chão dos dois tesos que visitou⁴).

Os sítios arqueológicos da região marajoara já eram conhecidos e explorados desde pelo menos meados do século XVIII. O naturalista brasileiro Alexandre Rodrigues Ferreira, por exemplo, registra, no texto "Notícias da Ilha Grande de Joannes"⁵, que, no "lago chamado das Tartarugas" (rio Tartarugas), existiam diversas ilhas onde

¹ O manuscrito, hoje, é parte da *Rare and Manuscript Collections*, da biblioteca Carl A. Kroch, da Universidade de Cornell, nos Estados Unidos.

² Para saber mais, ver Araújo (2021).

³ No original: "Cornell University Anthropological Collections". Para mais informações, ver Cornell University (s.d.).

⁴ De acordo com Hartt (1871, 1885), Barnard não realizou escavações no teso, pois não tinha materiais apropriados. Ele apenas coletou 'aquilo que estava ao alcance da mão', ou seja, cacos que estavam espalhados no solo do montículo.

⁵ Esse manuscrito (Ferreira, s.d.) foi publicado pela primeira vez em 1906 pela Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Ferreira, 1906). Já em 2006, foi publicado pela Kappa Editorial em obra inteiramente dedicada a Alexandre Rodrigues Ferreira (Ferreira, 2006). O documento não é assinado pelo naturalista, mas credita-se a ele a autoria pelas características da escrita, caligrafia, bem como por figurar entre os papéis deixados por ele após sua morte. O texto não foi publicado anteriormente, pois seria apenas um rascunho ou primeira versão do "Notícia Histórica da Ilha Grande de Joanes ou Marajó", escrito e publicado em dezembro de 1783 por Ferreira (Ferreira, 1783).

. . . se tem achado e se acha ainda muitas panelas, ingassabas (que é o mesmo que cantaros ou potes), tudo muito bem feito; a maior parte dellas que se tem achado é debaixo da terra. Também se tem achado dentro de algumas panelas grandes alguns ossos de gente e caveiras, d'onde se collige ser costume daquelles indios serem sepultados daquella forma (Ferreira, 1906, p. 301).

Domingos Soares Ferreira Penna é outro exemplo. Enquanto ocupava o cargo de secretário de governo, o naturalista realizou diversas viagens ao Marajó entre as décadas de 1860 e 1870 (algumas exclusivamente para estudar os sítios arqueológicos). Ele não só sabia da existência e da localização dos montículos, como também estava ciente da importância e dos significados dos vestígios cerâmicos neles encerrados (Cunha, 1989; Sanjad, 2010).

Ainda que William Barnard não tenha sido o primeiro a visitar os tesos e sítios arqueológicos marajoaras, bem como ainda que seu relatório também não tenha sido o primeiro a registrar a existência das cerâmicas, o viajante deixou valiosas análises sobre os vestígios, os tesos e os grupos humanos que habitaram o arquipélago em um momento em que pouco ou quase nada se sabia sobre eles em nível internacional.

Apesar de sua importância, as “Notas” de Barnard ainda permanecem nos subterrâneos dos estudos históricos e arqueológicos sobre o Marajó, pois jamais foram publicadas. Somente parte do documento foi transcrito por Charles Hartt, em trabalhos como “The ancient indian pottery of Marajó, Brazil” (Hartt, 1871), “Nota sobre algumas tangas de barro cosido dos antigos indígenas da ilha de Marajó” (Hartt, 1876) e “Contribuições para a ethnologia do Valle do Amazonas” (Hartt, 1885), bem como as ideias do zoólogo são citadas indiretamente por outros naturalistas através dos trabalhos de Hartt.

De igual maneira, o próprio William Barnard ainda permanece como figura relativamente pouco conhecida, recebendo tímida ou nenhuma atenção da literatura especializada que, com frequência, o menciona apenas como ‘Barnard’ ou ‘W. S. Barnard’ (Barreto, 1992; Schaan, 2009).

Este trabalho tem por objetivo dar visibilidade aos escritos de Barnard através da transcrição de parte de

suas “Notas”, nomeadamente as passagens em que o viajante tece comentários sobre a realidade arqueológica de Marajó. Esperamos com isso não somente possibilitar que outros estudiosos tenham acesso ao documento, mas também que as próprias ideias e interpretações do viajante sobre os vestígios cerâmicos sejam conhecidas.

Em suas “Notas”, Barnard tratou de temas como o processo de construção dos tesos, sua função, os diversos tempos de sua ocupação, registrou o tipo de vegetação que cobria os montículos, analisou as cerâmicas neles encerradas, lançou luz sobre os métodos de enterramento, bem como registrou os usos que vinham sendo dados pela população local aos tesos naqueles anos iniciais da década de 1870.

Ademais, parte das análises de William Barnard foram feitas em diálogo com intelectuais locais, como Domingos Soares Ferreira Penna. Assim, ao ler os comentários e interpretações presentes nessas notas, também temos a singular oportunidade de avaliar a construção de um conhecimento científico gestado em zonas de trocas intelectuais que conectavam cenários locais e globais (Mignolo, 2003).

Por fim, mas não menos importante, vale ressaltar que as “Notas” de Barnard estão situadas temporalmente no que seria o princípio dos estudos arqueológicos em Marajó. Dessa forma, ao estudar o documento, temos a oportunidade de avaliar a construção dos primeiros ‘conceitos ou representações mentais’ sobre os coletivos humanos do arquipélago, muitos dos quais, não poucas vezes, ainda hoje persistem no imaginário popular (Hall, 2016; Araújo, 2021).

NOTA BIOGRÁFICA SOBRE WILLIAM BARNARD

William Stebbins Barnard nasceu em 28 de fevereiro de 1849, em uma fazenda no estado de Illinois, nos Estados Unidos (Figura 2). Filho de Theodore e Serena Barnard, desde a infância ele demonstrou interesse pelas ciências. Herriott (1936) comenta que um dos grandes passatempos do jovem Barnard era colecionar objetos indígenas que desenterrava de sítios próximos à sua casa – atividade que despertou sua atenção ao campo arqueológico.



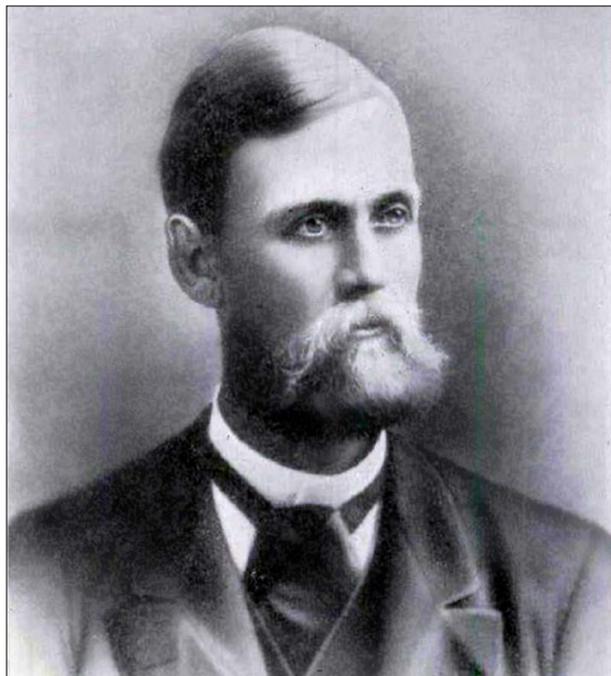


Figura 2. William Stebbins Barnard. Fonte: Herriott (1936).

Sua formação primária foi concluída em escolas próximas à fazenda de sua família. Em 1867, William Barnard ingressou na Faculdade de Artes Liberais, da Universidade do Michigan, todavia, ele permaneceu somente um ano naquela instituição, pois migrou para a recém-criada Universidade de Cornell, no estado de Nova Iorque, onde estudou Zoologia.

Em Cornell, Barnard foi aluno de Charles Hartt, geólogo que já havia visitado o Brasil entre 1865 e 1866 como membro da Expedição Thayer, chefiada pelo famoso professor da Universidade de Harvard, Louis Agassiz, e sua esposa, a também professora e cientista Elizabeth Agassiz (Antunes et al., 2016).

Em 1870, Charles Hartt chefiou uma viagem científica própria ao Brasil, a primeira Expedição Morgan, que contou, dentre outros, com o jovem estudante de Zoologia, William Barnard, como membro do corpo técnico. Foi durante essa viagem que Barnard visitou o

arquipélago de Marajó e produziu as "Notas" que são objeto deste artigo (Araújo, 2017, 2021).

Após se formar, em 1871, William Barnard partiu para estudar na Europa, onde conseguiu o título de doutor, em 1873. De volta aos Estados Unidos, ele foi conferencista em diversas universidades (majoritariamente instruindo sobre temas ligados à Zoologia). Entre 1876 e 1878, ele foi professor de Ciências Naturais na Faculdade de Oskaloosa, em Iowa, e, em 1879, ele retornou à Universidade de Cornell como professor assistente e conferencista, posição que manteve até 1881 (Herriott, 1936).

Ao longo de sua vida, Barnard fez diversas publicações, a maioria no campo da Entomologia. Seus importantes estudos com insetos o levaram a ocupar o posto de entomologista assistente no Bureau de Entomologia, em Washington, onde se dedicou especialmente ao estudo de pragas em plantações de algodão. Suas investigações no Bureau resultaram na criação de uma máquina de pulverizar inseticida em plantações de algodão, popularmente conhecida como *Cyclone Nozzle* (ou 'bico ciclone'), que deu fama e notoriedade ao zoólogo, mas também rendeu diversas disputas judiciais em relação à patente do maquinário⁶.

Em 1886, William Barnard foi lecionar na Universidade de Drake, onde permaneceu até sua morte, em 13 de novembro de 1887. O zoólogo foi casado com Mary Nichols, com quem teve um filho, William Nichols Barnard, que também foi professor na Universidade de Cornell.

A PRIMEIRA EXPEDIÇÃO MORGAN (1870)

Na segunda metade do século XIX, os Estados Unidos viram um significativo crescimento no interesse pelas ciências. Estudiosos como David Browman e Stephen Williams (2013) chamam de 'renascença americana' o período que se seguiu após a Guerra Civil, momento em que foi registrado um crescimento exponencial no número de novas universidades, museus e centros de pesquisa.

⁶ Grande parte da documentação de William Barnard preservada hoje na biblioteca Carl A. Kroch, da Universidade de Cornell, é referente ao processo de criação do maquinário e a processos judiciais.

Resultado direto desse crescimento foi também o aumento na quantidade de expedições científicas enviadas para os quatro cantos do globo com o objetivo de formar coleções de história natural para os novos museus e universidades. Essas coleções tinham mais do que um papel memorial no contexto das instituições de ensino: assim como os livros nas bibliotecas, elas eram uma marca de excelência e recurso didático, pois permitiam estabelecer conexões com mundos para além das fronteiras nacionais, bem como realizar estudos comparativos em escala ampliada sem a necessidade do deslocamento físico (Brice, 1989; Schwarcz, 1993; Possas, 2013; Blouin Jr., 2017; Araújo, 2021).

A Universidade de Cornell foi criada dentro desse cenário, incorporando desde seu nascimento as expedições e a formação de coleções como parte essencial do processo educativo. O *The Cornell University Register and Catalog* ilustra bem esse quadro, ao apresentar as atividades que vinham sendo desenvolvidas no Departamento de Geologia:

Short excursions are made every year during term time, and, occasionally, long expeditions in vacation. Two expeditions have been made to the Amazonas, which have resulted in much good to the department, not only in training students in actual field work, but in adding very largely to the collection (Cornell, 1875, p. 72)⁷.

Foi nesse contexto que Charles Frederick Hartt tornou-se professor na recém-criada Universidade de Cornell e organizou a primeira Expedição Morgan⁸. A escolha pelo Brasil não foi aleatória, pois o geólogo já nutria grande interesse pelo país desde sua participação, ainda enquanto estudante, na Expedição Thayer.

Segundo registrou Hartt (1870), no periódico *The Cornell Era*, de 1 de junho de 1870, a primeira Expedição Morgan contou, além do próprio Charles Hartt como

chefe, com o auxílio do também professor A. N. Prentiss (botânico) e de nove estudantes voluntários: W. S. Barnard (História Natural), C. J. Powers (História Natural), P. P. Stanton (História Natural), O. A. Derby (História Natural), P. M. Johnson (História Natural), D. B. Wilmot (História Natural), H. H. Smith (Geologia), T. B. Comstock (História Natural e fotógrafo) e H. Kendall (secretário).

Ainda segundo o periódico, o propósito da expedição era primeiramente educar os estudantes no campo, treinando-os em contato direto com a natureza tropical. Paralelamente, Hartt também tinha interesse pessoal no desenvolvimento de estudos nas montanhas do vale amazônico, pois queria pôr em teste a teoria do *drift* de Louis Agassiz (Hartt, 1874).

Foi justamente por estar ocupado com as análises sobre o *drift* que Charles Hartt não pôde ir pessoalmente ao Marajó. No artigo "The ancient indian pottery of Marajó, Brazil" (Hartt, 1871), publicado pela revista *The American Naturalist*, o geólogo argumenta que, quando de passagem por Belém, ele foi chamado à atenção por Domingos Soares Ferreira Penna, então secretário de governo, sobre a existência de cerâmica indígena no arquipélago de Marajó. Ele, entretanto, estava ocupado com as pesquisas na serra do Ererê, em Monte Alegre, tendo optado por mandar William Stebbings Barnard no seu lugar para fazer as prospecções e escrever o relatório que é objeto deste artigo.

A viagem que Barnard fez ao Marajó foi empreendida entre 11 de outubro e 6 de novembro de 1870⁹. Em suas "Notas", não são dados maiores detalhes sobre seus acompanhantes na empreitada, apenas é mencionado que ele embarcou com um grupo ("a party", no original), provavelmente guias e ajudantes que ele contratou.

⁷ Em tradução livre: "Pequenas excursões são feitas todos os anos durante o período letivo e ocasionalmente longas expedições durante as férias. Duas expedições foram feitas ao Amazonas, que resultaram em muitos benefícios para o departamento, não só no treinamento de alunos no trabalho de campo real, mas em grandes adições às coleções".

⁸ O nome da expedição é uma homenagem ao político e empresário norte-americano Edwin Morgan, um dos principais patrocinadores da viagem.

⁹ Barnard fez anotações em seu diário até o dia 6 de outubro de 1870. Daí em diante, há um grande hiato nos registros, e ele só voltou a escrever novamente no dia 17 de outubro, quando já estava deixando o Pará para retornar aos Estados Unidos.

O estudante de Zoologia chegou ao rio Arari na noite do dia 23 de outubro de 1870 e, já no dia seguinte, partiu para a 'ilha Pacova'. Os trabalhos no teso se iniciaram no dia 25, e as primeiras observações só foram registradas no dia 27.

Barnard permaneceu na região do lago Arari até o dia 30 de outubro, quando foi informado sobre a existência de outros tesos. Segundo ele, o Sr. João de Souza Batista, então administrador da Fazenda da Nação, organizou uma excursão até o lago Guajará, pois lá havia outro montículo.

O viajante chegou no lago no dia 31 e iniciou os trabalhos no monte já no dia 1º de novembro. A estadia no local foi breve, no dia 4 de novembro ele retornou para a Fazenda da Nação, no lago Arari, e no dia 6 iniciou a viagem de retorno a Belém¹⁰.

SOBRE A TRANSCRIÇÃO E A TRADUÇÃO

Conforme já mencionado, as "Notas" de Barnard compreendem cerca de 150 páginas – ainda que a numeração termine em 286. O grande interesse de William Barnard era a Zoologia, por isso a maior parte de seu relatório é constituída por comentários e ilustrações da fauna e da flora da região marajoara. Apenas uma pequena fração (cerca de 16 páginas e algumas notas avulsas entre elas) é de interesse arqueológico; elas relatam os trabalhos que foram realizados nos tesos, bem como as primeiras interpretações feitas por Barnard e Ferreira Penna.

O leitor perceberá que a transcrição que segue, às vezes, pula algumas laudas, bem como verá que existem páginas com conteúdo diminuto. Isso ocorre porque a todo momento Barnard interrompia a narrativa arqueológica para fazer registros zoológicos, unindo temáticas distintas em um mesmo espaço. Como o foco aqui são as considerações do viajante sobre a arqueologia marajoara, optamos por suprimir a maior parte das notas sobre fauna e flora, mantendo somente aquelas que tenham relação com a temática deste trabalho.

Buscamos manter o máximo da grafia original na transcrição (incluindo letras maiúsculas, abreviações e repetições de termos). Todavia, percebemos que eventualmente se fazia necessária a adição de algum comentário ou informação (às vezes, sobre datas, palavras com grafia confusa etc.), os quais foram sempre escritos entre colchetes. As "Notas" de Barnard também trazem uns poucos desenhos e mapas que foram produzidos pelo viajante. Esse material se revelou de importância seminal para os estudos arqueológicos e, por isso, são aqui reproduzidos (Figuras 3 a 11).

Por fim, com intuito de promover o acesso dos escritos de Barnard aos mais variados públicos, oferecemos uma tradução das "Notas", a qual é apresentada na última seção deste trabalho.



NOTES BY W. S. BARNARD

[page 194 – 23/10/1870]:

At 12:55 P.M. we landed on/ the left bank of the mouth of the Lake/ Arary – here the mud is a sticky/ blueish clay – and scattered with/ fragments of pottery from/ Pacova Island, the ancient/ Cemetary of the Indians –

[page 195]:

Lake Arary:

¹⁰ O último registro que Barnard escreveu no seu diário foi no dia 8 de dezembro de 1870, quando já estava próximo dos Estados Unidos. Aparentemente, o estudante de Zoologia fez a viagem de retorno sozinho, pois em momento algum ele registrou a presença de qualquer outro membro da Expedição Morgan no barco.



This pottery of the Indians/ is often very nicely ornamented or/ figured with signs. There is no/ gravel here – soil black mixed with/ finely crumbled coarse sand/ stone – too coarse to be called sand./ On shore but a few trees low and shrubby.

[page 198]:

Oct. 24th 1870.

Did not sleep well last night be-/ cause the carapanãs and mosquitos/ were so bad, but paced to and fro all/ night like a soldier on guard.

Start for Pacóva Island this/ morning and arrive. From here/ up the Igarape on the other side of/ it. There we shot a large/ number of birds – maguari,/ 2 kinds of/ araras.

Oct. 25th '70

Today worked for pots, &c, examining the/ island. – Took a perarucú in the/ evening.

[page 211]:

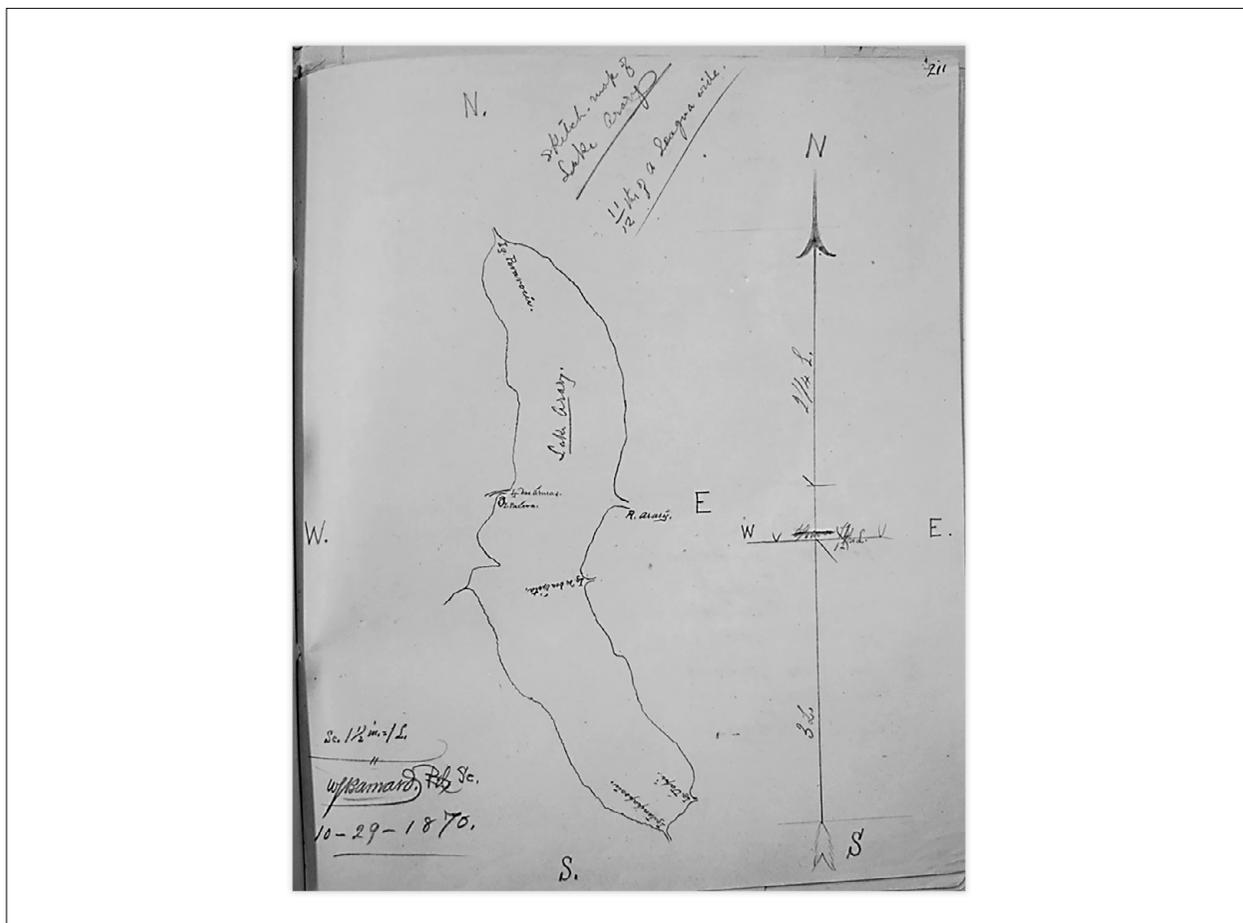
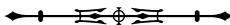


Figure 3. Sketch Map of Lake Arary.



[page 212]:

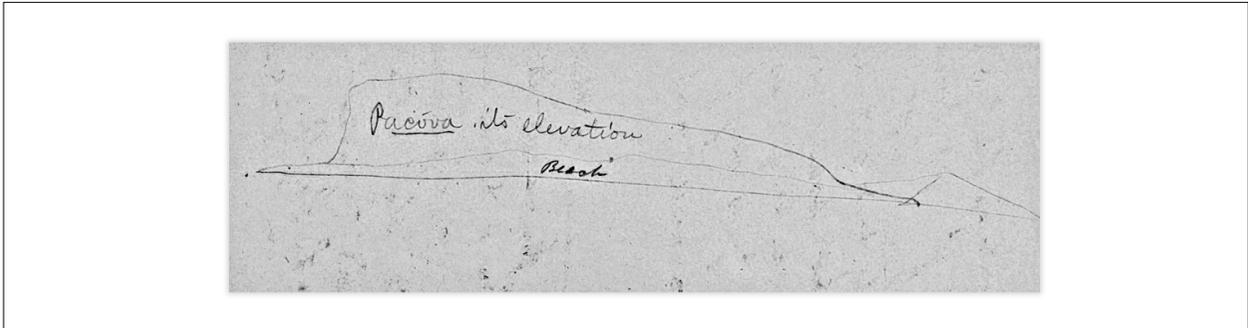


Figure 4. Pacova its elevation.

[page 214 – 27/10/1870]:

Lake Arary (p. 211)

This lake is about 6 leagues long &/ about (1) one league wide. The Rio Arary/ flows out on the east side about midway/ its length. Directly West of this Rio lies/ Pacova Island built by the ancient/ Indians as a cemetary in which/ their dead were deposited in Earthen/ Pots. The lake when at its lowest sab [sic]/ has they say many other islands very low,/ but now it has but this one. This Island/ was probably formed/ by cutting off a low/ point of land & build-/ing it up with dust/ from the channel cut./ It lies just South of/ a point at the South/ of the mouth of the Igarapé das Armas-

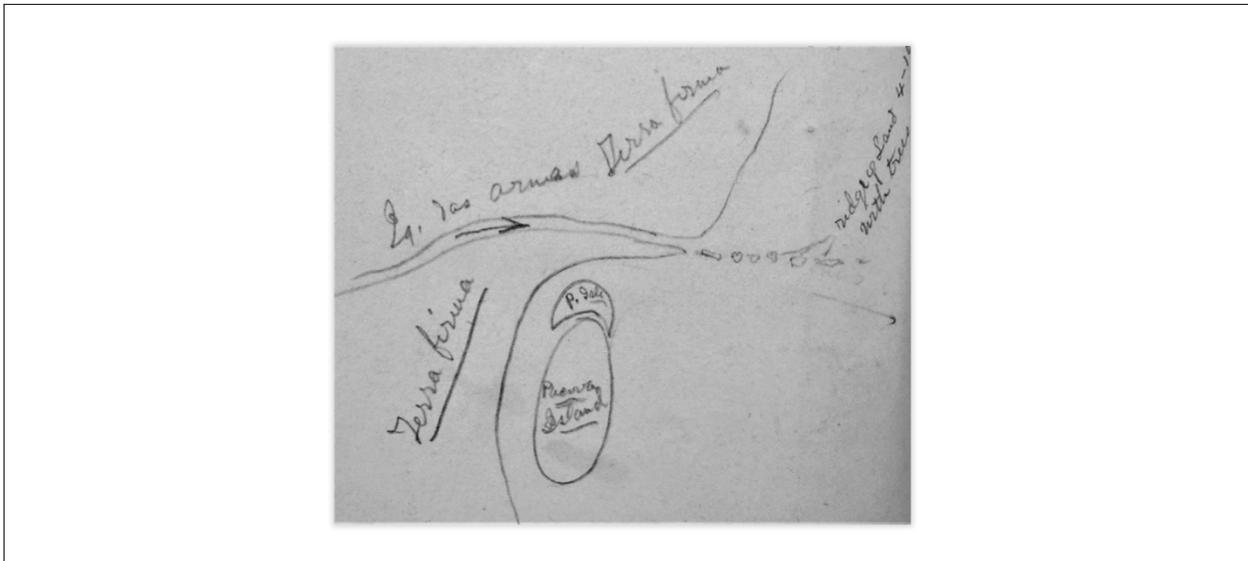


Figure 5. Map Pacova Island (in the left: "Terra firma"; above: "Ig. Das Armas Terra firma"; in the right; "ridge of Land 4-10 ft wide with trees").

[inserted leaf between pages 214-215]:

The Island is covered by native trees except/ on its highest part. There it is mostly/ without trees havind only a few which/ were planted; such as pacovas, lemons,/ &c, &c. - all marked on the/ Topographical map (p. 215).

The water is shallow near the is-/land and at 200 jds out meas-/ured only about (6) six ft.

Three of four trees on the main/ part of the Island were very large,/ probably 2-3 ft in diam. From these/ perhaps something of the age of the/ Island could be determined.

In these large trees were to be/ seen Uorobús and Pombos al-/most constantly. The Island/ seemed to be a kind of acamp-/ing place at presente for cruisers/ on the lake.

[back of the inserted leaf between pages 214-215]:

The pot on which my observation at/ the top of p. 216, was founded, had been/ crushed in sideways & therefor the/ bones may have been in/ an indisturbed position since/ the pot was in place.

Sr. Penna agrees with me in/ thinking that the bones were dried/ and probably free from flesh when/ placed in these vessels.

I should judge the Island to be/ about 12 ft high.

Bordering on L. Guajará is an elevated tract/ of ground (4 or 5 acres?) bearing/ some fragments of Indian Earthen/ ware. It was a cemetary also.

Its elevation is but very slightly/ above the surrounding land. It/ is covered with forest and many/ planted fruit-trees (mamão, lemon,/ Bananas (see P. 242 and 241. Field book).

[page 215]:

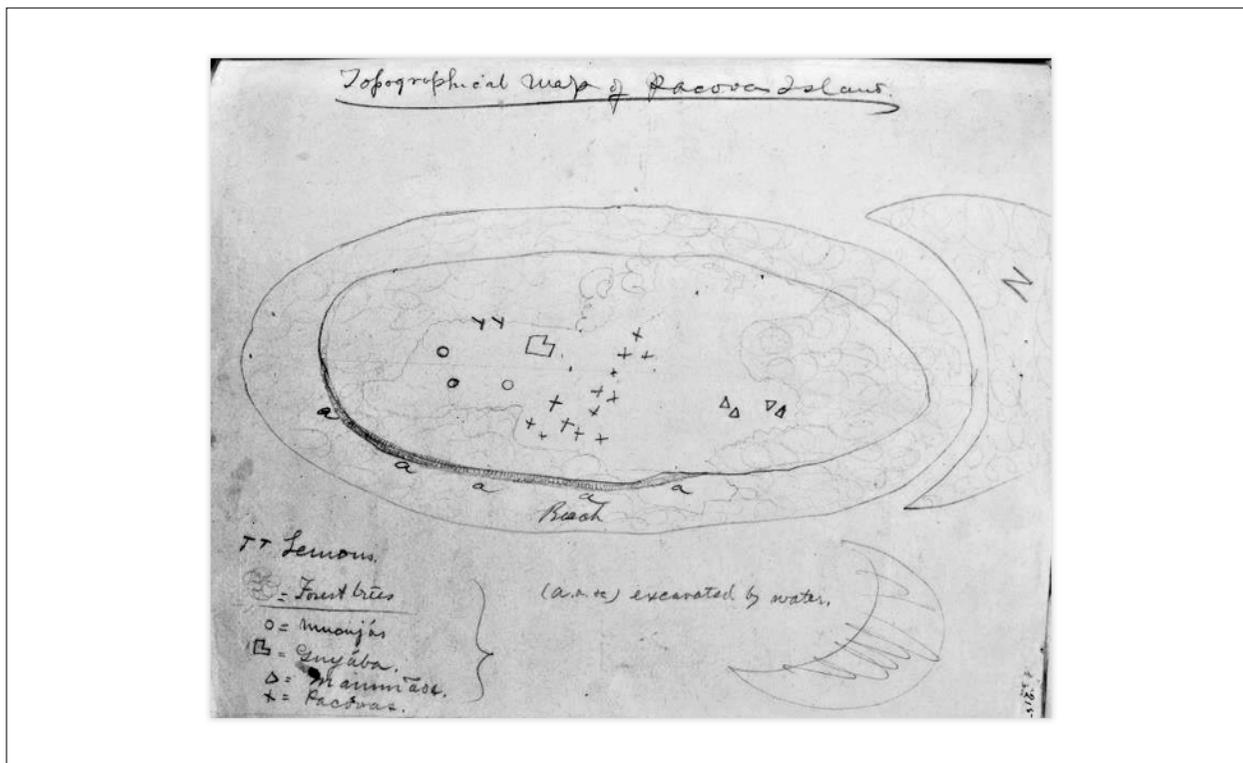


Figure 6. Topographic map of Pacova Island.

[page 216]:

[vertical text]: see inserted leaf

I found very small sotten fragments of bones/ From the arrangement of the bones in/ the Pots I concluded that the boddies/ must have been placed in the/ position seen in Fig. B. (??) [Figura 7].

But these pots are so small/ that I have all the time won-/dered how the boddies ever enter-/ed them. It seems impossible/ to put a man in them./ The men must have Either been very small,/ or forced in these by some powerful process – or/ cut up & placed in pieces or the pots must have/ been made around them or only the bones may have been deposited. I brought home/ two of the pots badly broken, as a general/ rule the pots were of the size of these – though/ I saw one 2 inches broader, They are not all/ of the same shape as these – some are in/ the shape of Fig A. [Figura 8] others/ similar to "figure C" [Figura 9]. a/ great many diferent outlines/ are formed.



Figure 7. Fig. B (position of man).

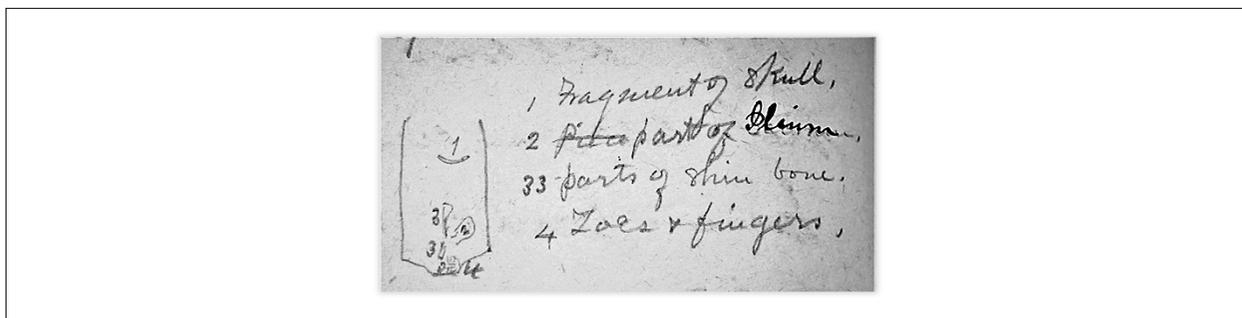


Figure 8. Fig. A (1 - Fragment of skull. 2 - part of ilium; 3 - parts of shin bone; 4 - Toes and fingers).



Figure 9. Fig. C.

[inserted leaf between pages 216-217]:

The execution shown in the general form, at the detail of ornamentation of their Earthen/ware indicates a considerably/ advanced artistic taste and aprecia-/tion,/ also that certain ones must have/ been specialists in the manu-/ facture of the vases. This,/ the large number/ of the pots in each cemetery,/ and the num-/ber of diferente kinds of fruit/ trees grown on/ the two cemetaries which/ I visited make me [conclude]/ that these people cultivated plants to/ some extent./ I think/ that these cemetaries marked permanent camps/ or small villages.

[back of the inserted leaf between pages 216-217]

Their/ implements for warfare,/ hunting, trapping,/ fishing, digging, cutting,/ grinding,/ forming pottery, &c,/ have disappeared/ and hence must have been/ of perishable organic materials,/ such as wood and bone.

[page 217]:

This Island is 10-15 ft (?) high, and from/ the arrangement of pots it seems to have/ been built in the following manner –/ pots are numerous at the water/ level – above this the whole Island from the/ stratified appearance of its Earth was evi-/ dently built up. From the water level up/ to the upper surface nearly the Earth/ contains pots. one series above another though much scattered, as though/ when the Island was low & was filled with/ pots, they built it higher & placed an-/other layer above, &c, to the top – Three/ or four pots may be found one above/ another. These pots are well made,/ strong & generally ornamented – some/ are ornamented in excelente style – Four/ of these Pots are almost perfect but/ all are cracked. The beach of this/ Island is covered with fragments of these brok-/en pots from 2-3 inches deep.

[page 218]:

[vertical text]: Lake Arary in the rainy season is but the point of the/ bahia as they call it which comes down from the Amazonas (P. 233)

There may have been picked up/ a great many interesting/ fragments & some cups-/heads & other parts of broken/ images & ornamentations.

The fragments of pottery are so nu-/merous that the beach of the op-/posite side of the Lake is well scat-/tered with them. On the S.E./ side these are being torn out with/ the water when it is high – it has/ already made a large excava-/tion so the Island forms a/ frow [sic] there (chart (a.a.a), also the/ Island is covered with trees – mostly/ such as we see in the forest, but/ some were evidently planted/ there the mucujas, mamãos,

[page 219]:

Lemons, Guyabas & Pacovas –

The Island propper has an oblong/ shape 90x40 yards (paces). To the north/ of this was started an addition, moon-/shaped, this is low & small, but they say full of/ pots. It is divided now from the main Island/ by water a four deep. This is covered with/ forest trees & contains some pots also (see Topographical/ map 'Z').

[page 221]:

I learn that there are other Indian/ cemetaries on this Island - There is one/ on the Rio Anajas & another farther up/ the campus –



[page 241 – at Lake Guajará:

Between the house, this lgy [sic - igarapé?] &/ the lake is a higher tract of/ land (Island) which like Pacova

[page 242 – 01/11/1870]:

Island was an old Cemetary/ of the Indians. This tract is quite/ large & probably includes 4 or 5/ acres covered with forest &/ fruit-trees. The fruit trees here are/ quite abundant, mamo, lemon,/ genepap, Bananas, Guajara, Guyaba,/ mango & others planted here by the/ ancient Indians & now form a/ kind of matto or forest together with/ the forest-trees. Beneath the ground is/ cleared & tramped herd & smooth/ by the great number of cattle/ which browse, seek shelter & sleep/ here. The ground is strewn/ with fragments of Pots.

[page 244]:

Forta Leisa, a Fazenda/ (retira) near here is/ Campus Island buint up high/ (8-12 ft) by the Indians & is an old Cemetary.

[page 245]:

Camti. = Island made in Rio Anajas/ by Indians and used as a Ceme-/tary. near the Fazenda de São Louise.

[page 260]:

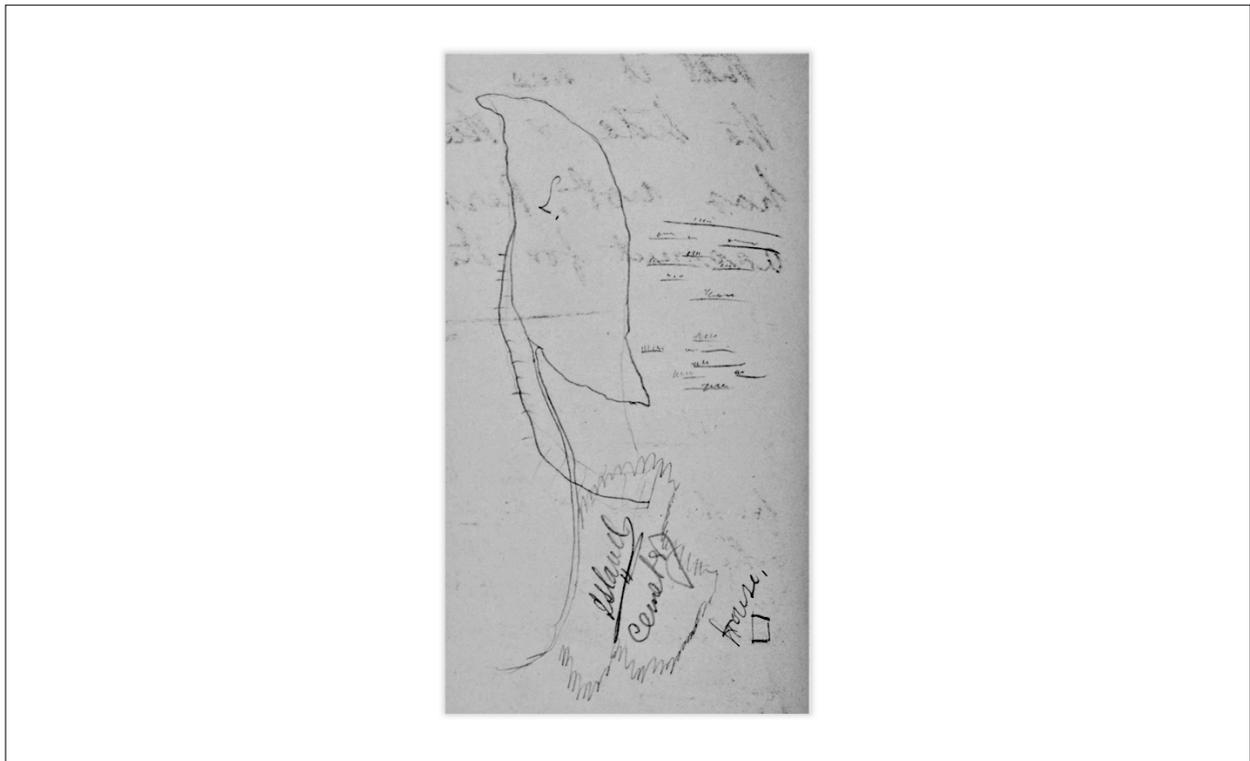


Figure 10. Island Cemetary.



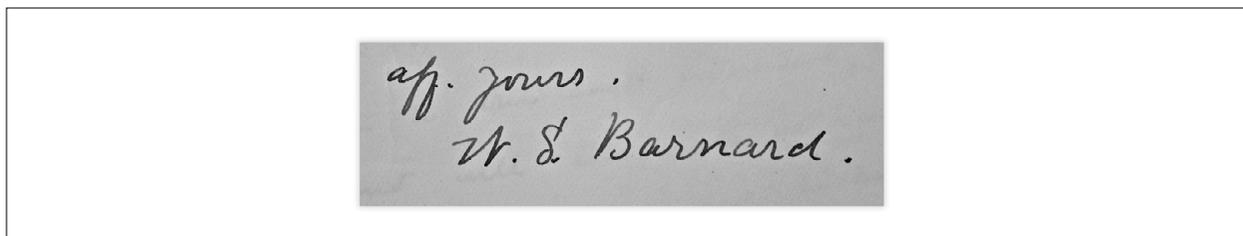


Figure 11. Barnard's signature.



“NOTAS” POR W. S. BARNARD

[p. 194 – 23/10/1870]:

Às 12:55 p.m., nós chegamos à margem esquerda da boca do lago Arari – aqui a lama é uma argila pegajosa azulada – e com fragmentos espalhados de cerâmica da ilha Pacova, o antigo cemitério dos indígenas¹¹.

[p. 195]:

Lago Arari:

Essa cerâmica indígena é frequentemente muito bem ornamentada ou adornada com símbolos. Não há cascalho aqui – solo preto misturado com arenito grosso finamente quebrado – muito grosso para ser chamado areia. Na margem, somente umas poucas árvores baixas e arbustivas.

[p. 198]:

24 de out. [outubro] de 1870.

Não dormi bem noite passada, porque os carapanãs e mosquitos estavam muito maus, andaram de um lado para o outro a noite toda, como um soldado em guarda.

Partida para ilha Pacova esta manhã e chegada. Daqui até o igarapé do outro lado. Lá, nós atiramos em um grande número de pássaros – maguari, 2 tipos de araras.

25 de out. [outubro] de 1870

Hoje trabalhei [para encontrar] potes, etc. examinando a ilha – peguei um pirarucu à tarde.

[p. 211]:

Figura 3. Esboço, mapa do lago Arari.

[p. 212]:

Figura 4. Pacova e sua elevação.

¹¹ Ainda que Barnard utilize em suas notas o termo '*indian*' ('índio', em português) – vocábulo genérico cunhado por colonizadores europeus para designar indistintamente qualquer nativo das Américas –, optamos por substituí-lo por 'indígena' ('natural do lugar onde vive'), cuja acepção manifesta a diversidade e a individualidade desses grupos.



[p. 214 – 27/10/1870]:

Lago Arari:

Este lago tem cerca de 6 léguas de comprimento e cerca de (1) uma de largura. O rio Arari deságua nele no lado leste, próximo do meio do seu comprimento. Diretamente a oeste deste rio está a ilha Pacova, construída pelos antigos indígenas como um cemitério, no qual seus mortos eram depositados em potes de barro. O lago quando está seu mais baixo sab [sic], dizem que há outras ilhas baixas, mas agora há somente esta. Esta ilha provavelmente foi formada cortando-se um ponto baixo de terreno e erguendo-a com a terra [retirada] do corte. Ele [corte] se localiza logo ao sul de um ponto ao sul da boca do igarapé das Armas.

Figura 5. Mapa [da] ilha Pacova (à esq.: "Terra firma" [sic]; acima: "Ig. das Armas terra firma" ["terra firme"]; à dir.: "cume de terra 4-10 pés de largura com árvores").

[nota inserida entre as páginas 214-215]:

A ilha é coberta por árvores nativas, exceto em sua parte mais alta. Lá é majoritariamente sem árvores, tendo apenas umas poucas que foram plantadas como pacovas, limões etc. – todas marcadas no mapa topográfico [da] p. 215.

A água é rasa perto da ilha e a 200 jardas de distância mediu (6) seis pés.

Três das quatro árvores da parte principal da ilha eram muito grandes, provavelmente 2-3 pés em diam. [diâmetro]. Delas talvez algo da idade da ilha possa ser determinado.

Nessas grandes árvores era possível ver urubus e pombos quase constantemente. A ilha parece ser uma espécie de local de acampamento no presente para cruzadores no lago.

[verso da nota inserida entre as páginas 214-215]:

O pote sobre o qual a minha observação no topo da p. 216 foi fundada havia sido quebrado nas laterais e, portanto, os ossos podem ter estado em uma posição não perturbada, desde que o pote estivesse no lugar.

Sr. Penna concorda comigo em pensar que os ossos foram ressecados e, provavelmente, livres de carne quando colocados nesses vasos.

Eu devo julgar que a ilha tem cerca de 12 pés de altura.

Beirando o L. [Lago] Guajará há um terreno elevado (4 ou 5 acres?), com alguns fragmentos de cerâmica indígena. Ele também era um cemitério.

Sua elevação é ligeiramente acima da terra ao redor. Ele é coberto com uma floresta e muitas árvores frutíferas plantadas (mamão, limão, bananas (ver p. 242 e 241 [do] caderno de campo)).

[p. 215]:

Figura 6. Mapa topográfico da Ilha Pacova.

[p. 216]:

[texto na vertical]: ver folha [nota] inserida

Eu encontrei fragmentos de ossos muito pequenos e moles. Da disposição dos ossos nos potes eu concluí que os corpos devem ter sido colocados na posição vista na fig. B [Figura 7].



Mas esses potes são tão pequenos que a todo momento eu tenho pensado em como os corpos entraram lá. Parece impossível colocar um homem neles. O homem deveria ser muito pequeno ou forçado para dentro através de algum processo muito forte – ou cortados e colocados em partes ou os potes devem ter sido feitos ao redor deles ou somente os ossos podem ter sido depositados. Eu trouxe para casa dois potes muito quebrados, como regra geral, os potes eram do tamanho desses – ainda que eu tenha visto um 2 polegadas maior. Eles não têm todos o mesmo formato – alguns são no formato da fig. A [Figura 8], outros similares à “figura C” [Figura 9], muitos contornos diferentes são modelados.

Figura 7. Fig. B (posição do homem).

Figura 8. Fig. A (1 - fragmento de crânio; 2 - parte do fíio; 3 - parte de ossos da canela [tíbia ou fíbula?]; 4 - dedos dos pés e mãos).

Figura 9. Fig. C.

[nota inserida entre as páginas 216-217]:

A execução mostrada na forma geral, no detalhe da ornamentação das cerâmicas deles, indica um gosto artístico e apreciação consideravelmente avançados, também que alguns devem ter sido especialistas na manufatura dos vasos. O grande número de potes em cada cemitério e a quantidade de diferentes tipos de árvores frutíferas plantadas nos dois cemitérios que eu visitei me levam a [concluir] que essas pessoas cultivaram plantas em certa medida. Eu acho que esses cemitérios marcavam acampamentos permanentes ou pequenas vilas.

[verso da nota inserida entre as páginas 216-217]:

Seus implementos de guerra, caça, armadilha, pesca, de cavar, cortar, esmerilhamento, modelar cerâmica etc. desapareceram e, por isso, devem ter sido de materiais orgânicos perecíveis, como madeira e osso.

[p. 217]:

A ilha tem 10-15 pés de altura e pela organização dos potes ela parece ter sido construída da seguinte maneira – potes são numerosos no nível da água – acima disso, toda a ilha, a partir da aparência estratificada de sua terra, foi evidentemente elevada. Do nível da água até a superfície mais alta há potes, uma série acima da outra, apesar de muito espalhados, como se, quando a ilha era baixa e estava cheia de potes, eles a elevavam e colocavam outra camada acima etc. até o topo – três ou quatro potes podem ser encontrados um em cima do outro. Esses potes são bem feitos, fortes e geralmente ornamentados – alguns são ornamentados em excelente estilo –, quatro desses potes estão quase perfeitos, mas todos estão rachados. A praia dessa ilha é coberta com fragmentos desses potes quebrados a 2-3 polegadas de profundidade.

[p. 218]:

[texto na vertical]: O lago Arari, na estação chuvosa, é só a ponta da baía, como chamam, que desce do Amazonas¹².

Lá, podem ser coletados diversos fragmentos interessantes, algumas bocas de copos e outras partes quebradas de figuras e ornamentações.

¹² Durante o período do inverno amazônico (dezembro a maio), a região dos campos marajoaras (porção leste e norte do arquipélago) é inundada pela elevação do nível dos rios. O lago Arari, nesse intervalo, une suas águas com a de diversos afluentes que transbordaram, formando uma imensa baía, da qual o lago é apenas um pequeno ponto dentro daquele universo aquático.

Os fragmentos de cerâmica são tão numerosos que a praia do lado oposto do lago tem diversos deles espalhados. No lado S.E. [sudeste], estes estão sendo arrancados pela água quando ela se eleva – ela já fez uma grande escavação a ponto de a ilha formar um *frow* [sic] (mapa (a.a.a)), a ilha também é coberta com árvores – a maioria como as que vemos na floresta, mas algumas foram evidentemente plantadas lá, [como] os maracujás, mamões,

[p. 219]:

limões, goiabas e pacovas.

A própria ilha tem um formato oblongo, 90 x 40 jardas (passos). Ao norte dela, foi iniciado um acréscimo em forma de lua; este é baixo e pequeno, mas dizem que está cheio de potes. Está agora separado da ilha principal por água de quatro [pés?] de profundidade. Este é coberto com árvores de floresta e contém alguns potes também (ver mapa topográfico 'Z').

[p. 221]:

Eu descobri que existem outros cemitérios indígenas nesta ilha – há um no rio Anajás e outro mais distante acima dos campos.

[p. 241 – Lago Guajará]:

Entre a casa, este Igy [sic – igarapé?] e o lago, está um terreno mais alto (ilha) que é como [a ilha] Pacova.

[p. 242 – 01/11/1870]:

A ilha [Guajará] era um antigo cemitério indígena. Este trato é bem grande e provavelmente inclui 4 ou 5 acres cobertos com florestas e árvores frutíferas. As árvores frutíferas são muito abundantes, mamão, limão, jenipapo, bananas, guajará, goiaba, manga e outras [frutas] plantadas aqui pelos antigos indígenas e que agora formam uma espécie de mato ou floresta junto com as árvores de floresta. Abaixo, o solo é limpo, e o pasto é amassado e liso pelo grande número de gado que pasta, procura abrigo e dorme aqui. O solo é coberto com fragmentos de potes.

[p. 244]:

Forta Leisa [Fortaleza], uma fazenda (retiro) próxima daqui é uma ilha de campo erguida até 8-12 pés pelos indígenas e é um antigo cemitério.

[p. 245]:

Camúti [Camutins] = Ilha feita no rio Anajás pelos indígenas e usada como cemitério próximo à Fazenda de São Louise [São Luís].

[p. 260]:

Figura 10. Mapa do lago Guajará.

Figura 11. Assinatura de Barnard.



AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de financiamento 001.

REFERÊNCIAS

- Antunes, A. P., Massarani, L. M., & Moreira, I. C. (2016). Uma análise da rede de auxiliares na expedição de Louis Agassiz ao Brasil (1865-1866). *Revista Brasileira de História da Ciência*, 9(1), 113-125. https://www.sbhsc.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=2786
- Araújo, L. M. (2017). *Representações marajoaras em relatos de viajantes: natureza, etnicidade e modos de vida no século XIX* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará].
- Araújo, L. M. (2021). *O que os viajantes levaram, a cultura material marajoara em invenção nos museus brasileiros e norte-americanos* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará].
- Barreto, M. V. (1992). História da pesquisa arqueológica no Museu Paraense Emílio Goeldi. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 8(2), 203-294. <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/515>
- Blouin Jr., F. X. (2017). Defining the vision. In K. Barndt & C. M. Sinopoli (Orgs.), *Objects lessons and the formation of knowledge: the University of Michigan Museums, Libraries, & Collections 1817-2017* (pp. 13-22). University of Michigan Press.
- Brice, W. R. (1989). *Cornell geology through the years*. College of Engineering.
- Browman, D. L., & Williams, S. (2013). *Anthropology at Harvard. A biographical history, 1790-1940*. Peabody Museum Press.
- Cornell University. (1875). School of Geology and Palaentology. *The Cornell University Register and Catalogue 1874-1875*. Cornell University.
- Cornell University. (s.d.). *Department of Anthropology. Anthropology Collections*. <https://anthropology.cornell.edu/anthropology-collections>
- Cunha, O. R. (1989). *Talento e atitude: estudos biográficos do Museu Emílio Goeldi*. Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Ferreira, A. R. (s.d.). *Notícias da Ilha Grande de Joanes; dos rios e igarapés que tem na sua circunferência; de alguns lagos que se têm descoberto e de algumas coisas curiosas* [Manuscrito 04,2,021, nº 10]. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. https://acervo.bn.gov.br/sophia_web/acervo/detalhe/1538114?guid=1693484437486&returnUrl=%2fsophia_web%2fresultado%2flistar%3fguid%3d1693484437486%26quantidadePaginas%3d1%26codigoRegistro%3d1538114%26231538114&i=10
- Ferreira, A. R. (1783). *Notícia Histórica da Ilha Grande de Joannes ou Marajó*. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira, Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=62151
- Ferreira, A. R. (1906). Notícia da Ilha Grande de Joannes dos rios e igarapés que tem na sua circunferência, de alguns lugares que se tem descoberto e de algumas couzas curiosas. *Revista do Instituto Historico e Geographico do Brasil*, 67(1), 294-301.
- Ferreira, A. R. (2006). Notícias da Ilha Grande de Joanes dos rios e igarapés que tem na sua circunferência; de alguns lagos que se têm descoberto e de algumas coisas curiosas. In Autor, *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira* (Vol. 3, pp. 65-70). Kapa Editorial.
- Hall, S. (2016). *Cultura e representação*. Ed. PUC-Rio.
- Hartt, C. F. (1870). *The Expedition to Brazil*. The Cornell Era.
- Hartt, C. F. (1871). The ancient Indian Pottery of Marajo, Brazil. *The American Naturalist*, 5(5), 259-271. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/270759>
- Hartt, C. F. (1874). Contributions to the geology and physical geography of lower Amazonas. *Bulletin of the Buffalo Society of Natural Sciences*, 1, 201-235.
- Hartt, C. F. (1876). Nota sobre algumas tangas de barro cosido dos antigos indígenas da Ilha de Marajó. *Archivos do Museu Nacional*, 1, 21-25.
- Hartt, C. F. (1885). Contribuições para a ethnologia do Valle do Amazonas. *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, 6, 1-174.
- Herriott, F. I. (1936). William Stebbins Barnard. *Annals of Iowa*, 20(5), 323-359. <https://pubs.lib.uiowa.edu/annals-of-iowa/article/id/11649/download/pdf>
- Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (1. ed.). Editora da UFMG.
- Possas, H. C. G. (2013). Classificar e ordenar: os gabinetes de curiosidades e a história natural. In B. G. Figueiredo & D. G. Vidal (Orgs.), *Museus: dos gabinetes de curiosidades à museologia moderna* (pp. 159-174). Fino Traço.
- Sanjad, N. (2010). *A coruja de minerva: o Museu Paraense entre o Império e a República (1866-1907)*. Instituto Brasileiro de Museus/ Fundação Oswaldo Cruz/Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Schaan, D. P. (2009). *Cultura marajoara*. SENAC Editoras/Federação de Comércio do Estado do Pará.
- Schwarcz, L. M. (1993). *O espetáculo das raças*. Companhia das Letras.



CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

L. M. Araújo contribuiu com conceituação, investigação, metodologia, administração de projeto e escrita (rascunho original, revisão e edição) e A. Sarraf-Pacheco com conceituação, metodologia, administração de projeto, supervisão e escrita (rascunho original, revisão e edição).





DOSSIÊ
ANTROPOLOGIA, ARQUEOLOGIA E
LINGUÍSTICA NO ALTO XINGU
(SEGUNDA PARTE)

Introdução ao dossiê “Antropologia, arqueologia e linguística no Alto Xingu” (segunda parte)

Introduction to dossier Anthropology, archaeology and linguistics in the Upper Xingu (second part)

Aristoteles Barcelos Neto 

University of East Anglia. Norwich, Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte

Luísa Valentini 

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

No presente número do *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, damos continuidade à publicação do dossiê “Antropologia, arqueologia e linguística no Alto Xingu”, com seis artigos, de autoria de Autaki Waurá, Emilienne Ireland, Christopher Ball, Patrícia Rodrigues-Niu, Tiago Braga Sá, Bruna Franchetto, Gélsama Mara Ferreira dos Santos, Bruno Moraes, Ashauá Didi Kuikuro, Antonio Guerreiro e Aline Regitano, após a publicação de trabalhos de Patrícia Rodrigues-Niu e Mafalda Ramos, Kanawayuri Kamaiurá e Mayaru Kamayurá, Marina Pereira Novo, Amanda Horta, Carlos Eduardo Costa e João Carlos Almeida, no v. 18, n. 1 (<https://www.scielo.br/j/bgoeldi/i/2023.v18n1/>).

Na primeira parte do dossiê, foram contemplados trabalhos com novos recortes, abordagens e protagonismos, materializando redes de troca e convivência entre os povos xinguanos e pesquisadore/as de diferentes disciplinas na contemplação da nova vida indígena do século XXI. Em contraste com aqueles trabalhos, neste novo conjunto de artigos, essa longa convivência se desdobra no aprofundamento de questões clássicas do interesse da antropologia, da arqueologia e da linguística na região e nas terras baixas sul-americanas, refinando conceitos e adensando descrições em perspectivas históricas que vão se dilatando e detalhando ao longo das décadas.

O presente número se abre com três trabalhos desenvolvidos entre o povo Wauja, desde diferentes gerações e disciplinas, cuja leitura concomitante oferece a oportunidade de pensar a complementaridade e a potencialidade da colaboração entre diferentes posições e vocabulários da pesquisa, tanto neste contexto específico, quanto, de modo mais amplo, para o universo xinguanos.

O artigo do antropólogo wauja Autaki Waurá (2023) trata de um tema clássico do interesse etnológico, o da prática da reclusão pubertária, crucial na produção da pessoa indígena e de suas relações e potencialidades na vida adulta, e, portanto, na bibliografia etnológica do século XX. O exercício da descrição etnográfica, feito pelo autor de dentro das

Barcelos Neto, A., & Valentini, L. (2023). Introdução ao dossiê “Antropologia, arqueologia e linguística no Alto Xingu” (segunda parte).

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 18(3), e20230095. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0095

Autor de correspondência: Aristoteles Barcelos Neto. University of East Anglia. Sainsbury Research Unit for the Arts of Africa, Oceania and the Americas. Sainsbury Centre for Visual Arts. Norwich NR4 7TJ, Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda do Norte (a.barcelos-neto@uea.ac.uk).

Recebido em 26/10/2023

Aprovado em 27/10/2023

Responsabilidade editorial: Jimena Felipe Beltrão



redes de parentesco e convivência, reposiciona esse tema não apenas como uma questão enfrentada cotidianamente pelas comunidades, mas como um problema na composição de uma nova vida cotidiana e de novas expectativas com relação à vida das pessoas e coletividades wauja.

As transformações do presente e o teor da relação deste tempo com um passado recente entre os Wauja são abordados por Emilienne Ireland (2023), em extenso relato que resulta de quatro décadas de convivência. Trata-se de uma observação afetuosa e íntima das transformações dos modos de produção e distribuição em meio às relações e à economia no cotidiano wauja, com especial atenção aos modos como salários e produtos industrializados vêm sendo incorporados e afetam essas redes. Ireland (2023) repercute assim, de modo renovado e adensado, um ponto de atenção de pesquisas dos anos 1950 e 1960 – período em que o Parque do Xingu era um espaço controlado para a observação da vida indígena por uma ciência social fortemente inclinada à economia – e também dos debates indigenistas dos anos 1970 a 1990.

O problema da temporalidade a atravessar esses dois artigos é abordado de modo direto por Christopher Ball e Patrícia Rodrigues-Niu (2023), numa colaboração fértil entre a linguística e a etnoarqueologia. A disposição dos diferentes tempos a se entrelaçarem no espaço vivido e pensado pelos Wauja, observada por ocasião de mapeamento etno-histórico, oferece a oportunidade de descrever diferentes cronotopos discursivos e os modos de marcar e correlacionar tempos em convivências mais ou menos intensas, conforme a situação. Num momento em que os regimes de temporalidade e historicidade indígenas atravessam de modo crucial políticas de memória e patrimônio cultural, as sutilezas da pragmática caracterizadas por Ball e Rodrigues-Niu (2023) fornecem importantes recursos descritivos e metodológicos para diferentes ambientes de construção compartilhada.

A contribuição de Tiago Braga Sá, Bruna Franchetto, Gélsama Mara Ferreira dos Santos, Bruno Moraes e Ashauá Didi Kuikuro (2023) parte de um ponto comum ao do artigo anterior, o das 'línguas sem flexão verbal de tempo (*tense*)', observando a construção de temporalidades em narrativas kuikuro, enfocando o tema da organização social e política. A historiografia construída pelos Kuikuro e suas conexões à paisagem são aqui trabalhadas como um modo de observar o que a autora caracteriza como "a natureza espacial das chefias do Alto Xingu e, de forma análoga, . . . a natureza política do espaço do Alto Xingu". A importância no ambiente xinguano dos temas da temporalidade e da historicidade, e da chefia e da política repercute, assim, diferentes problemas e perguntas apontados ao longo desta parte do dossiê, mas também com importantes conexões com os textos da primeira parte.

Em outra chave de observação local, mas com potencial intrínseco para uma observação regional, Antonio Guerreiro (2023) apresenta resultados preliminares de levantamento de redes de parentesco entre os Kalapalo. Num ambiente intensamente interétnico como o do Alto Xingu, os padrões de aliança e do parentesco tecem um sistema semicomplexo, como possibilidades de escolha que podem se articular entre si no transcorrer do tempo e do desenvolvimento das redes. Como o autor indica, as ferramentas usadas, que permitem observar padrões numa escala numérica significativa – o que é relevante no ambiente xinguano –, devem permitir futuramente a observação de outras dimensões da vida xingwana estruturadas em torno do parentesco, como a política e a transmissão de conhecimentos.

O dossiê se encerra com o trabalho de Aline Regitano (2023), que apresenta uma etnografia do envolvimento de mulheres em atividades xamânicas e políticas a partir dos itinerários biográficos e de uma fala da liderança, ceramista, pajé, raizeira, rezadeira e parteira Kamaya (Iamony) Mehinako – que, assim como o cacique Aritana Yawalapiti, biografado no número anterior, faleceu durante a epidemia de COVID-19. O envolvimento de mulheres no complexo xamânico xinguano dá ensejo a uma observação do papel das mulheres na produção de redes de



parentesco e redes cosmopolíticas no Alto Xingu, sugerindo diferentes perspectivas para pensar a agência feminina na região, também ela em transformação.

Agradecemos a todos os autores que se engajaram conosco nos dois anos de preparação desta publicação e convidamos os leitores a participarem das discussões com uma pergunta que nos parece atravessar o dossiê, ora completo. A região do Alto Xingu se construiu no tempo como um espaço de convivências longas e intensas e, por isso, ela foi pensada, no século XX, como um laboratório para observar processos de 'aculturação' entre diferentes povos, em um contexto considerado então relativamente protegido do 'contato' com a colonização cuja presença se intensificava. No século XXI, ao mesmo tempo em que surgem novas possibilidades de troca e comunicação nos ambientes indígenas, as pesquisas antropológicas, arqueológicas e linguísticas dispõem de ferramentas conceituais e de documentação mais diversas e refinadas. Nesse cenário, em que medida o problema da transformação da vida xingwana – pautado cotidianamente pelas próprias lideranças e famílias indígenas – e da agência xingwana sobre essa transformação pode ser recolocado em termos de uma experiência cotidiana da diferença? E quais novas formas e posições da pesquisa se poderão construir diante desse problema?

REFERÊNCIAS

- Guerreiro, A. (2023). Repensando o parentesco xingvano: elementos para a análise computacional de uma rede multiétnica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220083. <http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0083>
- Ireland, E. (2023). Village schools, power, and new inequalities: how schools affect the Wauja local economy, political system, and domestic relationships. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20230004. <http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0004>
- Regitano, A. (2023). A neta de Ahira: palavras de uma pajé mehinako. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220084. <http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0084>
- Rodrigues-Niu, P. F., & Ball, C. (2023). Tempo distribuído e pragmática do presente entre os Wauja do Alto Xingu. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220092. <http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0092>
- Sá, T. B., Franchetto, B., Santos, G. M. F., Moraes, B., & Kuikuro, A. D. (2023). Tempo, espaço e chefias no Alto Xingu: uma análise de *akinha* kuikuro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220024. <http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0024>
- Waurá, A. (2023). Educação Wauja no contexto da reclusão pubertária. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220085. <http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0085>



Educação Wauja no contexto da reclusão pubertária Education in the context of Wauja puberty seclusion

Autaki Waurá 

Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo, Brasil

Resumo: Este artigo apresenta a produção da pessoa Wauja a partir do estudo específico das práticas da reclusão feminina (associada à primeira menstruação) e masculina da comunidade Wauja, do Alto Xingu. Os relatos e as descrições apresentados resultam da pesquisa etnográfica e da experiência de vida do autor junto à sua comunidade, na aldeia *Ulupuwene*, Território Indígena do Xingu (TIX), incluindo observação, participação e realização de entrevistas. Discute-se as etapas, as regras e os perigos da reclusão, os processos de aprendizado dos/as jovens durante este período e a produção do corpo, da beleza, da saúde e da alegria, a partir da história de vida das pessoas da comunidade Wauja. Apresentando os dados coletados, remete-se para estudos de caso sobre a prática da reclusão no Alto Xingu e na Amazônia. O autor coloca em evidência como e por que os Wauja entendem a reclusão pubertária como a base de educação e da formação social das pessoas, argumentando que é através dela que se produz, ao mesmo tempo, corpos adultos e mestres da cultura do seu povo.

Palavras-chave: Povo Wauja. Reclusão pubertária. Educação social. Produção do corpo beleza, saúde e alegria.

Abstract: This article examines the production of adult personhood among the Wauja of the Upper Xingu by describing female and male seclusion practices (the former associated with first menstruation). The reports and descriptions presented are the result of ethnographic research conducted by the author among his community in the *Ulupuwene* village, Xingu Indigenous Territory, and include participant observation and interviews. The phases, rules, and dangers of seclusion are discussed, along with the learning processes among the young people during this period and the production of adult corporality, beauty, health, and happiness through the life histories of the Wauja community. The collected ethnographic data are then contrasted with other ethnographic texts and descriptions and the anthropological literature on seclusion practices in the Upper Xingu region and elsewhere in the Amazon. The author sheds light on how and why the Wauja understand the puberty seclusion process to be the foundation of social production of adult individuals, arguing that this process simultaneously produces adult bodies and masters of the traditional culture.

Keywords: Wauja people. Seclusion. Education. Production of adult bodies, beauty, health and happiness.

Waurá, A. (2023). Educação Wauja no contexto da reclusão pubertária. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220085. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0085.

Autor para correspondência: Autaki Waurá. Universidade Estadual de Campinas. Av. Brasil, 1200 Parque Indígena do Xingu, Gaúcha do Norte, MT, Brasil. CEP 78875-000 (autakiwaura@gmail.com).

Recebido em 29/11/2022

Aprovado em 10/05/2023

Responsabilidade editorial: Márcio Henrique Couto



INTRODUÇÃO

O povo Wauja é habitante do Território Indígena do Xingu (TIX)¹, em Mato Grosso, falante de uma língua pertencente à família Aruwak. Sua base de alimentação é a pesca e a caça, além de beiju e mingau de polvilho de mandioca. No TIX, existem seis aldeias Wauja (*Piyulaga*, *Ulupuwene*, *Tamitatoalo*, *Topepeweké*, *Tsekuru* e *Álamo*), que se localizam na região do Alto Xingu, na margem do rio Batovi, nos municípios de Gaúcha do Norte e de Paranatinga. A aldeia *Piyulewene* está situada na margem do rio Karl von den Steinen, na região do Médio Xingu, no município de Feliz Natal. Todas as aldeias têm formato circular e, no centro, há a *kuwakuho* (casa dos homens). Além disso, algumas delas têm escolas, Unidade Básica de Saúde Indígena (UBSI) e casa das associações locais. Nessas localidades, os Wauja residem e mantêm suas práticas culturais tradicionais e vivem as suas vidas.

Assim, o objetivo deste artigo é apresentar a prática do processo da reclusão pubertária da sociedade Wauja, especialmente a reclusão feminina, e também os aprendizados que os jovens adquirem por meio dessa prática.

A reclusão pubertária é uma prática cultural do povo Wauja da qual participa todo/a jovem que tenha por volta de doze a quinze anos de idade. Nessa altura, as famílias colocam os seus filhos na reclusão. Para as meninas, a reclusão se inicia após a primeira menstruação.

Nesta prática, os/as jovens envolvem os seus corpos para se tornarem homens e mulheres fisicamente, por meio de escarificação do corpo e da ingestão de remédios, como chá de raízes de plantas e alimentos, tal como beiju, mingau, peixe, entre outros. Assim eles/as amarram em si adereços de braçadeiras de fio de algodão, joelheiras e tornozeleiras, para os braços e as panturrilhas crescerem

e ficarem belos. Portanto, a reclusão para o povo Wauja é uma prática educativa dos jovens Wauja e dos povos do Alto Xingu. É nesta prática que os jovens se preparam para apropriar-se das funções sociais dentro de sua própria comunidade, ganhando, assim, muito aprendizado para a vida adulta. Mais adiante, a própria sociedade Wauja define que a prática é indispensável na vida dos jovens para que tenham bom desenvolvimento de formação social e aprendizagem para entrarem na fase da vida adulta.

As informações sobre a reclusão pubertária dos Wauja foram obtidas por meio do diálogo com as pessoas da comunidade e também de observação, participação, entrevista e consulta a artigos e livros que tratam sobre este tema. No início deste trabalho, reuni as pessoas no pátio da aldeia *Ulupuwene*, onde realizei minha pesquisa e apresentei o projeto. Discutimos juntos o assunto, as pessoas aprovaram a ideia e, em seguida, houve o começo da coleta das informações para a pesquisa. Durante o estudo, entrevistei doze mulheres, com idade entre quinze e sessenta anos, e seis homens, entre quarenta e sessenta e cinco anos. Dez mulheres e cinco homens são da aldeia *Ulupuwene*; uma mulher e um homem são da aldeia *Piyulewene*; e uma mulher é da aldeia *Piyulaga*. Devido à pandemia de coronavírus (COVID-19), que acometeu o Xingu em 2020, não consegui chegar às aldeias *Piyulewene* e *Piyulaga*, apenas ouvi os relatos de áudio dessas pessoas, que foram gravados pela família, quando meu irmão e minha sobrinha foram a essas aldeias visitar suas famílias. A coleta de informação aconteceu por meio de visitas às famílias, feitas de casa em casa, entrevista livre e acompanhamento do processo de reclusão das meninas. Porém, antes de fazer essas atividades, pedi autorização das pessoas entrevistadas

¹ Esse território, conhecido como Terra Indígena do Xingu, tem 16 povos diferentes, divididos entre quatro regiões, que se chamam Alto, Médio, Baixo e Leste Xingu. Em cada umas dessas regiões, residem diversas etnias: no Alto Xingu, há onze etnias: Wauja, Mehinaku, Yawalapiti, falantes de línguas Aruak, Aweti, Kamaiurá, falantes da língua Tupi, Kalapalo, Kuikuro, Matipu, Nafukuá, Naruvotu, falantes de língua Karib, e Trumai, falantes da língua isolada ou língua Trumai. Também há o povo Ikpeng (Txicão), falante de família do tronco linguístico Karib e que se localiza no Médio Xingu. Além disso, há outros povos que ficam no Baixo Xingu, que são: Kawaiweté (Kaiabi), falantes de família do tronco linguístico Tupi-Guarani, e Yudjá (Juruna), falantes da família linguística Juruna ou Tupi. Kisedje (Suiá) e Tapayuna são falantes de língua Jê ou Macro-Jê e se situam no Leste Xingu. Esses povos indígenas fazem parte do Xingu, tendo suas respectivas culturas, cada um com seu modo de viver nas comunidades ou nas aldeias.



e das famílias das meninas reclusas para gravar áudios e tirar fotografias. Desta forma, consegui coletar os dados e me deparei abertamente com a questão de que, na prática da reclusão, há mudança de regras entre os Wauja.

PAYĀKUWAKÍ: A RECLUSÃO PUBERTÁRIA WAUJA

O rito de passagem de reclusão pubertária é realizado desde a ancestralidade entre os Wauja e os povos alto-xinguanos. É nesse processo que as novas gerações Wauja recebem profundos ensinamentos das suas famílias, sendo, além disso, um lugar de formação social e de construção da pessoa Wauja (Figura 1). Esta prática de reclusão pubertária é considerada uma fase intermediária da vida e da educação Wauja através da qual as pessoas terão corpos bonitos e saudáveis. Além disso, aperfeiçoam o conhecimento pessoal e coletivo, ou seja, são socializadas entre a comunidade para se tornarem membros educados e mestres da cultura Wauja.

A reclusão é realizada não apenas para que os/as jovens em puberdade (*ekewēitsa*, em português, trocar o corpo, e *asixata pamonapitsi*, mudar o corpo) aprendam a cultivar o bem-estar, a alegria e a beleza do corpo, mas,



Figura 1. As moças reclusas estão se preparando para se apresentar no final do ritual *Kaumäie*, quando levam as castanhas de pequi para cada cacique convidado que participou do *Kaumäi* da aldeia *Piyulaga*, Waurá. Foto: Mapapalu Waurá (2016).

sobretudo, para que recebam formação de vida e que se tornem conhecedores da tradição Wauja. Nesta prática, os Wauja aprofundam suas aprendizagens. No caso das mulheres, elas adquirem conhecimentos sobre as atividades que costumam realizar na vida da comunidade, como a tecelagem de esteiras e da rede para dormir, bem como a fiação do algodão e do fio de buriti. O mesmo acontece com o homem, quando, em reclusão, aprende todas as atividades e os conhecimentos exclusivos ao gênero masculino. Ainda que o povo Wauja ensine seus filhos e suas filhas desde criança, é importantíssimo realizar a reclusão no período da puberdade para preparar os jovens para as práticas quotidianas de subsistência e para os rituais. Após a reclusão, os jovens estão preparados para formar sua família e repassar seus conhecimentos.

Na tradição do povo Wauja, os pais e as mães decidem colocar os seus filhos em reclusão assim que chegam à idade da puberdade e, no caso das meninas, quando acontece a primeira menstruação, por volta dos onze ou doze anos de idade.

Como tive oportunidade de abordar num artigo recente (A. Waurá, 2020), a reclusão é um período de passagem e uma prática de construção do corpo dos/as jovens. Esta construção se dá por meio do consumo de chás eméticos e restrições alimentares.

Novo (2018) apresenta o caso dos Kalapalo, povo falante de língua Karib, que integra, junto com os Wauja e outros povos, o sistema cultural alto-xinguno:

Durante a reclusão, além do uso de remédios e eméticos, os jovens passam por sessões de escarificação, os meninos amarram os antebraços e as meninas amarram abaixo dos joelhos e acima dos tornozelos, com a intenção de que seus corpos (e, mais especificamente, estas partes dos corpos) cresçam, 'engordem'. Novamente são impostas restrições alimentares, agora, especialmente ao próprio

² *Payākuwakí* é a palavra em Wauja que mais se aproxima da expressão 'reclusão pubertária'. Na língua Wauja, sabe-se que esta expressão não cobre totalmente esse significado. A expressão que utilizo – *payākuwakí* – tem como tradução literal 'ficar em casa' (*payāku* 'dentro de casa' e *kuwakí* 'fazer reclusão'). O povo Wauja entende que, na tradição, somente o adolescente precisa ficar em casa durante a transição para a vida adulta. Por isso, compreendi que a palavra *payākuwakí* seria a mais adequada para traduzir a expressão 'reclusão pubertária', que encontrei em vários autores que tratam sobre esse tema no Xingu, como Viveiros de Castro (1979), Tavares (1994) e Novo (2018), que abordaram a reclusão pubertária dos povos Kamaiurá e Kalapalo, respectivamente.

recluso, que deve abster-se de certos alimentos que desagradam aos *itseke* donos dos remédios utilizados por eles. O descumprimento dessas restrições pode provocar seu adoecimento e, em alguns casos, até mesmo sua morte (Novo, 2018, pp. 98-99).

As práticas de reclusão Kalapalo têm semelhanças com as dos Wauja, como a saída da reclusão, o tempo de duração e a amarração de fio de algodão nos corpos. Porém, há diferenças nas regras e nos remédios que se tomam.

Viveiros de Castro (1979) também contribui para a explicação sobre o que é a reclusão para os povos do Xingu, a partir de sua experiência com os Yawalapiti:

. . . Toda reclusão é sempre concebida, para os Yawalapiti, como uma mudança substantiva do corpo. Fica-se recluso, dizem, para 'trocar o corpo', 'mudar o corpo'. Não apenas para isso, é certo: para formar, também, ou reformar, a personalidade ideal-adulta, sobretudo no caso da reclusão pubertária, a mais importante.

O complexo da reclusão é, na verdade, um aparelho de construção da pessoa xinguana: é através dele que os papéis sociais são assumidos. Portanto, que o idioma da reclusão seja sobretudo um idioma da corporalidade, isso nos indica o papel central que a imagem do corpo desempenha na elaboração da persona xinguana (Viveiros de Castro, 1979, p. 44).

As práticas associadas à reclusão ajudam os adolescentes reclusos a engordar e crescer corporalmente. O trabalho/manejo do corpo funciona como uma produção da pessoa Wauja. Nesse sentido, vale a pena mencionar o caso dos Krahô, estudado por Lima (2013), que aponta a identificação entre objeto e pessoa:

[A] ação ritual é orientada fundamentalmente para a fabricação dos corpos de pessoas humanas, a noção de artefato se estende à construção das pessoas, assim como esta informa a concepção de objetos. Pessoas e objetos são, sobretudo, a materialização de um conhecimento incorporado, sendo o corpo um modelo da relação com outro (Lima, 2013, p. 192).

De um modo geral, a duração da reclusão pubertária entre os Wauja depende da vontade da família, que pode durar entre um, dois ou mais anos, tanto para o homem quanto para a mulher. Mas existem diferenças entre gêneros, como explica a senhora Kalupuku Waurá (comunicação pessoal, 2020):

O homem sempre passa muitas vezes na reclusão e a mulher passa só uma vez na reclusão. É por isso que algumas mulheres decidem que as suas filhas precisam de mais tempo na reclusão; outras mulheres decidem que as filhas precisam de menos tempo na reclusão e deixam as filhas sair cedo da reclusão. Depois, elas nunca vão voltar novamente para a reclusão; só os homens é que voltam muitas vezes para reclusão; as mulheres não!

A reclusão para os Wauja está associada ao processo de *ekewēitsa/asixata pamōnapitsi* pelo qual passam os adolescentes para ficarem bonitos. Caso o rapaz ainda não tenha alcançado a transformação corporal que as famílias desejam, ele pode voltar à reclusão. Quando o rapaz consegue *ekewēitsa/asixata pamōnapitsi* na primeira reclusão, não precisa voltar, uma vez que ele atingiu o objetivo da reclusão.

O período de reclusão se encerra quando os jovens cumprirem o tempo definido pela família. Porém, os/as jovens reclusos/as não saem de qualquer jeito. Sempre saem nas cerimônias, principalmente no *Kaumāi*³, na festa das mulheres *Yamurikumā*, dentre outras realizadas pela comunidade Wauja. Durante estas festas, os/as jovens reclusos/as se apresentam dançando, cantando ou lutando *kapi* (luta corporal 'Huka-Huka'), durante ou no encerramento do *Kaumāi*. Depois desse evento, os/as jovens saem da reclusão e voltam à vida normal.

Como destaca Sérgio Corrêa Tavares:

. . . geralmente as meninas casam-se logo em seguida [da saída da reclusão], isto quando existem homens disponíveis [ou quando têm noivo] para o casamento na Aldeia, caso contrário continuam [solteiras] vivendo na casa de seus pais. Já os meninos, ao final da reclusão, assumem as atividades sociais da Aldeia, no sentido de engajar-se nos papéis cerimoniais que terão que desempenhar na vida social (Tavares, 1994, pp. 7-8).

³ O *Kaumāi* é uma cerimônia que reúne os povos alto-xinguanos, como Aweti, Kalapalo, Kamaiurá, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nafukuwa, Yawalapiti e Wauja. Trata-se de um ritual em memória dos finados, sendo conhecido na linguagem do povo Kamaiurá Kwarup e, na língua Wauja, é chamado *Kaumāi*.



O mesmo ocorre com os rapazes, que, quando saem da reclusão, estão prontos para se casar.

EDUCAÇÃO TRADICIONAL WAUJA: RELATO NA PRIMEIRA PESSOA

Apresento, aqui, uma breve descrição da minha experiência pessoal de aprendizagem seguindo os métodos da educação tradicional Wauja, como participante e observador do processo de reclusão pubertária.

As crianças Wauja começam a aprender os costumes bem cedo, junto com as suas famílias e comunidades. Passei por este processo de aprendizagem entre a minha família na aldeia, nos passeios, nas pescarias, nos trabalhos e na vivência na comunidade Wauja. Cresci com a família e fui, cada vez mais, acompanhando as atividades, praticando-as e gostando de participar da tradição do povo Wauja. Quase pratiquei todos os conhecimentos, mas algumas práticas e saberes tradicionais não aprendi. Por exemplo, não experimentei tocar *kawqká* (flauta sagrada), *kawqátái* (flautinha), nem aprendi a cantar as músicas do *Kaumã* e de outros rituais.

A minha reclusão aconteceu em 1999, quando tinha 16 anos de idade. Meus pais falaram comigo, me consultando sobre a realização da reclusão. Como estávamos todos de acordo, meu pai me explicou o nome da planta, me indicou o local para buscá-la e como tirar as suas raízes para preparar o chá emético, iniciando a minha passagem pela reclusão. No dia seguinte, às dez horas da manhã, fui buscar *munipitsapá* (cipó do mato). Peguei a enxada e o facão, fui até o local onde estava o cipó, busquei as raízes, cortei em pedaços, as amarrei e voltei para a casa. A minha mãe pediu para guardá-las em lugar seguro, para que os meus irmãos mais novos não mexessem. No final da tarde, na hora do banho, minha mãe aproveitou e trouxe água na panela, para preparar o

chá emético. Deixou a panela separada das outras e avisou aos meus irmãos para que não mexessem na água.

Minha mãe fez o preparo do chá: acendeu a fogueira, pegou a panela de 40 litros, colocou a água dentro dela e depois as raízes, deixando cozer o *ataga* (chá de raiz e folha) por aproximadamente 15 a 20 minutos. Depois de pronto, o chá ficou esfriando em lugar seguro durante a noite. Ao amanhecer, às 5 horas da manhã, minha mãe foi acender a fogueira para esquentar um pouco o chá emético, para eu poder tomar em seguida. Depois de quente, minha mãe e meu pai me chamaram para tomar o chá de raízes. Levantei-me da minha rede de dormir, sentei-me em cima do banco de madeira, peguei a cuia, comecei a tomar o *ataga* repetidamente, até tomar tudo. Fiquei descansando enquanto o meu pai preparava mais chá, para que eu tomasse mais tarde.

Quando ficou pronto, meu pai e minha mãe carregaram a panela da fogueira, esfriaram o chá e logo me chamaram para tomá-lo. Tomei todo o chá. Consegui terminar lá pelas cinco horas da tarde e fui me deitar na rede de dormir porque fiquei muito cansado, tonto, com dor de cabeça e com muita fome, mas cumpri a regra e não tomei nenhum mingau de polvilho, nem comi beiju. Dormi sem comer nada. Enquanto estava tomando o chá emético, meus pais me orientavam para seguir a regra, explicando como funciona o efeito das raízes no corpo da pessoa. Na manhã do dia seguinte, me liberaram para comer beiju, mingau, peixe e outros alimentos. Podia comer apenas os alimentos específicos da dieta do rito de passagem de reclusão pubertária que eram oferecidos pelo meu pai e pela minha mãe.

Os meus pais fizeram uma área de resguardo, que se chama *sepú*⁴, para que eu ficasse em reclusão. Lá, eu ficava sentado, fazendo os trabalhos que os jovens reclusos fazem, como o cesto de carregar mandioca, entre outros serviços. Sempre pediam para não sair e cumprir as orientações que

⁴ *Sepú* é o nome do quarto onde o rapaz ou a moça realizam a reclusão, se preparando para serem grandes conhecedores da cultura tradicional. O *sepú* é feito de madeira, galho de buriti (*pulu*) ou pedaço de palha de buriti. Hoje em dia, o pessoal está utilizando muitos lençóis *kajaqpa* para o *sepú*. A palavra *sepú* significa na língua Wauja, além de quarto, também proteção e esconderijo do rapaz ou da moça recluso/a.



me estavam dando. Eu ficava no quarto e somente saía para fazer as necessidades, ao final da tarde, no escuro, para que o pessoal de casa e a comunidade não me vissem. Apenas meus pais e meus irmãos pequenos me viam e me acompanhavam quando saía ao final do dia para fazer as necessidades. Este era o dia a dia da reclusão. Fiquei oito meses nesta etapa, até ao mês de agosto, durante o *Kaumã* na aldeia Kuikuro. Lá, me apresentei lutando *kapí* junto com o pessoal Wauja e, na volta, saí da reclusão. Fiquei apenas oito meses na reclusão porque adoeci por ter comido a comida contaminada pelo sangue da mulher menstruada. Durante minha reclusão, cumpri a regra e pratiquei as atividades masculinas, recebi os conselhos de meu pai, de minha mãe e de meus avós. Tomei erva emética o dia inteiro, seguindo as decisões de meus pais. Cada família decide a duração da reclusão de seus filhos homens e mulheres e, também, quando tomar os eméticos. Eu aprendi muitas coisas durante a minha reclusão pubertária e me dediquei bastante para cumprir o processo de reclusão. Meu pai me escarificava semanalmente e passava remédio de raiz de planta para eu ficar forte fisicamente. Também tomava mingau o dia inteiro, comia peixe cozido, pirão de peixe sem sal de aguapé e pimenta e, além disso, tomava *puyalu* (raiz doce).

Quando o rapaz e a moça passam pela reclusão, devem ter grande responsabilidade, dedicação e coragem para suportar a regra e, principalmente, a escarificação do corpo e a dieta alimentar.

KITSÍMÃI MAYUMEKÊTQ YUMEKÉNO: A PRIMEIRA MENSTRUACÃO DA MENINA

Para os Wauja, a primeira menstruação da menina inicia a reclusão, processo em que ela se transforma em mulher adulta, bonita, e se prepara para ser uma mulher Wauja fisicamente capaz de exercer o trabalho e de abraçar a responsabilidade da família atual e da futura. É na reclusão pubertária que ela adquire muitos aprendizados. Na noção

Wauja, quando a menina tem a sua primeira menstruação, não é mais *yamukutai* (menina), pois ela entra na fase adulta, tornando-se *yamukutqpalu* (moça) através da reclusão. Nesse sentido, o povo Wauja considera a menina reclusa como *yamukutqpalu*. O mesmo acontece com o menino que está passando pela reclusão e não vai ser considerado *yamukutai* (menino); após a reclusão, é considerado *yamukutqpa* ou *ataga owekeho* (rapaz ou rapaz recluso).

Apresento, agora, dois relatos das anciãs Kuweniru Waurá e Kalupuku Waurá sobre a primeira menstruação e a reclusão da menina Wauja:

Assim que a menina menstrua, é [carregada no colo] banhada, levada para a sua rede de dormir e dão o *kuwapixatq*⁵ na mão dela, para usar, esfregando o seu corpo com o *kuwapixatq* [quando precisar]. No dia seguinte, ela toma erva medicinal, [também] a mãe dá banho nela, lava o corpo e os cabelos dela com o *yamaká* [raiz de uma planta], pronto! Depois, ela jejua e se senta no seu quarto em casa, seguindo a regra de reclusão. Enquanto ela continua menstruada, não vai comer o peixe até que acabe de fluir o sangue, depois o pessoal a libera para comer peixe. [Nessa cerimônia de liberação para comer peixe] Ela recebe um novo nome, trocando o nome da infância dela, porque ela entra na fase da mulher adulta e assim ela recebe o novo nome da fase de adulta dela. Assim é a regra para a primeira menstruação da menina (Kuweniru Waurá, comunicação pessoal, 2020).

[Quando] a menina [deu primeiro sangue menstrual na vida, ela segue regra] tomar *ataga*, para *iyuku* [engordar, crescer o corpo] durante a sua reclusão, ela amarra as suas joelheiras, para ela trocar o seu corpo, para não continuar do jeito que estava antes, na sua infância e adolescência. Para ela se preparar como mulher antes de sair e ensaiar quando tiver a festa cultural, para se apresentar e dançar com o pessoal... É por isso que o pessoal coloca a sua filha na reclusão; todo mundo faz isso, isso é nossa tradição! (Kalupuku Waurá, comunicação pessoal, 2020).

De acordo com os relatos das anciãs, quando a menina atinge os 11 a 12 anos de idade, e as famílias sabem que se aproxima o momento de ela ter a primeira menstruação, a aconselham e explicam sobre a regra deste evento na tradição Wauja, para que a menina fique atenta com o que vai

⁵ *Kuwapixatq* é um artefato de fuso para fiar algodão que também é usado na primeira menstruação da menina Wauja. Esse material é feito de madeira *kanala* (madeira buritirana), *yalapana* (madeira de árvore), *pulata* (madeira de árvore), casca de jabuti e traçajá.



acontecer com ela durante alguns dias, para também seguir a orientação da mãe, da avó e da tia. As famílias também ficam atentas, aguardando este evento, sabendo que pode acontecer dali a alguns dias em qualquer lugar, no pátio da aldeia, nos trabalhos, nos passeios, nas brincadeiras ou em casa.

Quando a menina tem sua primeira menstruação, imediatamente avisa as suas famílias, principalmente a sua mãe, ou alguém que está perto dela. Ao mesmo tempo, a menina deve ficar quieta, parada, sentada no local, esperando a família vir buscá-la e carregá-la no colo. Enquanto isso, alguém está gritando e avisando a comunidade inteira sobre o acontecimento, chamando as mulheres para irem até a casa da menina para pegar alguns objetos que a família e a mãe da menina estão oferecendo no momento da primeira menstruação. Então, a menina é carregada até casa e deixada em cima do banco de madeira no centro de casa, enquanto as mulheres da aldeia vão chegando.

Logo a mãe, as tias e avós dão alguns colares de miçangas, cerâmicas e outros objetos que desejam oferecer de presente pela menstruação da filha⁶. Ao terminarem de presentear, as mulheres dão banho na menina na presença das pessoas que estão em casa e, depois disso, a carregam e a colocam na sua rede de dormir para descansar e fazer jejum. Ao mesmo tempo, as famílias e os parentes estão aconselhando a menina a seguir a regra de menstruação e a respeitar o costume Wauja. Logo, a mãe e a avó pegam o *kuwapixatq* e o colocam na mão direita da menina, para que ela use quando precisar esfregar o seu corpo, assim que tiver coceira. A menina jejua o dia inteiro e a noite, deitada na rede

de dormir, só se levanta quando tem necessidade, fazendo-o bem devagar e andando lentamente para sair da casa.

Posteriormente, as famílias improvisam um quarto para a menina ficar durante a reclusão e fazem em casa um banheiro para ela, com pedaço de *yanatq* (bambu) e outras plantas, para que ela possa urinar. Quando ela precisa defecar, é necessário ir longe da casa, no mato. No dia seguinte, de manhã cedo, a mulher que deu banho na menina no momento da primeira menstruação chama as mulheres da aldeia para irem à casa dela levando a *ataga* para ela tomar. A menina toma a erva medicinal e vomita várias vezes, tirando a sujeira *pãitsixutsa* (dentro de si ou limpando o seu estômago).

Depois de tomar a *ataga*, a menina volta para a rede de dormir para se deitar novamente, até cumprir a regra da menstruação. No mesmo dia, à tarde, a mãe da menina prepara o *topukaga*⁷. É o primeiro mingau oferecido para a menina depois que menstruou. A partir deste momento, ela pode comer a comida tradicional, como beiju e mingau de polvilho, mas, se ainda estiver menstruada, não pode comer peixe, apenas carne de caça, beiju, mingau de polvilho e outras comidas. Ao final de uma semana, a menina *awqjtaiheniu*⁸ avisa a mãe e o pai para que eles fiquem cientes.

No dia seguinte, o pai e o tio saem em pescaria para pegar muitos peixes para *ãixatakna*, *ãixapé* da menina⁹. À tarde, os pescadores chegam à casa e moqueiam os peixes; no mesmo dia, a mãe e o pai vão para a casa do ancião e da anciã para combinar com eles a realização de uma pequena cerimônia, antes de a menina comer o peixe.

⁶ Esse oferecimento dos objetos na primeira menstruação da menina Wauja significa que as famílias estão comemorando e demonstrando felicidade nesse momento em que a filha vai se tornar uma mulher adulta. Lembrando que ela vai passar pela reclusão, transformando-se corporalmente em uma mulher bonita. É nesse sentido que a mãe e o pai, ou a família, oferecem presentes para as pessoas que se juntaram com a família para a comemoração da primeira menstruação.

⁷ *Topukaga* é um tipo de mingau feito de massa de polvilho de mandioca com água fervida, meio gelatinoso, sendo depois esfriado, quando está pronto para tomar. *Topukaga* é um mingau específico para jovens em reclusão ou para os primeiros dias de alimentação de pessoa doente, logo após o jejum.

⁸ *Awqjtaiheniu* quer dizer que a mulher ou menina menstruada já terminou de menstruar ou melhorou em relação ao sangramento. A partir deste momento, ela pode comer peixe e poderá também preparar os alimentos para as suas famílias, pois já voltou ao estado normal.

⁹ *Ãixatakna*, *ãixapé* se traduz como 'cerimônia de libertação' da menina reclusa para comer peixe. Nessa cerimônia, a menina não só vai ser liberada para comer peixe, mas também receberá novos nomes. Então, ela vai receber o nome dos avós maternos e paternos. É dessa forma que o Wauja troca de nome, tanto o homem quanto a mulher. O mesmo acontece na libertação do casal do resguardo feito quando do nascimento do primeiro filho. Tanto a mãe como o pai têm de passar pela reclusão, por três meses, dependendo do desenvolvimento da criança.

De madrugada, as famílias preparam a comida, fazem o beiju, o mingau de polvilho, o pirão de peixe e o peixe moqueado para os convidados. Depois, todos vão ao rio para tomar banho. Assim que chegam do banho, os anciões envolvidos e escolhidos saem de casa, por volta das 6 horas da manhã, gritando e chamando todo mundo para a casa da menina que menstruou, para a liberarem para comer peixe.

O pessoal vai à casa da menina para participar da pequena cerimônia de emancipação. Para a cerimônia, a família adorna a menina, amarra a cinta de fio de buriti e coloca os colares de caramujo e de miçanga. Não pintam o seu corpo, apenas colocam enfeites, preparam as coisas necessárias para esse evento, como o arco preto, e deixam o banco de madeira, ou *pulutapa*¹⁰, no centro da casa para a menina sentar-se. Também o peixe moqueado com o beiju é deixado perto da menina. Depois que todo mundo chega na casa, a família logo leva a menina de mãos dadas até ao centro desse espaço, para ela se sentar no *pulutapa*.

Em seguida, os anciões nomeadores e sábios pegam a folha do pequizeiro com as mãos, segurando-a dos dois lados, pondo primeiro por cima das bochechas da menina, fazendo uma pequena oração do rito de libertação do sangue menstrual para que ela possa comer o peixe. Depois, colocam a folha em cima das articulações das pernas e da lombar e, posteriormente, nos joelhos. Logo após esse primeiro processo, o ancião pega um pedacinho de carne de peixe moqueado e dá para a moça recém-menstruada, que aceita a carne e a joga para trás¹¹. Na sequência, a anciã,

esposa do nomeador, como madrinha de nomeação, pega a menina e, de mãos dadas com ela, levanta-a do banco de madeira para que ela fique em pé. O ancião nomeador pega o arco preto, vai às costas da menina e pergunta à mãe e ao pai qual o novo nome que irá substituir o que estava com ela até aquele momento, ao longo da infância. Os pais falam o nome da menina e o ancião nomeador começa a gritar ritualmente, transmitindo-o. Ao terminar a nomeação da menina, a família oferece comida para os anciões e para os presentes. Os anciões responsáveis distribuem os peixes para cada pessoa. Então, todos comem peixe e tomam mingau antes de voltar para as suas casas. Depois disso, a menina já tem novo nome e está liberada para comer peixe. Desse momento em diante, a comunidade já está sabendo que a menina já está menstruada e que está passando pela reclusão.

Tanto os homens quanto as mulheres trocam os seus nomes. Esse evento de troca de nome acontece no *wenekutaku* (pátio da aldeia) depois de grandes festas culturais, como *Mapulawá*, *Kukuho*¹², entre outras. Nessa tradição de nomeação, sempre há os nomeadores, que são a madrinha e o padrinho da menina. Eles têm papéis muito importantes e recebem um objeto como pagamento, como cerâmica, sabão, colar de caramujo ou anzol. Além disso, quem carrega a menina no colo no momento do primeiro sangue menstrual, quem lhe dá o banho e quem prepara a erva medicinal para ela tomar também recebe o pagamento. A menina fica na reclusão durante um a dois anos, dependendo da vontade da família, permanecendo em

¹⁰ *Pulutapa* é um banco específico para esse rito de libertação da menina na sua primeira menstruação e para o encerramento da sua reclusão no final do *Kaumāi*, quando as meninas estão fazendo a apresentação de entrega de castanha de pequi para os caciques convidados, descansando e se sentando nesse banco. O *pulutapa* é feito de galhos de buriti, cortados, com aproximadamente 60 centímetros, e costurados pelo fio de buriti, tendo uma largura de quase 90 centímetros. Ele é feito assim para não pesar, para que a mãe da menina o carregue durante a apresentação de sua filha no *Kaumāi*.

¹¹ Essa ação de 'jogar a carne de peixe para trás', a mesma carne dada pelo ancião nomeador, tem alguns significados que fazem alusão a 'jogar fora' os possíveis problemas futuros relacionados com a estética da beleza, como o envelhecimento precoce, o excesso da gordura no corpo e no rosto. Porém, a menina vai poder comer depois do rito de libertação da primeira menstruação, ou seja, quando acabar seu primeiro período menstrual.

¹² *Mapulawa* é o nome da 'festa do pequi'. Esta festa sempre se realiza no período de maturação do pequi, entre os meses de outubro e novembro. É uma festa promovida para comemorar ou encerrar a colheita de pequi e para alegrar o *apapaatai* ('espírito dono') do pequi, garantindo a colheita nos próximos anos. *Kukuho* é o nome da 'festa da mandioca' do povo Wauja. Ela não é realizada em certa data ou mês, sendo que a sua promoção depende da comunidade. *Kukuho* é o nome da larva ou lagarta que é o *owekeho* ('dono') da plantação da mandioca. A festa da mandioca é a comemoração da colheita ou da plantação da mandioca.



casa com a família, onde pode ficar somente no seu quarto, sendo possível sair de casa somente à noite para fazer suas necessidades, acompanhada da família, principalmente da mãe, da avó, da irmã ou do irmão pequeno. No tempo da reclusão, a mãe, a avó e a irmã cuidam dela, preparando comida, buscando água do rio para ela tomar banho em casa, seguindo a regra do seu povo. A menina também continua fazendo as suas tarefas de casa, sentando-se na porta da pequena janela improvisada para ela no seu quarto, para que a luz do sol entre e para que ela possa fazer o seu trabalho de fição do algodão, fição de fibra de buriti, esteiras etc. Ela tece a rede de dormir para a família, para aprender e adquirir o conhecimento das práticas das mulheres Wauja.

Desse modo, a reclusão é indispensável na vida das jovens Wauja e é através dela que as meninas se transformam em mulheres adultas, iniciando-se e aperfeiçoando as práticas de sua cultura. Nesta fase, ganham o respeito e o reconhecimento de sua comunidade, lembrando que cumpriram o tempo da reclusão.

A PRIMEIRA MENSTRUÇÃO DA ISIYĀ KAMAIYEI WAURÁ

Nesta seção, descrevo a primeira menstruação da menina Isiyā Kamaiyei, que aconteceu durante a minha pesquisa de campo realizada na aldeia *Ulupuwene*. No dia 12 de agosto de 2019, às oito horas da manhã, nós notamos a correria das pessoas da aldeia, escutamos o pessoal gritando na direção da escola, avisando o povo que aconteceu a primeira menstruação da menina Isiyā Kamaiyei. Estavam chamando as famílias para que fossem buscar e carregar a menina Isiyā Kamaiyei no colo e levá-la para sua casa. Segundo a mãe Kalumá, Isiyā Kamaiyei não percebeu que teve fluido (o sangue) durante a noite, por isso não avisou a sua mãe do ocorrido. Na manhã do dia seguinte, às sete e meia, ela foi tomar banho e, em seguida, foi à escola. Na ausência dela, a irmã mais velha, Alairu Topanaku Waurá, viu a sua bermuda, que pendurou no varal dentro de casa, quando percebeu o sangue e logo avisou a sua mãe Kalumá. Kalumá rapidamente chamou Isiyā Kamaiyei e mostrou a

bermuda que tinha o sangue: “Você não me avisou que você já menstruou. Verdade que você já menstruou?” (comunicação pessoal, 2019). Então, Isiyā Kamaiyei disse que não sabia que estava menstruada. Em seguida, a mãe Kalumá carregou a sua filha Isiyā Kamaiyei, deixando ela sentada em cima do banco de madeira. Enquanto isso, o pessoal ficou gritando, noticiando o fato para os membros da aldeia, e todo mundo foi ver a menina. Após isso, a mãe pediu para a tia de Isiyā Kamaiyei, Uhekú, dar um banho nela no centro da casa enquanto as mulheres estavam chegando para pegar as coisas que a mãe Kamulá estava dando como presentes pela primeira menstruação da filha.

O pai Kasu Ulaki estava ajudando a sua esposa Kalumá, orientando as mulheres a não pegarem muitas coisas ofertadas por Kalumá como presentes de menstruação, para que todas pudessem ganhar presentes, que eram objetos como colar de miçanga, vestidos, entre outros. Também a avó e o avô de Isiyā Kamaiyei, senhora Kápi e senhor Elewoká, estavam presentes, aconselhando a neta para seguir e respeitar a regra da sua primeira menstruação e, como destaquei anteriormente, “não tocar o seu corpo, não coçar ou esfregar o seu corpo para não ter manchas no corpo” (comunicação pessoal, 2019). Depois do banho, Uhekú carregou Isiyā Kamaiyei no colo, levando-a para repousar na sua rede de dormir (Figuras 2 e 3).



Figura 2. Uhekú carregando Isiyā Kamaiyei após o banho e a levando para repousar na sua rede de dormir. Foto: Autaki Waurá (2019).



Figura 3. A menina Isiyã Kamaiyei fazendo repouso depois da sua primeira menstruação, deitada na sua rede de dormir. A avó Kápi estava ensinando e aconselhando a sua neta Isiyã Kamaiyei a usar *kuwapixato* para coçar e esfregar o seu corpo assim que tivesse coceira. Foto: Autaki Waurá (2019).

Em seguida, a avó Kápi colocou o *kuwapixato* na mão da sua neta Isiyã Kamaiyei, que permaneceu em sua rede de dormir, em casa.

Na manhã do dia seguinte, no dia 13 de agosto de 2019, às seis horas, Uhekú preparou *ataga* de raiz de planta de algodão em sua casa e saiu carregando a panela de dez litros de *ataga* em direção à casa da menina Isiyã Kamaiyei. Atravessou o centro da aldeia. Ela foi chamando as mulheres para irem assistir a menina tomando *ataga* de raiz da planta do algodão. As mulheres da aldeia foram juntas e Uhekú deu a cuia de cabaça cheia de *ataga* para a menina Isiyã Kamaiyei (Figura 4). Ela tomou o chá e regurgitou cinco vezes, depois deitou-se novamente na rede de dormir.



Figura 4. A menina Isiyã Kamaiyei tomando o emético de raiz da planta algodoeira. Foto: Autaki Waurá (2019).

Assim se iniciou a reclusão de Isiyã Kamaiyei. Ela manteve a dieta durante a menstruação, não comendo peixe, somente carne da caça. Assim que o sangue parou de fluir, ela pôde comer peixe. Isiyã Kamaiyei levou uma semana para que o sangue terminasse de fluir e, no dia seguinte, o pai Kasu Ulaki foi pescar no rio. No final da tarde, ele trouxe muitos peixes, como piau, peixe-cachorro e pintado (cachara), entre outros. Eles moquearam os peixes para a cerimônia de libertação de Isiyã Kamaiyei. Quando estava anoitecendo, por volta das seis horas, a mãe Kalumá foi falar com o tio de Isiyã Kamaiyei, Awinahũ, para que ele fosse o padrinho de libertação dela que, ao mesmo tempo, seria o seu nomeador, junto com a sua esposa Katsiparu. No dia 19 de agosto de 2019, às seis horas da manhã, depois do banho, os dois saíram de casa. Awinahũ e Katsiparu seguiram na direção da casa da Isiyã Kamaiyei. Awinahũ gritou, chamou todo mundo para ir à casa de Isiyã Kamaiyei, para começar a *ãixatakonehenei*, *ãixapé*, a pequena cerimônia da libertação de Isiyã Kamaiyei para comer peixe, que quer dizer 'a Isiyã Kamaiyei vai comer peixe'.

Na casa da menina, Awinahũ e Katsiparu fizeram a cerimônia de nomeação e libertação de Isiyã Kamaiyei em frente ao pessoal da aldeia (Figuras 5 e 6). Depois, ao terminar a cerimônia, Kalumá (a mãe de Isiyã Kamaiyei) e o seu esposo Kasu Ulaki ofereceram pirão de peixe para Awinahũ e Katsiparu, bem como colar de miçanga, como pagamento pela libertação de Isiyã Kamaiyei. Depressa, Awinahũ e Katsiparu pediram para o pessoal sair da casa. Todo mundo saiu da casa para esperar e, em seguida, Awinahũ e Katsiparu carregaram pirão de peixe, beiju e mingau de polvilho, e distribuíram essa comida para os participantes da cerimônia de nomeação e libertação da menina Isiyã Kamaiyei (Figura 7). No final, todos foram para suas casas e levaram comida para as suas famílias.

A reclusão de Isiyã Kamaiyei estava iniciando, a menina permaneceu em casa, realizando e praticando o processo de passagem de criança para moça. Ela continuou tomando *ataga* para *iyũku* e *ekewĩtsa/asixata*



Figura 5. Ancião Awinahū fazendo a cerimônia de nomeação da menina Isiyā Kamaiyei para a troca de seu nome de infância por um novo nome da fase da primeira menstruação. Foto: Autaki Waurá (2019).



Figura 6. Esposa do senhor Awinahū, a senhora Katsiparu, segurando no braço da menina Isiyā Kamaiyei. Ela é a sua madrinha. Foto: Autaki Waurá (2019).



Figura 7. Awinahū e Katsiparu distribuem *wakula* e peixe assado para os participantes da cerimônia. Foto: Autaki Waurá (2019).

pamṇapitsi. Sua mãe Kalumá e a avó Kápi escarificaram Isiyā Kamaiyei, cuidando da sua neta e da sua filha,

amarrando o fio de algodão nos seus joelhos e nos seus tornozelos, para fazer crescer a panturrilha das pernas, para que ela cresça como uma mulher bela.

Durante o período de reclusão, ninguém pode visitar Isiyā Kamaiyei em sua casa, até chegar o momento de festa de *Yaupe*¹³, na qual a mãe adorna Isiyā Kamaiyei, já moça, para ela se apresentar na dança (Figura 8). Ela tem de dançar no centro da aldeia, juntamente com os participantes da festa de *Yaupe*, realizando a cerimônia de encerramento da sua reclusão pubertária (Figura 9).

Para o encerramento da reclusão, primeiramente a família se juntou, e a mãe Kalumá, o pai Kasu Ulaki, a avó Kápi e o avô Elewoká decidiram, em conjunto, o momento. Antes de a festa começar, a mãe Kalumá cortou a franja da menina reclusa, pintou as suas pernas com a *epitsitsi*¹⁴ e pintou os pés com o *yuuku*¹⁵, assim

¹³ *Yaupe* é o nome da festa tradicional do povo Wauja. A dança é a mesma da festa do pequi, *Mapulawái*, que é promovida na época do pequi, comemorando a fartura de frutas de pequizeiro e alegrando o espírito do dono desta planta, para que no próximo ano dê mais frutas. Ambas as festas culturais do povo Wauja são para o *apapaatai* do grande beija-flor que se chama *Kumesixumã*. Porém, *Yaupe* não tem período certo para ser realizada, sendo promovida quando o pessoal quer dançar na aldeia, alegrar a comunidade e, ao mesmo tempo, alegrar o 'dono' *Kumesixumã*.

¹⁴ *Epitsitsi* é a tinta de urucum amarelo. Não é usada pelo homem para pintar o corpo, apenas as mulheres a utilizam para pintar as suas pernas ou o corpo antes de dançar e antes de trabalhar na roça, no sol quente. Para o povo Wauja, *epitsitsi* é como um protetor para o corpo, tanto para mosquitos quanto para sol quente, para não queimar a pele.

¹⁵ *Yuuku* é a tinta de urucum vermelho utilizada por homem e mulher. É sempre utilizada quando tem dança cultural na comunidade, na pescaria e nos trabalhos em sol quente. Assim como *epitsitsi*, funciona como protetor solar ou roupa para o povo Wauja.



Figura 8. A menina reclusa se enfeitando antes de dançar na festa de flauta *Tākuwara*. Foto: Yakuta Waurá (2020).



Figura 9. Isiyã Kamaiyei dança na festa *Yaupe*, encerrando a sua reclusão pubertária. Foto: Kunapu Waurá (2020).

como a testa. Pintou o rosto com *ulutaki*¹⁶. Quando os homens começaram a dançar de *Yaupe*, a menina reclusa se apresentou na dança oficialmente para toda a aldeia ver que ela estava saindo da reclusão. Ela dançou a dança *Yaupe* até ao final da tarde.

Depois da cerimônia, Isiyã Kamaiyei pôde sair de casa para tomar banho no rio, ajudar a sua mãe nos trabalhos da roça e participar de todas as festas culturais, como trocas, danças. Enfim, ela pôde levar a vida normal.

Assim foi o rito de passagem da reclusão pubertária da menina Isiyã Kamaiyei que observei durante a minha pesquisa e que exemplifica a prática de reclusão das outras meninas.

DOS PERIGOS DO SANGUE MENSTRUAL PARA A RECLUSÃO WAUJA

Os Wauja não realizam a reclusão pubertária de qualquer jeito. Devem seguir as regras passo a passo para que os/as jovens reclusos/as se desenvolvam bem e não adoçam no momento da realização, os/as quais devem receber cuidados especiais das famílias e ser bem alimentados/as, não podendo comer alimentos compartilhados com outros parentes, apenas os que são preparados pela própria família. Os familiares devem ficar atentos, evitando que eles/as se alimentem de comidas que vêm de outra casa durante a reclusão. Eles devem lembrar sempre

¹⁶ *Ulutaki* é uma resina de uma árvore grande, nativa da mata. É usada pela comunidade Wauja para pintura do rosto antes da dança na festa cultural. Esta resina é preparada com carvão preto. Depois de pintado, o rosto fica cheiroso, e a resina serve também como remédio.

aos/às jovens reclusos/as que não podem comer comida contaminada de sangue menstrual ou de cheiro sexual, se não correm o risco de adoecer e morrer. Como diz Costa (2020, p. 154):

Os motivos apontados para a paralização iam desde a ingestão de ervas, hipótese de envenenamento que a autora rebate categoricamente, até relações com o sobrenatural, quando os espíritos donos das ervas não estariam satisfeitos com os desempenhos dos jovens reclusos e os paralisariam por conta de alguma quebra nos procedimentos exigidos.

Esta prática de cuidado e acompanhamento que os Wauja dão aos/às jovens reclusos/as é muito importante para a saúde e o bom desenvolvimento corporal e para que permaneçam saudáveis durante a realização da sua reclusão pubertária. As pessoas da comunidade devem saber que os/as jovens reclusos/as estão ingerindo *ataga* e passando remédio de infusão de planta nos seus corpos, ao receberem escarificação. Desse modo, os/as jovens reclusos/as estão se relacionando com os *apapaatai*¹⁷ donos das plantas. É por isso que os seus corpos ficam sensíveis e não suportam o cheiro sexual e o sangue menstrual da mulher, podendo, inclusive, ficar doentes, pois o *apapaatai* dono da erva não gosta do desempenho dos/as jovens reclusos/as que desobedecem às regras.

Consequentemente, os/as jovens reclusos/as geralmente apresentam os seguintes sintomas motivados pelo contato com o sangue menstrual: dor de cabeça, enjoo, vômito e fraqueza no corpo. Assim, os/as jovens que estão em reclusão ficarão doentes por tomarem o mingau de polvilho e comerem o alimento contaminado de sangue menstrual, podendo mesmo se tornar *makatsiru* (paraplégico). De acordo com Verani (1990, p. 20 citado em Costa, 2020, p. 154): “A ‘tal doença’ era descrita como uma paralisia dos membros inferiores (parestesia), acompanhada de dor, vômitos sanguinolentos e hipertensão.

Incidia principalmente sobre adolescentes do sexo masculino, durante o período de reclusão pubertária”.

O cheiro do sangue deixa o *apapaatai*, dono da erva medicinal que os/as jovens reclusos/as estão tomando para ganhar corpo e engordar durante a reclusão, passando mal. O *apapaatai* não gosta do odor do sangue menstrual e fica frustrado. Ele cuida dos/as jovens reclusos/as, tornando-se seu companheiro, sentando-se diariamente no quarto deles. Por isso, os/as jovens reclusos/as sentem o mesmo que o dono da *ataga* sente.

Assim, quando a mulher está menstruada, ela avisa ao pessoal da casa e ao/à jovem recluso/a para eles tomarem conhecimento. Se menstruar em casa, de dia ou de noite, de imediato, deve avisar aos familiares, evitando que a família consuma os alimentos, os remédios e o tabaco que lá estão. A mulher não pode ter a sua liberdade neste momento, tendo que seguir a regra, por isso, deve pedir ajuda de alguém da casa para tomar mingau de polvilho, além de não poder comer beiju. Para não contaminar os alimentos, ela não pode chegar perto de comida e deve permanecer em casa sem cozinhar, fazendo apenas outros trabalhos, como a produção de objetos. Outras mulheres se responsabilizam por fazer as refeições. Os alimentos que estavam sendo preparados em casa no momento da menstruação são jogados fora e ninguém pode os consumir, pois dizem que o sangue contamina a comida. Mesmo o remédio de planta tradicional e o tabaco do xamã que foram preparados antes de acontecer a menstruação não devem ser consumidos. Ainda que toda a família esteja bem de saúde, estes alimentos não devem ser utilizados, pois, se não, corre-se o risco de ficar doente, pegar gripe facilmente, ter tosse ou ficar com a respiração muito forte. Na presença de algum doente em casa, a mulher deve sair e mudar-se para outro lugar da família até que termine sua menstruação. Só depois disso, ela poderá voltar para sua casa.

¹⁷ *Apapaatai* é uma palavra do povo Wauja que indica ‘animal, bicho ou espírito invisível e visível’. Barcelos Neto (2008, pp. 29-163) traduziu a palavra *apapaatai* para a língua portuguesa como “. . . não humano, bicho ou espírito invisível”.



A pessoa comum não poderá ver o que está acontecendo na vida das mulheres, somente o xamã enxerga tudo em seu sonho. O *apapaatai* mostrará para o xamã que a mulher está menstruada, para que as pessoas doentes sejam avisadas. O corpo do xamã é sensível e capaz de sentir qualquer coisa estranha se aproximar, por isso ele descobre essa situação e a vê no seu sonho.

Nesse sentido, os Wauja compreendem que o sangue menstrual da mulher é considerado muito perigoso, sendo prejudicial para a saúde do ser humano, como diz Soares (2019, p. 421): “O sangue menstrual . . . como um elemento poluidor [causador], que, além de possuir um forte odor, impurifica o ambiente quando está fora do corpo”.

Geralmente, na concepção indígena, o sangue menstrual tem poder lesivo e pode trazer doenças contagiosas e perigosas para as pessoas saudáveis. Embora o sangue seja um líquido fisicamente visível pela própria mulher, quando está no momento de menstruação, ela não perceberá que pode ser culpada de levar doença para a família. Contudo, os Wauja têm essa tradição de contaminação do sangue menstrual e fragilização da imunidade e do bem-estar do corpo das pessoas. Então, eles se protegem e cuidam da sua própria saúde.

Assim, o sangue menstrual prejudica não apenas os/as jovens reclusos/as, mas todos os Wauja, principalmente o xamã, a pessoa doente e o rapaz recuso, que podem adoecer por causa do sangue menstrual.

O xamã pode ser curado rapidamente com raiz de planta, por meio de infusão emélica, de banhos e de rezas, de sopro de fumaça de tabaco na cabeça e no corpo, para não ter complicações respiratórias e

morrer. No caso do *kaukitsupá* (pessoa doente), o sangue menstrual irá agravar seu estado de saúde. Ele continuará passando mal, prorrogando a sua situação de pessoa doente, podendo até mesmo morrer, já que não foi curado rapidamente pela família ou pelo xamã por meio de sopro da fumaça de tabaco e das raízes das plantas.

EKEPELEITSUWAKÍ E SEKITSIPITSANAKÍ¹⁸: BELEZA, SAÚDE, DIETA ALIMENTAR DA RECLUSÃO E COMPORTAMENTO WAUJA

No período de reclusão, a menina é instruída – para o processo de produção do corpo e a promoção da saúde, da beleza e da alegria¹⁹ – para se transformar em mulher de modo físico, deixando as famílias felizes por sua filha ter ganhado o corpo certo, belo e saudável. Portanto, é necessário que os Wauja aconselhem os/as jovens no momento da realização da reclusão para ajudarem o/a menino/a a atingir a beleza e o desenvolvimento do corpo na sua reclusão.

Segundo a senhora Kápi Waurá, xamã da aldeia, na primeira menstruação, o corpo e a pele da menina não têm resistência, ficam moles e frágeis, devido ao fluido de sangue, por isso a menina não pode tocar o seu corpo durante a ocorrência da primeira menstruação, nem se levantar da rede de dormir para andar ligeiramente, se não vai sentir ‘crepitação’ (o som nos ligamentos de coxas, de joelhos, de tornozelos, rangendo durante os movimentos). Ela pode apenas usar o artefato de *kuwapixatq* para se esfregar, para não ter cicatriz no corpo, nos lábios e nas nádegas. Se ela não utilizar o *kuwapixatq*, terá cicatriz e pode ter duras marcas. Deste modo, para os Wauja, é muito importante não ter esse tipo de

¹⁸ As palavras *ekepeleitsuwakí* e *sekitsipitsanakí* são usadas pelos Wauja para se referirem aos cuidados, tanto da saúde quanto da beleza do corpo. As duas expressões são sinônimas – *ekepeleitsuwakí* e *sekitsipitsanakí*. Sua tradução literal é ‘higienização, promoção da saúde e dieta alimentar’ (*ekepeleitsuwa* ‘se cuidar, se proteger’ e *kí* ‘ação de proteção’, *sekitsí(u)* ‘se respeitar’, ‘se cuidar’ e ‘dieta alimentar’ e *pitsanakí* ‘ação de proteção’). Estas palavras têm variações no singular e no plural, como *pekepeleitsuwa* (‘você se cuide’, ‘você se respeite’), *pisekitsuwa* (‘você se respeite’, ‘você jejeue’, ‘você se cuide’). Estes termos e suas variações são encontrados ao longo do texto quando me refiro à promoção da saúde do corpo.

¹⁹ “A beleza é o substrato essencial para a produção da alegria, estado imprescindível para a obtenção do sucesso” (Barcelos Neto, 2008, p. 274). A beleza do corpo, a beleza da pintura corporal, o capricho na confecção de objetos, a melodia das canções e dos ritmos de danças são produtores/as de alegria para o povo Wauja.



conduta de coçar o corpo com as mãos na ocasião da primeira menstruação, sabendo que o desrespeito à regra não agrada a família.

A beleza do corpo que se produz na reclusão provoca alegria na sociedade Wauja, assim como ter habilidades na confecção de objetos, ter os mais variados conhecimentos sobre danças, cantos das músicas tradicionais e demais outras habilidades pessoais.

Segundo Barcelos Neto (2008, p. 274), a “ . . . espetacularização dos objetos rituais é o ponto de convergência de duas noções cruciais do pensamento Wauja: beleza (*awojotopapai*) e alegria (*kotepemonapai*)”. O autor destaca que a beleza (*awojotopapai*) produz alegria (*kotepemonapai*) para a sociedade Wauja. Mello (2005, p. 63) também menciona o sentido da alegria para os Wauja: “Segundo o discurso Wauja, fazer a festa é sinal de ‘alegria’, *kotepemona* (‘alegre’ + ‘corpo/peso’), este sentimento sendo resultado positivo para o bem-estar do grupo”.

Esta prática de uso do *kuwapixatq* na primeira menstruação da menina estabelece a ideia de que a beleza e a alegria estão sempre ligadas à produção dos objetos, do corpo da pessoa, da melodia da canção e do ritmo de dança cultural do povo Wauja. Os adereços, os instrumentos musicais e até as plantações de mandioca, quando crescem bem, também produzem felicidade para o povo Wauja. Por isso, a beleza é um tema importante na sociedade Wauja. A criança e o jovem são ensinados a seguir e a obedecer o conselho da sua família, a pensar no seu futuro, para, quando crescerem e se tornarem jovens fortes e bonitos/as, seguirem as regras ancestrais do seu povo. Várias práticas culturais estão envolvidas na regra da menstruação, por exemplo: não se deitar na rede de dormir após tomar banho,

não comer peixe quando se está menstruando, dentre outras. Desrespeitar estas regras prejudica a beleza do corpo e a saúde, e, como consequência, a pessoa vai ter infelicidade.

Os Wauja aprendem, desde cedo, a cultivar a saúde através da convivência social e da educação familiar até que se aproxime o momento da fase de reclusão. Da pessoa Wauja, espera-se que mantenha, ao longo da vida, a prática de ter a saúde física do corpo por meio da aplicação do conhecimento tradicional do povo sobre como ser Wauja, bonito e forte. É na convivência que os Wauja aprendem a examinar a aparência do corpo da pessoa.

T. Waurá et al. (2012, p. 53)²⁰ comenta sobre o costume Wauja de saúde:

Quando você ganhar um filho ou uma filha pela primeira vez, para eles não ficarem doentes facilmente e nem você, você deve tomar mais ou menos 30 litros de água misturada com ervas. Você deve tomar várias vezes e ir vomitando, até acabar a água.

Você deve também arranhar o seu corpo de mês em mês. Sua esposa também deve fazer o mesmo, para evitar que você e ela tenham envelhecimento precoce.

Mesmo se você for uma pessoa que se case ainda jovem, só os remédios poderão ajudá-los a não envelhecer precocemente. Se você não tomar e não passar os remédios, se não tomar as ervas para os problemas de saúde que tiver na vida, você vai adoecer facilmente.

Se você fizer uma boa prevenção, usando os remédios do nosso povo, envelhecerá de uma maneira boa e saudável, você não terá envelhecimento precoce.

Também Hukai Waurá²¹ e Kuweniru Waurá explicam sobre a saúde e a beleza no conhecimento Wauja, e os dois destacaram nas suas entrevistas:

²⁰ Tukupé Waurá é Agente Indígena de Saúde (AIS) da aldeia *Piyulewene* (Waurá), trabalhando na área da saúde indígena desta aldeia. Fez o curso de Formação de Agentes Indígenas de Saúde/Projeto Xingu/Escola Paulista de Medicina/Universidade Federal de São Paulo no ano de 2012.

²¹ Hukai Waurá é professor na aldeia *Ulupuwene* (Waurá), trabalhando na Escola Indígena Municipal *Ulupuwene*, anexada à Escola Estadual Indígena de Educação Básica de *Piyulaga*. É licenciado na área da Ciências da Cultura, pelo curso de Educação Intercultural, do Núcleo Takinahaký de Formação Superior Indígena, da Universidade Federal de Goiás (UFG). Em seu projeto extraescolar, Hukai Waurá pesquisou sobre “A arte da cerâmica do povo Waurá”. Ele concluiu o curso em 2018.



Para a sociedade Wauja é importante tomar raiz, levantar-se bem cedo de madrugada, sentar-se em volta da fogueira em casa e depois tomar banho no rio, passando óleo de pequi com urucum no seu corpo. Até mesmo o rapaz lutador cuida da sua saúde para ficar forte. Ele arranha o seu corpo para passar o remédio de raiz de planta, massageando seu corpo com o osso da onça para ficar forte e ter saúde. Toda a tarde ele pratica a luta no centro da aldeia. É assim que ele está se cuidando para ficar forte fisicamente ou ter habilidade de lutar no *kapí* durante o *Kaumãí* e outras práticas culturais (Hukai Waurá, comunicação pessoal, 2020).

Para você [ficar] bonito/a, tanto no corpo quanto na dança, você vai se pintar bem bonito, pentear cabelos e amarrar os seus enfeites bem certos [na dança cultural e fora dela]. . . . é fazendo isto que você está se cuidando, se chama *ekepeitsuwa* e *sekitsuwa* (Kuweniru Waurá, comunicação pessoal, 2020).

Os dois entrevistados esclarecem como os Wauja produzem a beleza do corpo, buscando a saúde para não adoecerem ao longo da vida, para sentirem o corpo saudável e alegre. Caso contrário, se algumas pessoas não *ekepeitsuwa*, *sekitsuwa*, não vão ficar bem de saúde e bonitos/as, eles vão ficar adoecidos/as, desarrumados/as e, conseqüentemente, ninguém vai considerar a pessoa bela. Portanto, este saber-fazer Wauja da reclusão envolve as práticas e as noções de beleza, saúde, felicidade e, além disso, a aprendizagem do modo de vivência em comunidade.

A saúde é essencial na vida do povo Wauja, constituindo um sinal de alegria e um estado físico das pessoas de viverem junto com os seus familiares, realizando os seus rituais e os seus trabalhos na comunidade e na aldeia.

Para manter a saúde, a pessoa Wauja tem que ter autocontrole e disciplina, evitando desejos de comer certos alimentos, sabendo que alguns *apapaatai* estão de olho para prejudicar o bem-estar da pessoa e causar doença. Não são apenas os alimentos que colocam em risco a saúde da pessoa, mas também o desejo de namorar alguém faz com que tanto homens quanto mulheres fiquem doentes.

São inúmeras as situações exemplificadas pelos Wauja de quando ocorre o princípio ético da doença, estas situações de abertura à doença estando ligadas a desejos alimentares ou sexuais insatisfeitos. Não é que os Wauja achem que devam realizar todos os seus desejos, mas sim que devem desejar somente aquilo que possam obter ou realizar (Mello, 2005, p. 69).

A comunidade Wauja tem palavras que são usadas quando as pessoas se referem a cuidados com a saúde: *ekepeitsuwa* e *sekitsuwa*, as quais têm vários sentidos, como cuidado, proteção, higiene, e representam o conceito de saúde na vida social Wauja. Significam higiene corporal, alimentação saudável, autoapresentação/imagem apropriada, dança e canto. Não significam apenas tomar banho e lavar o corpo diariamente, mas sim realmente cuidar para o corpo ficar bem limpo, pentear e cortar os cabelos, e cuidar, em geral, de outros atributos visuais e físicos. Mas *ekepeitsuwakí* também se refere ao comportamento social Wauja, como já destaquei. Não se deitar na rede de dormir depois do banho é uma regra importante, sabendo que a rede de dormir amolece a pele e amassa o corpo da pessoa enquanto está deitada. Por isso, os Wauja consideram que a rede de dormir pode levar ao envelhecimento precoce; até mesmo o enfeite de cinto de fio de algodão (*watani*) também pode causar o envelhecimento precoce, se os lutadores enxugarem o suor do seu corpo e de seu rosto durante *kapí*, sem passar a toalha no seu corpo para secar a água. Essa prática de secar o suor ou a água do corpo causa envelhecimento precoce dele, provocando rugas na pele.

Tais práticas de saúde contribuem também para a educação das pessoas, ensinando-as a respeitar os membros da família e todas as pessoas, a ter comportamento bom e honesto, a não ser egoísta e a compartilhar suas comidas com outras pessoas.

Para não envelhecer rápido e ter boa saúde, também não se pode comer peixe durante a reclusão e durante a menstruação. Estas regras devem ser cumpridas também durante o resguardo do primeiro/a filho/a para que a criança se desenvolva bem, saudável e fique bonita.



Em conclusão, a beleza e a saúde estão interligadas à alimentação, ao trabalho, aos remédios, aos adereços, aos utensílios e a outros conhecimentos.

No conhecimento Wauja, o resguardo do casal, após o nascimento do bebê, é semelhante ao processo de reclusão da primeira menstruação da menina, seguindo a mesma regra de dieta, ingestão de *ataga*, escarificação do corpo e demais práticas. Assim como a criança recebe um novo nome no momento do rito de libertação de resguardo, também o casal vai receber novos nomes, mas em outro momento. No rito de libertação deles, o casal não troca de nome, apenas a criança é quem irá receber seu primeiro nome. A duração do resguardo do casal é menor, indo de um mês e meio a dois meses, dependendo do desenvolvimento da criança ou da interrupção do sangue do parto da mulher.

Segundo o conhecimento Wauja, durante o fluido de sangue da mulher, o casal não deve comer peixe, apenas carne de caça, como de macaco, jacutinga, jacu, pombo, mutum, papagaio, tucano, dentre outros. Esses esforços devem ser feitos para que mantenham os seus próprios corpos e a sua saúde.

Todas estas práticas aqui apresentadas são aprendidas desde criança até a maturidade, sendo aprofundadas, ampliadas e amadurecidas no período de reclusão pubertária e ao longo da vida. É por isso que é imprescindível que os/as jovens Wauja sejam informados/as e ensinados/as a seguirem estas práticas e saberes tradicionais, compreendendo o seu modo de vida, a adaptação ao seu ambiente e a forma espiritual de ser uma pessoa Wauja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, constatei que o processo de reclusão pubertária ainda está presente na comunidade Wauja e até as novas gerações estão passando por essa tradição para adquirirem sua formação social e se tornem uma pessoa Wauja. Ademais, o objetivo desta prática continua sendo entendido como “trocar o corpo”, “mudar o corpo”, como diz Viveiros de Castro (1979, p. 44); nesta prática,

os jovens Wauja “. . . se tornam *iyāumqna* (homem bonito ou homem verdadeiro) e *tqnejumqna* (mulher bonita ou mulher verdadeira)” (A. Waurá, 2021, p. 163).

No decorrer da pesquisa, percebi ainda que os jovens Wauja não realizam a reclusão como antigamente. Eles não se preocupam mais com as suas próprias transformações corporais e não pensam mais em aprender profundamente os conhecimentos Wauja por meio de reclusão pubertária, aprendendo a cultura em outras ocasiões, por causa de decisões dos pais ou dos próprios adolescentes, ou, ainda, em decorrência de algumas influências que vêm de fora, da escola, por exemplo, além de outras interferências dos não indígenas. Apenas as meninas ainda passam pela reclusão logo após a sua primeira menstruação e, mesmo assim, não passam por um período longo, com duração de alguns meses ou alguns anos. As regras têm passado por alterações no que diz respeito às restrições alimentares e ao tempo de duração. É desta forma que as práticas de reclusão pubertária estão ocorrendo entre as novas gerações Wauja, que pude acompanhar no período de estudo realizado na aldeia *Ulupuwene*.

A análise que fiz durante a pesquisa na comunidade permitiu aprofundar meus conhecimentos e aprendizagens sobre o rito de passagem da reclusão pubertária Wauja. Isso aconteceu através do trabalho de pesquisa e, sobretudo, por meio da interação com os Wauja entrevistados. A leitura das bibliografias me permitiu entender esta prática de forma mais abrangente e considerar como ela acontece junto a outras comunidades indígenas.

Portanto, é muito importante registrar a prática da reclusão pubertária para garantir a técnica de sua realização na comunidade Wauja. Também é importante divulgar esses conhecimentos tanto aos povos indígenas quanto ao público brasileiro em geral, para que eles acessem e conheçam a cultura de aprendizagem relacionada com a reclusão Wauja. Inclusive, espero que este trabalho possa ser usado por estudantes indígenas e não indígenas como fonte de pesquisa.



REFERÊNCIAS

- Barcelos Neto, A. (2008). *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. EDUSP/FAPESP.
- Costa, C. E. (2020). Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 12(1), 145-172. <https://doi.org/10.52426/rau.v12i1.335>
- Lima, A. G. M. (2013). Uma biografia do Kàjre, a machadilha Krahô. In J. R. S. Gonçalves, R. S. Guimarães & N. P. Bitar (Orgs.), *A alma das coisas. Patrimônios, materialidade e ressonância* (pp. 185-210). Ed. Mauad/FAPERJ.
- Mello, M. I. C. (2005). *Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/102877/211418.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Novo, M. P. (2018). *“Esse é o meu patikula”: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9812>
- Soares, A. M. P. S. (2019). Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 11(2), 413-433. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v11i2.7548>
- Tavares, S. C. (1994). *A reclusão pubertária nos Kamayurá de Ipavu - um enfoque biocultural* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.1994.79860>
- Verani, C. (1990). *A ‘Doença da Reclusão’ no Alto Xingu: estudo de um caso de confronto intercultural* [Dissertação de mestrado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Viveiros de Castro, E. (1979). A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, (32), 40-49.
- Waurá, A. (2020). Revisitando a arte de fiação Wauja: algodão, beleza e saúde. *Emblemas*, 17(1), 60-72. <https://periodicos.ufcat.edu.br/emblemas/article/view/63148>
- Waurá, A. (2021). *Wauja Qnáka, Qnakiyejetuwāpitsana: reclusão pubertária, saúde, beleza e o saber-fazer do algodão* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás].
- Waurá, T., Waurá, A., & Waurá, H. (2012). *Utapai ulekem onakapitsi onaunakirapitsi: conhecimento das regras de alimentação e da história Wauja*. FALE/UFMG, Literaterras/ Curso de Formação de Agentes Indígenas de Saúde/Projeto Xingu/EPM/UNIFESP.



Village schools, power and new inequalities: effects of schools on Wauja local economy, political system, and domestic relationships

Escolas indígenas, poder e novas desigualdades: efeitos das escolas na economia local Wauja, sistema político e relações domésticas

Emilienne M. Ireland 

Smithsonian Institution. National Museum of Natural History. Department of Anthropology. Washington, D.C., USA

Abstract: Studies argue that formal schooling in Indigenous communities tends to be negatively associated with children acquiring local cultural knowledge, and that formal schooling using a language and world views unrelated to local knowledge contributes to its erosion. Yet the impact of schooling on a community extends far beyond the curriculum itself. School reshapes the daily routine, as well as the nature of work and leisure for children, teachers, parents and the community. In cultures such as that of the Wauja of central Brazil, where, before the arrival of schools, all adults contributed to food production, schooling immediately creates a division of labor between salaried workers who can buy food and people without salaries who must produce it themselves. Salaries change not only labor patterns, but the local economy itself, as well as residence patterns, and even gender roles. Young men who earn salaries can be head of their own nuclear family households, instead of doing bride service and living in extended family households under the authority of a father-in-law. This change in residence patterns, in turn, impacts roles and status of women within their homes. Effects of various disruptive forces associated with introduction of schools are examined.

Keywords: Literacy. Inequality. Gender.

Resumo: Estudos argumentam que a escolarização formal em comunidades indígenas tende a ser associada negativamente com a aquisição de conhecimento cultural local pelas crianças, e que a escolarização formal usando uma linguagem e visões de mundo não relacionadas ao conhecimento local contribui para sua erosão. No entanto, o impacto da escolaridade em uma comunidade é muito mais amplo do que o do currículo em si. A escola reformula a rotina diária, bem como o trabalho e o lazer para crianças, professores, pais e comunidade. Em culturas como a dos Wauja, no Brasil central, onde, antes das escolas, todos os adultos contribuíam para a produção de alimentos, a escolarização cria imediatamente uma divisão do trabalho entre assalariados que podem comprar alimentos e pessoas sem salário que devem produzi-los por conta própria. Os salários mudam não apenas os padrões de trabalho, mas a própria economia local, bem como os padrões de residências e até os papéis de gênero. Os rapazes que ganham salários podem ser chefes de suas próprias famílias nucleares, em vez viverem sob a autoridade de um sogro. Essa mudança, por sua vez, afeta os papéis das mulheres. Os efeitos dessas forças disruptivas associadas à introdução escolar são aqui examinados.

Palavras-chave: Alfabetização. Desigualdade. Gênero.

Ireland, E. (2023). Village schools, power, and new inequalities: effects of schools on Wauja local economy, political system, and domestic relationships. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20230004. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0004.

Autora para correspondência: Emilienne Ireland. Smithsonian Institution. National Museum of Natural History. Department of Anthropology. 10th St. & Constitution Ave. NW, Washington, DC 20560 Estados Unidos (ireland.emi@gmail.com)

Recebido em 21/03/2023

Aprovado em 05/09/2023

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



THE WAUJA IN 1981-83¹

This essay discusses changes seen during the past forty years among the Wauja, an Indigenous Arawak-speaking people in Central Brazil. It focuses on the early years of this period, which are less known, and compares those times to the present.

INSISTENCE ON RECIRCULATION OF OBJECTS

When I first visited the Wauja in 1981, there was no road to their village, only a footpath, so a few Wauja men met me at the grassy airstrip near the administrative post and we walked 26 kilometers to the village, most of it through tall, dense forest that has been lost to wildfires in recent years. My companions wordlessly led me to the house of the hereditary chief, *Walakuyawátumpá* (Figure 1).² I was made to understand that I should address the chief, clearly a formidable man, as ‘papa,’ which means the same thing in Wauja as it does in many other languages.

As the chief sat silently, smoking a long cigar, my hammock was slung a few feet away from his. The chief occupied himself with tending the small fire beside his hammock, while his family indicated to me with gestures that they wished to see the contents of my bags. There was only passing interest in my typewriter, camera, notebooks, and medicines, but when my hosts discovered I had brought enough canned fish, nuts, and powdered cocoa to get me through my first six months, the chief had it all carried outside to the plaza. Papa went out, and I followed, watching meekly as he solemnly distributed the food, which was quickly consumed by the assembled villagers amid a festive atmosphere.

That day I learned two things: that food was shared, and that, to the community, my identity was my

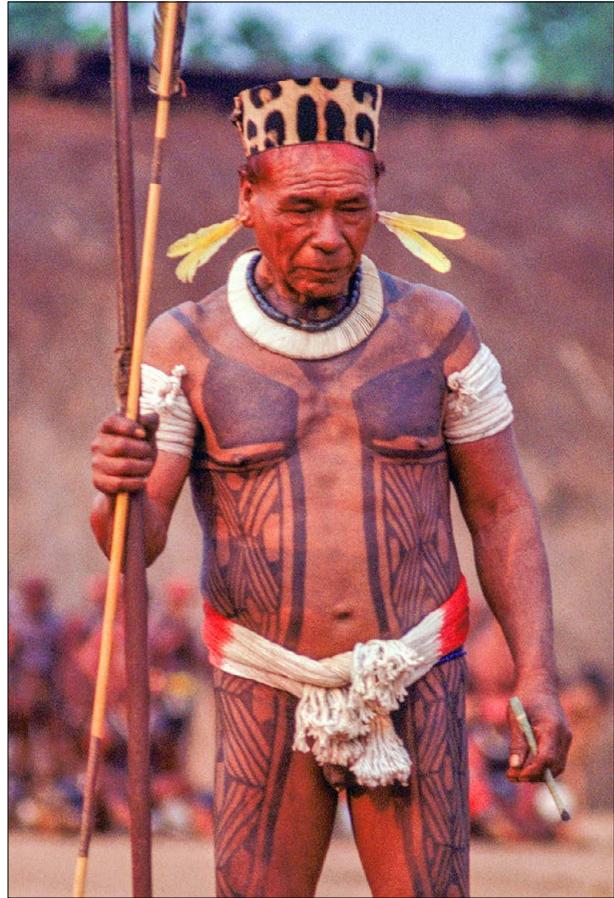


Figure 1. Principal chief (*kehoto wekeho*) *Walakuyawátumpá* in 1982. Note emblems of rank: Jaguar-skin crown and oropendola feather ear ornaments. Photo: E. Ireland (1982).

kinship relation to the chief. No one really knew who I was, where I was from, or why I was there. All that mattered was that the chief had granted me a status as his (fictive) kin. That (and possibly the food) embedded me in the community, even though the Wauja did not yet know my name.

¹ Observations in this essay derive from eighteen months' residence in Piyulaga village during 1980-83, in the households of *Walakuyawátumpá* and later *Yawalátumpá*, as well as subsequent visits to Piyulaga and the newer villages of Ulupuwene and Piyulewene in 1989, 1996, 2012, 2015 and 2018. In 1983, 1990, 2016, and 2017, Wauja elders and young scholars have resided in my home as we collaborated on various cultural documentation projects.

² The chief used the name *Walakuyawá* in the latter decades of his life. When spoken, the name of a deceased person should include the respectful suffix *-tumpá*. His name refers to the *walaku* fish, *Leporinus* sp.; called *piau* in Portuguese (Kaji Waurá and Turuza Waurá, personal communication, Jan. 5, 2023). The first mention in this essay of a deceased Wauja person's name will use the suffix *-tumpá/-tumpá*, and the plain version thereafter.

During the following months, the Wauja worked patiently but tirelessly to break down my obstinate belief that I had a right to hoard objects that others wanted me to share. Because I came from a culture in which money was a necessity of everyday life, I had assumed, even though the Wauja did not yet use money, that I would need to maintain a personal stash of trade goods (such as fishhooks, hunting ammunition, and beads). Otherwise, I reasoned, I might find myself unable to pay for food, lodging, tutoring, and other benefits I received.³

From the Wauja point of view, however, my having a sack of fishhooks sitting idle in my duffle bag was not good planning on my part; it was intolerable hoarding. As I revisit my early field diaries from 40 years ago — an operatic litany of misunderstandings and bruised feelings — I realize that the first six months were largely consumed by an epic struggle between the anthropologist and her would-be teachers, between a daughter of capitalism and a society that was a finely-tuned machine for grinding down conspicuous material inequality.

So long as my duffle bag still contained unclaimed treasures, I had no peace. At last, after I had given away or traded everything I thought they wanted, I had only my shoes and clothes, medicines, and the bare essentials I needed to do my work: notebooks, paper, pens, a camera, an audio recorder, and enough headlamp batteries to allow me to write up my notes each night.

Alas, it turned out that my six-month supply of batteries remained an affront to Wauja norms. The Wauja came to me and politely explained that they wanted to use some of these batteries for night fishing. I politely explained that I needed them to do my work. But you have so many,

they would say. It's true, I did, but I needed them to last for several months of writing for at least an hour each night. They must have been astounded at my lack of good manners.⁴ However, after rebuffing several more polite requests, I noticed my supply of batteries was shrinking. I began to lock my little cardboard suitcase. Finally, one day, I saw it had been carefully jimmed open and just a 'non-hoarding' number of batteries remained, maybe enough for a week. I had been silently but effectively reprimanded.

When I pointed out to my hosts that nearly all my batteries were gone, they examined the broken lid of my cardboard suitcase and expressed shock that it had been recklessly broken like that. Soon the gossip network was buzzing about someone having ripped apart my suitcase. I pointed out that I didn't care at all about the suitcase and cared only about the batteries. But everyone insisted that it was a very bad thing to break apart my suitcase in such an angry manner — a disgraceful thing to do. Oddly, or so I thought, no one suggested that it was wrong to take the batteries. Looking back, I suspect that the intense gossip about this event was motivated in part by a desire to find out who did it so that others could demand a share. Doubtless, the perpetrator (or redistribution agent, depending on your point of view) ultimately was left with only a few batteries, just as I was.

After that, I tried using candles, reasoning that using candles in a canoe at night would be impractical, and the Wauja would let me keep them. However, candles are handy to use in houses. I was allowed to keep a few, but I had to share all the rest. I realized I could not reside peacefully in the Wauja village while hoarding large supplies of something they wanted and could not produce themselves.

³ Although money was not yet used in the village, a few of the Wauja had recently begun to go to São Paulo to sell handicrafts, usually buying aluminum cauldrons and hunting ammunition with their earnings. They spent the money immediately, and did not bring it back to the village, because the annual inflation rate was 100% or more during 1981-83, and paper money quickly lost its value, becoming 'weak' (*wakapai*), like old batteries.

⁴ In those days, the Wauja rarely refused when someone asked to be given a particular object. The owner could ask for an object of comparable value in exchange, but simply refusing, without even making an apology or a joke, was not done. A person who was 'stingy' (*kakayanumapai*) also tended to be perceived as 'angry' (*peyetepai*) — both qualities ascribed to witches. Dole (1958, p. 132), who visited the Kuikuru in 1953, describes a "compulsion to grant requests for gifts." Among the Wauja during those years, for those wishing to maintain a praiseworthy reputation, generosity was indeed compulsory.



Only when I abandoned my ill-mannered attitude regarding 'my' private property did I find a solution — a carbide lamp, the kind miners used before modern headlamps. As fuel, these lamps use a stinky rock that, until it is burned in the lamp, smells like sulfur. The Wauja did not want it. At last, *détente*.

In those days, the Wauja community had many subtle but effective mechanisms that demanded recirculation of most kinds of material objects (whether by sharing, payment, exchange or confiscation). No one could escape, whether they were anthropologists or the Wauja themselves.⁵ There were, however, certain kinds of possessions that a person could honorably avoid trading or giving away simply upon request. These included objects of prime value that arguably can be considered 'luxury objects' and were used to pay for costly but essential ritual and shamanic services. They are called *apapa alai yajo* 'real things' in contrast to objects of lesser value and prestige, variously referred to as *hapari* 'little trifles' or even *yakawaká* 'insects'. Some common examples of 'real things' are headdresses of crested oropendola (*Psarocolius decumanus*) and macaw (*Ara macao*, *Ara ararauna*) tail feathers (Figure 10); crowns of toucan (*Ramphastos toco*), macaw, and curassow (*Crax fasciolata*) feathers (Figures 2, 10); necklaces and belts made from the shell of a large land snail (*Megalobulimus* sp.) (Figures 1-4, 7-11); large ceramic cauldrons, and exceptionally large manioc griddles. These were all objects requiring significant labor to make and were treated as having roughly equivalent value. By 1981, glass beads, rifles and shotguns also were included in this category.

Note that this category of *apapa alai yajo* 'real things' was restricted to high-prestige items that would be well-received by any shaman or ceremonial performer. The Wauja made headdresses from many kinds of birds, but

only specific iconic styles from specific bird species were considered suitable as payment for shamanic or ritual services. Belts (Figures 9, 11), armbands, and crowns (Figure 1) of jaguar skin and necklaces of jaguar claws were considered prestigious and valuable, but they were rarely, if ever, used to pay for services, presumably because such adornments could be worn only by men of the highest prestige and inherited rank, normally the principal chief and his presumptive heirs.⁶ To do otherwise would be to invite mockery. That has changed in recent years.

The shaman's personal tobacco pouch, which might contain secret or powerful objects, and which was essential for the exercise of personal shamanic knowledge, likewise was not treated as an ordinary material object, and was not something that people would expect the owner to relinquish. A man or woman might keep a sack of shell necklaces or belts for decades, saved against the day the services of a shaman were needed, or when payment was required to negotiate a marriage or arrange a funeral.

Food, however, almost always had to be shared. In a small community subject to seasonal food scarcity, social institutions that promote and even demand food sharing are crucial. For instance, the circular layout of Wauja villages is perfectly suited to enabling subtle, but powerful social pressure by the community on all its members. When asked, the Wauja say their villages are circular because their ceremonies require that performers go from house to house around the circle, remaining visible across the plaza to everyone. Look at the Ikpeng (a neighboring group), they sometimes added — they used to have one big house for the whole village. If they wanted to perform the *tákuara* flute ceremony, they couldn't. The performers

⁵ This discussion refers to material objects, including fish, game and other food. The Wauja consider certain kinds of 'immaterial property' (such as personal names, songs, healing chants, as well as shamanic, herbalist and midwifery knowledge) to be personally owned. That category of possession is beyond the scope of this paper.

⁶ The Wauja say that only a person of highest inherited rank, such as a village chief (*amunáu kehoto wekehopei*) could inherit and use the personal name *Yanumaka* 'Jaguar,' and that having a jaguar tattoo on the shoulder blade or chest was likewise reserved for such men. The late Wauja chief Walakuyawátumpa listed *Yanumaka* as one of his names (from his grandfather) and *Ianuconê* ('Jaguar' in the Kustenau language) as the name his father had used. Both Yawalá (who later became principal chief) and Walakayawá had Kustenau fathers, and therefore were ethnically Kustenau, as shall be explained later.



would be standing in one place outside, with nowhere to go. That's why they adopted circular villages, like ours.

This explanation was reasonable enough. Yet the circular village layout also served to allow monitoring of which people had food and whether they were sharing it. In effect, it prevented people from cooking food at home in private. Every house had a front door that was kept open during daylight hours. The men sitting in the men's house, located in the central plaza, had a direct line of sight into the cooking area of every house. Only a foolish person would attempt to evade the obligation to share food while cooking it in such a visible space. Yet, even in this unlikely circumstance, inescapable Wauja social mechanisms that opposed hoarding produced a most elegant response.

One day during the rainy season, when fish were scarce and everyone was a little hungry, a man we shall call Tortoise had some good luck, and was approaching the village with a large catch of fish. Now, Tortoise was a single man of middle age who led a relaxed way of life. He lived with his sister's large family, and good-naturedly ignored her occasional scolding that he ought to go out and find some fish. Instead, he liked to sit calmly at home, watching the bustle of people going about their tasks. He often spent afternoons at the men's house, where men took turns sharing with one another the fish they caught that day. Some of these men were expert fishermen, and generously shared more fish than they received on other days from less skillful men. Tortoise, it must be said, was the opposite sort, someone who was unbothered that others knew he always received more fish than he provided.

On this particular day, Tortoise did not come home by the usual path from the canoe port to the village. Instead, he took circuitous rough paths used by people who wanted to hide something, usually an amorous assignation, although in this case, the beloved object was a supply of food that he didn't want to share. Tortoise managed to sneak into his house through the back door, and finding no one at home, began to grill the fish himself.

Meanwhile, unbeknownst to Tortoise, his erstwhile companions at the men's house had received some intelligence about the fish that he, at that very moment, was grilling. Thanks to another wonderfully effective Wauja mechanism of social control, gossip, the men already knew perfectly well the size of his catch and even what kinds of fish he had caught. Some children had been playing at the riverside where the canoes are docked. After seeing Tortoise's catch, they immediately ran down the main path to the village and reported their reconnaissance at the men's house, while Tortoise was still making his way home via the back trails. I was sitting among the men as they began to peer intently into Tortoise's house. The plaza is wide, so it is difficult to see details of activities inside the shadows of the house. But as soon as the cooking fire was visible, they knew. He was planning to hoard those fish.

Presently one of the young men made a sharp whistling sound that rang out across the plaza. Other men began to do the same. Of course, the whole village heard this unfamiliar sound and began to wonder at the cause. "That's the sound of the Tapir spirit," the men explained to me. "That's Tortoise's *okawakála*" (his spirit familiar, his 'dangerous possession').⁷

⁷ In Wauja, the sacred flutes used in solemn ceremony are called *kawoká*. The word '*kawoká*' also translates literally as 'danger' and is commonly used in utterances having nothing to do with the *kawoká* spirit. For example, '*Kawokápapai itsewe. Talúkene minya pitsu.*' (Its teeth are dangerous. They could bite you.) This is said to warn someone about a half-stunned piranha flopping around in the canoe near their feet. Returning to the meaning of *kawoká* referring to a spirit being, the Wauja use the term '*nukawokala*' to refer to the spirit master of a ceremony of which they are the sponsor. The term '*nukawokala*' is simply the first-person possessive of '*kawoká*' and translates literally as 'my dangerous possession.' The Wauja language has several ways to form possessives, depending on the noun in question, but a common one is: [person marking prefix] + noun + [-*la* or -*ala*], as in *nu* + *kawoká* + *la* (*nukawokala*, my dangerous possession), *pi* + *xawoká* + *la* (*pixawokala*, your dangerous possession), *o* + *kawoká* + *la* (*okawokala*, her/his/its/their dangerous possession), *yi* + *xawoká* + *la* (*yixawokala*, your (pl.) dangerous possession). Translating '*nukawokala*' as 'my dangerous possession' is faithful to the original Wauja term, expresses the ambiguity regarding who is master of whom, and avoids the connotations of private property in the English word 'owner.'



Thus, the men were not only embarrassing him, loudly calling attention to his selfish act before the whole village. They were also demanding a share of food on behalf of a spirit that must not be refused by its ceremonial sponsor, lest the spirit become angry and cause its sponsor to become gravely ill. Years before, Tortoise had suffered a serious illness that was found to have been caused by the Tapir spirit. To ensure his recovery, Tortoise had sponsored a ceremony that bound him to the spirit and required him periodically to provide food to ceremonial participants who made the spirit's ceremonial regalia and performed the songs and dances. At such ceremonies, the spirit was considered likewise to be fed, through the act of feasting the participants.

As I watched, the men continued to whistle loudly in the direction of Tortoise's house. This racket continued intermittently for at least ten minutes. Tortoise did not come out. It became a war of wills. Tortoise eventually must have realized that his situation had become quite ridiculous, and that the story of his asinine behavior was likely to be told far and wide — with comic embellishments, of course — even in other villages. The longer this went on, the more ridiculous he would become. Finally, sheepishly, he slowly shuffled to the plaza with the fish he had tried in vain to hoard. The men shared the feast, and the little kids who helped the grownups enforce the custom of sharing food also got shares.

Witnessing this, I marveled at the elegance of the Wauja solution to this problem. In my country and many others, millions of children go to bed hungry every night. Yet here, even someone who seemed to be immune to social control was finally forced to share, much against his will, with no arguing, threats or physical coercion. Unfortunately, this subtle but effective system would be altered profoundly within a few decades, as shall be described later.

The reader should not imagine that only anthropologists and fools were subject to these powerful pressures to share wealth and avoid hoarding. Even men of prestige, who were well-loved by the community, were not allowed to hoard wealth. Yawalátumpá (Figure 2), for instance, exemplified the ideal Wauja man; he was said to

be a *wauja yajo*, a 'real' or 'true' Wauja. He was generous, hard-working, and did not quarrel. He mastered and shared traditional knowledge of all kinds. He was eloquent, with a nimble wit, and knew the old stories, as well as flute melodies and how the ceremonies had to be carried out. He was a healer, specializing in magical incantations, and could be called upon to reduce fever in a child, or help a woman whose baby was slow in coming out.

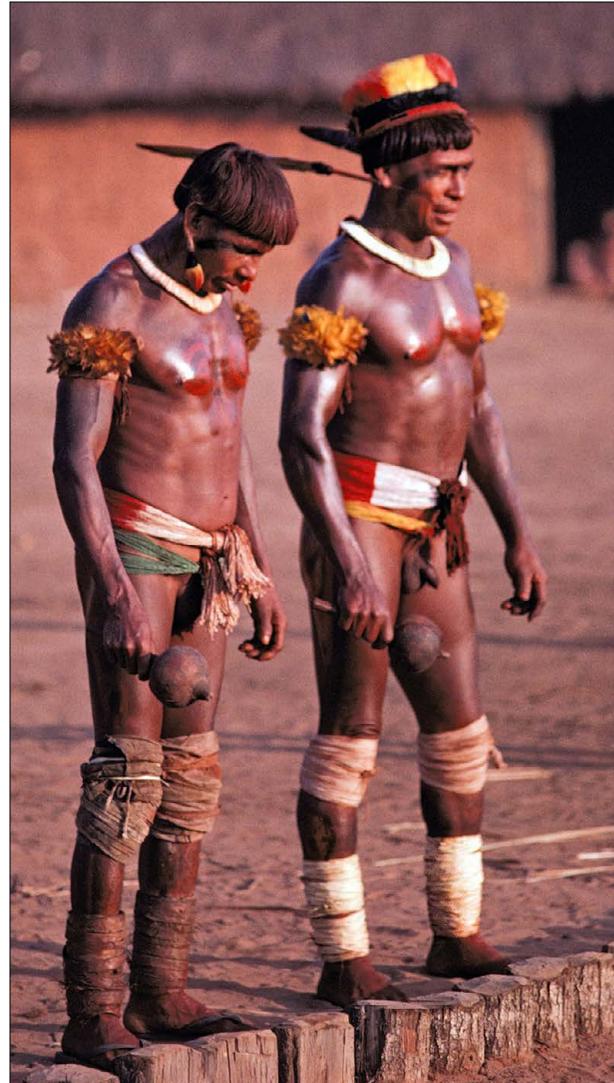


Figure 2. Yawalá (right) and fellow song specialist (*apao yekeho*) Yaitsakumatumpá sing to honor the dead in 1982, about five years before Yawalá became chief in 1987. Note feather ornaments. Photo: E. Ireland (1982).

Although he was left with only his widowed mother after the 1954 measles epidemic, by middle age he had a large family, with two wives and twenty children. At one point, Yawalá decided to make a number of fine ceramic pots to sell in São Paulo. He planned to buy large aluminum cauldrons for his womenfolk so they could produce large batches of food more easily. His efforts paid off, and he returned home laden with at least a dozen large shiny aluminum cauldrons, ideal for carrying water and processing manioc. Never before had the Wauja seen so many of these objects in their village. Soon his womenfolk began to hear gossip that Yawalá had many fine new cauldrons and was unwilling to share any of them. He ignored the chatter at first, but it became increasingly insistent. Finally, he knew what he had to do. The way he handled himself in this matter suggests why the Wauja respected him.

Did he politely say 'no' to repeated requests, and stubbornly hang onto all the cauldrons as the gossip become ever more pointed and accusatory? Did he voice complaints when the cauldrons disappeared, a few at a time, until they were nearly gone? Quite the contrary. He was no anthropologist. Instead, one afternoon he gathered the cauldrons and started carrying them to the center of the village. When all were set out in public view, gleaming impressively, he called out in a friendly voice to all the village: "Come and get these worthless trinkets from the *kajaopa*!⁸ There are only a few and they are quite small! Come! Come, all the women!" From houses all around the village, women came quickly. Soon all the cauldrons were carried away by delighted new owners. Yawalá returned home to his crestfallen wives and daughters, where he was greeted with silence. They had given up the cauldrons, but his dramatically generous gesture, made without any show of rancor, burnished his reputation as a 'real Wauja' and likely contributed to his elevation as principal chief after Walakuyawá died a few years later, in 1986.

Novo (2017, p. 27) describes how the Kalapalo distinguish between what they call *patikula* (from the Portuguese *particular*, 'private, separate'), referring to individual or 'personal things' as opposed to 'community things' (*katutolo engü*, lit. 'thing of all'). Examples nowadays of 'personal things' are cash from a person's social security benefits, or a basket made at home for personal use or sale. Examples of 'community things' are funds and manufactured goods derived from community projects, visiting anthropologists, or village associations. These distinctions obtain in Wauja communities, as well, though they are often vigorously contested. Since 1981, a number of items that once were considered 'community things' have come to be viewed as 'personal things.' In the example above, when Yawalá spent weeks making ceramic pots for sale, he assumed he would keep the proceeds, just as if he had exchanged a pot at a *huluki* trading ritual for some beeswax or arrow cane. He assumed his pots and their proceeds were *patikula*, 'personal things.' Yet the community viewed Yawalá's aluminum cauldrons as a conspicuous quantity of scarce manufactured goods, which nearly always (in those days) were distributed communally in the central plaza. The new cauldrons therefore became, in the end, 'community things.' Today, however, the Wauja routinely make handicrafts for sale, and Yawalá's cauldrons would be considered strictly *patikula*. In the previously described episode of the missing headlamp batteries, also an example of contested categorization, the anthropologist viewed her fishhooks as 'payment' and therefore distributed them as 'community things,' but she mistakenly viewed the batteries as 'personal research tools' (her *patikula*), an error the Wauja patiently but firmly corrected.

The incidents described above illustrate how the Wauja could readily apply immense pressure on individuals to share objects with the community at large, even when

⁸ The Wauja term *kajaopa* glosses as 'brancos,' 'whites' or non-Indigenous people.



those individuals were strongly opposed to doing so.⁹ Such pressure can be seen as legitimizing confiscation of what the Wauja viewed as illegitimately hoarded objects.¹⁰

STRICTURES AND DISCIPLINE OF KINSHIP

Forty years ago, another very powerful mechanism of social control was Wauja expectations for how people must behave toward various categories of kin. Before attempting to learn the language, I first had to memorize how I was related to each person in the village (as 'daughter' of the chief). This person was 'uncle', that one was 'sister-in-law.' Otherwise, I would unwittingly trample rules of affinal respect in both my speech and behavior, causing the people I addressed to feel uncomfortable, or else scold me mildly for addressing them rudely. If the person I addressed pretended to ignore my blunder, there usually were others nearby willing to correct me.¹¹

A Wauja must avoid uttering the names of their parents-in-law, child's spouse, and spouse's opposite-sex sibling, and even, as Basso (2007, p. 171) observed for the Kalapalo, "words that evoke those names." There were many people in the village whom I was taught to treat as affines and whose names, out of affinal respect, I was not permitted to pronounce. My nemesis was a very nice guy named *Kamo* 'sun,' who happened to be my son-in-law. To behave respectfully toward him, I had to avoid many

common expressions related to time of day, seasons, and even temperature, such as:

the sun is hot	(<i>iyatapai kamo</i> , 'hot is sun')
what time is it?	(<i>kanai itsapai kamo?</i> , 'where is/was sun?')
about this time of day	(<i>ojonai itsapai kamo</i> , 'sun is/was here' [pointing])
next dry season	(<i>veekitsa kamokawa</i> , 'distant future sun season')
last dry season	(<i>kapaka kamokawa</i> , 'yesterday sun season')
daytime	(<i>kamomawa</i> , 'during sun')
my wristwatch	(<i>nukamoja</i> , 'my sun')
let's go! it's getting late!	(<i>ayiu! enupai kamo!</i> , 'let's go! sun is high!')

I had to keep names of my affines in mind at all times when speaking, which was not easy. This responsibility grows more complex and demanding as a person ages. Years ago, the number of names I had to refrain from saying was manageable, mainly because the Wauja population was then only about 127 persons, and I had no grandchildren among them. Today, however, there are over 700 Wauja, including a large number of people I address as grandchildren, many of whom are granddaughters of my various sisters-in-law, and have inherited the very names I am forbidden to say! As a result, when I address my granddaughters, I often do not dare say their names, and instead simply call them *weku* 'grandchild' or *nowotu* 'my granddaughter.' Similarly, to

⁹ Note that Wauja society is not one of social equality, but of hereditary rank, with some people born to chiefly rank, and called *amunāu* (fem., *amunuleju*), while others are born commoners (*iyataku*). Nonetheless, the Wauja in 1981 insistently demanded recirculation of certain material objects, particularly food and tools needed for food production and other essential daily tasks. High-value 'luxury goods' or prestige objects, such as feather ornaments and shell belts, were recirculated, but less widely. Healers, seers, and other ritual specialists were more likely to be on the receiving end of such recirculation.

¹⁰ However, the Wauja had many other customs and rituals that did not employ confiscation to achieve redistribution of objects. I will list only a few: Public athletic exhibitions showcasing the skills of a champion archer (*ōtai yekeho* 'bow master') who had the privilege of distributing game he killed among all the villagers, a prerogative otherwise reserved to the chief; the *huluki* trading ritual, practiced throughout the Upper Xingu, described by Dole (1958) and most recently by Novo (2017) and Novo and Guerreiro (2020); the show of generosity upon a girl's menarche (*tonejutāi yumekepei*), as her family provides gifts to others; the costly payments to seers and healing specialists who diagnose and treat the sick; and the many payments made in shell belts, feather ornaments and other objects of prime value when a spirit is identified as the cause of an illness, to performers (singers, flute players, dancers) in connection with every ceremonial performance.

¹¹ I was lucky they had the patience to correct me. In 1981, villagers had limited experience with non-Indigenous outsiders, so they assumed I should learn how to speak Wauja and behave appropriately. Like a pet parrot or enemy captive, I constantly was fed phrases, coached, and corrected. Nowadays, they tend to slip back into Portuguese with an outsider who knows Portuguese but is trying to learn Wauja. Instead of focusing on incorporating the outsider into their culture, they have become more interested in learning about the world outside their community.

avoid saying the name of young male affines, such as the husbands of my growing number of daughters, I often say *tsalá* or *kampá*, 'younger male relative.' However, even though I do not 'say' a name, I still must 'know' it, to avoid saying or invoking it in ordinary conversation.

In the 1980s, younger Wauja found it amusing to trick me into forgetting myself and saying a name that was forbidden to me. It was difficult to avoid saying the names of my affines, because personal names often are names of things in everyday life, such as water, rain, song, manioc gruel, mosquito, old man.¹² As a result, when speaking, I had to know the names of all the people I must not name, so, for instance, if my sister-in-law's name happened to be 'Water' (*Uno*), I would not use that word, and instead find a circumlocution, such as 'wetness' (*kulagaki*).

Basso's classic work on affinity (Basso, 1973, 1975, 2007) convincingly argues that many dimensions of Kalapalo social interaction are critically indicated by relationship terms. The centrality in everyday life of relationship terms and associated behavioral expectations applies not only to the Kalapalo, but also to the Wauja, especially as I knew them in the 1980s and 90s.

The fruiting season of the pequi tree (*Caryocar brasiliense*) is a time of ceremonies that playfully pit men and women against each other in bawdy contests. One day, as I was watching the *Mapulawá* ceremony from the front door of my house, the elderly wife of the chief told me to stop scribbling and join the celebrants. A few hundred

yards away, two raucous lines of dancers were singing at top volume, shouting taunts at each other and shrieking with laughter (Figure 3). When I hesitated, she pushed me firmly toward the plaza, demanding that I go. There was one line of men, and one of women, so I quietly slipped into the line of women.

Moments later, the singing and dancing abruptly stopped, and the lines became ragged as people discussed the problem. Unwittingly, I had slipped into the women's line in a spot that was opposite a classificatory nephew, who certainly was not supposed to make bawdy jokes about or laugh directly at someone he called 'aunt,' as that is the term used for mother-in-law. The poor young man was visibly upset and embarrassed. My kinship blunder had made it impossible for the ceremony to proceed.



Figure 3. Mayhem and hilarity erupt as men and women tussle during the *Mapulawá* ceremony in 1982. Photo: E. Ireland (1982).

¹² To give an idea of the discipline, self-awareness, and mental effort required by name avoidance rules, here are some Wauja words that refer to plants, animals, household objects, and other concepts, many of which frequently occur in everyday conversation. However, these words happen also to be used as personal names. If such a name belongs to the speaker's affine (spouse's parents, spouse of opposite-sex sibling, or children's spouse), the speaker may not utter it at all. These are but a few examples among hundreds: *Aayu* (cotton plant), *Ahato* (bird locust), *Ai* (pepper), *Aixe* (pepper sauce), *Alua* (bat), *Apaó* (song), *Apiya* (white-lipped peccary), *Atamai* (buriti bark fiber), *Atanapo* (sapling), *Atapojá* (hornet), *Autu* (collared peccary), *Ayúe* (tortoise), *Hukai* (diarrhea), *Ikitsapai* (footprints), *Isiki* (feces), *Itsamala* (canoe prow), *Itsautai* (buriti palm fruit), *Itsautaku* (buriti palm grove), *Ixamá* (bitter tasting), *Ixana* (witchcraft), *Iyapi* (beeswax), *Iyapu* (stingray), *Iyepé* (cloud), *Kajaopa* ('branco' or non-indigenous person), *Kamaní* (the interrogative 'why?'), *Kamo* (sun), *Kapi* (coati mundi), *Kapulukumá* (howler monkey), *Kumpe* (sourdough bread), *Kumútu* (bad luck), *Kunú* (house door), *Kutá* (leaf-cutter ant), *Kūyekūyeyuto* (dragonfly), *Kupá* (tick), *Māikiyagá* (Corn Gruel), *Malula* (giant anteater), *Mapapalu* (butterfly), *Mēi* (bullet ant), *Mukúto* (Mouse), *Munu* (termite hill), *Pitsá* (gourd dipper), *Pokojo* (agouti), *Tipúka* (small pond), *Tsiyua* (Suya, the name the Wauja used for the Kisêdjê people), *Tulumá* (woodpecker), *Tutujeme* (*Jararaca*, a venomous snake), *Uku* (arrow), *Ukūyūto* (testicles), *Ulako* (electric eel), *Uno* (water or rain), *Unú* (green heron), *Upi* (duck), *Usixuwi* (manioc gruel), *Walamá* (anaconda), *Weu* (horned beetle), *Yaká* (caiman), *Yamurikumá* (ancestral spirit women or the ceremony named for them), *Yanumaka* (jaguar), *Yanunu* (elder or old person), *Yélatu* (crab), *Yuluma* (Piranha), *Yuuma* (a kind of catfish).

Like a stuffed doll, I was summarily yanked into a location opposite a cross-cousin. With affinal respect behavior once again restored, the ceremony resumed. The young people singing, dancing, laughing, shouting lewd insults, pushing each other playfully and snatching away each other's ceremonial objects, created a scene of joyous, outrageous, comical mayhem, but the importance of respecting kinship rules was not forgotten for a moment.

Even today, forty years later, I make a practice of never uttering names of certain affines, even when I am home in the U.S., speaking privately to my husband, lest I forget myself and let the name slip when I am again among the Wauja.

LONGEVITY AND POWER OF YAKAPÁ PRINCIPAL CHIEFS

Another powerful form of social control a generation ago was the Wauja principal chief (*kehoto wekeho* 'keeper of the land' or 'person in charge of the territory'). Throughout most of the twentieth century, until Chief Walakuyawá's death in 1986, there were only two principal chiefs. The first was Chief Tupataritsumpá (Figure 4), who was photographed in his prime when Rondon's expedition visited the Wauja in 1924. Tupatari (also called Anakatú¹³) was still chief in 1948, when Lima (1950) visited and observed:

One of the most characteristic traits observed in the Waurá and which contrasts with the other tribes of the Xingu that we have visited, is the position of the chief within the tribe. There is a true transmission of power from father to son, power recognized by the entire community. . . . The authority of the Village chief is respected by all and his appeals or work orders are carried out. (Lima, 1950, p. 9)

The other major political figure of the 20th century was Chief Walakuyawá, who became principal chief after

Tupatari died in the 1954 measles epidemic. These men were both respected and feared, in part because of their accomplishments, erudition, and personal attributes, and in no small measure because they were *yakapá*, masters of special shamanic powers that enabled them to identify the witches among their fellows.¹⁴ Unlike lesser *yakapá*, these two men were considered to be *kujutaixei* 'having vision' that was authoritative (*aitsa minyulipai* 'not false').

When I resided in Piyulaga village in 1981-83, on several occasions I witnessed Chief Walakuyawá perform his duties as *yakapá*, smoking enough tobacco to bring on visions that would reveal the cause of a person's illness, whether that be a spirit or a human being. I recall that the village would suddenly become silent except for the deep

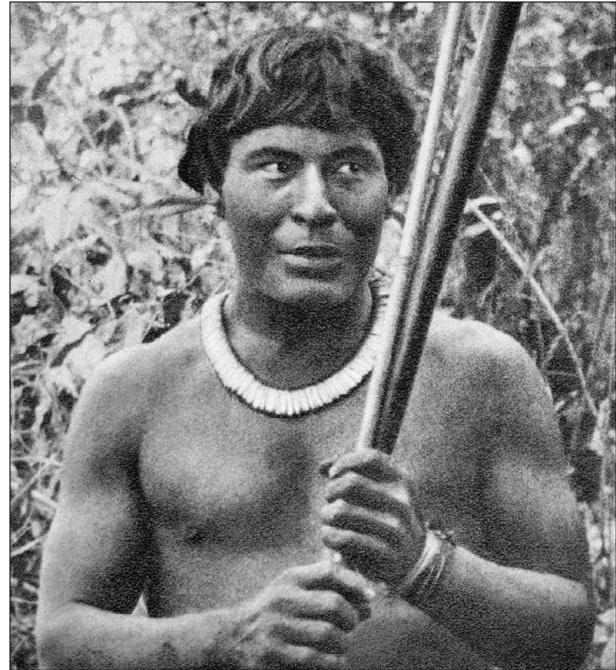


Figure 4. Principal Chief (*amunāu kehoto wekehopei*) Tupatari in 1924, when he used the name Anakatú (Rondon, 1953, p. 140). Photo: Major Thomaz Reis.

¹³ Lima (1950) calls him Apakatú.

¹⁴ Most Wauja *yakapá* in the past two centuries have been male, but various Wauja women in the past forty years have become *yakapá*: The first was Kaititsumpalu, who married Akusatumpá of the Mehinaku people, and was the older half-sister of the Wauja principal chief Walakuyawá. In the 1980s, another Wauja woman, Masasalu of Piyulaga village, became *yakapá* after she was trained by her Wauja husband, who was himself a *yakapá*. For several decades, Walakuyawá was the most prominent Wauja *yakapá*, but after his death, other *yakapá* became established, including a third Wauja woman, Kapi of Ulupuwene village, also trained by her husband, Elewoká.

groans of the chief as he staggered unpredictably around the village, following his vision. The houses left their doors open, but strangely, nearly everyone hid themselves, watching furtively so as not to draw attention. When children made a sound, they were frantically hushed by their elders, also a strange behavior. It was obvious that people were filled with dread that the chief's pronouncement could fall on themselves or their loved ones.

Often, at the conclusion of such episodes, the chief would let it be known through his womenfolk that the cause of the person's illness was such-and-such a spirit.¹⁵ Sometimes, however, people began to hear through gossip channels that a certain household held a witch, or even that a certain named person was the malefactor. Everyone knew that if the chief repeatedly, on multiple occasions, identified a certain person as a witch, that person was marked, and either would have to flee the village or, if they remained, know that they could be executed for witchcraft at any time.

In the twentieth century, while Tupatari and then Walakuyawá were principal chiefs (and *yakapá*), a period of about six decades,¹⁶ sixteen Wauja men were identified as witches by the *yakapá* in power at that time. Some were executed, some fled into exile. Marked as witches by their own people, and without defenders in their place of exile, some were killed where they took refuge. Some, however, managed to live out their days in exile. Of these sixteen, only one was able to remain in the village and survive. This individual sought out the Kamayurá chief at that time, Takumátumpa, also a renowned *yakapá*, and provided

immense payment to receive training as a *yakapá*, a skill he subsequently passed on to his sons, and even his wife and daughters. My point is that the Wauja *yakapá* chiefs of the twentieth century had — and repeatedly used — the power to pronounce a fate of exile or death for men in their village.

Nowadays, however, no Wauja is forced to live in exile as an outcast among strangers. Instead, an accused man can take his family and start a new village within the Indigenous territory, far enough away from the main village to allow them to prosper in peace. When Walakuyawá died, there was only one Wauja village, Piyulaga. Now there are seven additional Wauja villages.¹⁷ More recently, some Wauja have chosen to settle in the border towns outside their territory, earning a living as laborers or otherwise. It should be emphasized that, especially in recent years, people leave the main village for a variety of reasons, and certainly not only when under duress. The effect of this option to leave, however, dilutes the tremendous power that some Wauja chiefs once had, especially if they were also *yakapa*.¹⁸

It also should be noted that the Wauja formerly had a mechanism that served to check the power of a chief who was also a *yakapá*. That was the role of the auxiliary chief (*amunāu opalukaka* 'chief of the opposite side'). The name of the office referred to the position of the house of the auxiliary chief — directly across the plaza from the chief's house.¹⁹ However, the word *opalu*, contained in the title of this office, can have additional meanings in Wauja: 'opposite,' 'opponent,' 'opposition,' and even 'enemy.' The

¹⁵ This is an example of how politically sensitive information was channeled through women, who could shape it as they passed it along (Ireland, 2021). Of course, channeling this information through women also gave politically prominent men plausible deniability. I have seen the chief say he was misquoted when it turned out something he said — that I had heard him say to his womenfolk the night before, and that had been repeated by his womenfolk — met with pushback on the gossip circuit of the village women.

¹⁶ Tupatari was principal chief by 1924 or earlier. When he died in 1954, Walakuyawá succeeded him and remained principal chief until he died in 1986.

¹⁷ These are: Alamo, Awa Enumutukaga, *Terra Indígena* (TI) Batovi, Kiyagaluwá, Piyulewene, Topepeweke and Ulupuwene.

¹⁸ Until the later half of the twentieth century, men under accusation did not have the option to simply take their wife and children elsewhere, clearing a new village in the forest, because a single-family settlement would be defenseless against enemy raids. In recent memory, the Ikpeng (Txicão), the Juruna and the Kisêdjê (Suyá) all raided the Wauja, taking captives and sometimes killing the Wauja and suffering fatalities in return.

¹⁹ That is, the auxiliary chief not only 'orated' opposite the principal chief, he also 'built his house' directly opposite that of the principal chief (Kaji Waurá, personal communication, December 29, 2022).



Wauja say that the auxiliary chief was a respected leader in his own right. When the chief emerged from his house to formally orate, his auxiliary chief would emerge from his house to formally respond. The auxiliary chief also would stand in when the chief was away, such as when he accompanied the Wauja to intergroup observances.²⁰ This was an inherited office, held by men of high inherited rank.

During Tupatari's tenure, from at least 1924²¹ until his death in 1954, he was accompanied in his leadership role by a man named Kapulukumatumpá, who had inherited the role from his own father, Wakuyukumatumpá, who also had formally responded to chiefly oratory in the main plaza. Kapulukumá actually held office longer than either of the two chiefs he served and died in 1965.²² The Wauja explained that the role of the auxiliary chief was to formally respond in public to the chief. But they also made sure I understood that the auxiliary chief Kapulukumá was a formidable leader in his own right: a *yakapá*, as well as a wrestling champion (*kapi yekeho*), champion archer (*ontai yekeho*), master of incantations (*ejekeki yekeho*), and even skilled at the dark art of rituals and charms to cause witches to come forward and confess (*tsixe wekeho*, adept at *tiwixahi*). Wauja elders say the *kajaopa* (non-Indigenous people) called him 'Capitão Apwikatuá' (his name at the time).

When I compare the number of deaths and exiles during the years Kapulukumá held office (1924-65) against the years after his death (1965-86), when a powerful *yakapá*

chief held office alone, the evidence shows that the presence of an auxiliary chief with *yakapá* powers coincided, in this historical instance, with a dramatically reduced rate of accusations that resulted in grave consequences, such as death or exile. Sadly, although I was privileged to witness Walakuyawá deliver chiefly oratory at dawn, I did not get to hear Kapulukumá (Figure 5) formally respond, as he had died almost twenty years earlier. No one took his place as auxiliary chief, and today in Wauja villages at dawn, there is no chiefly oratory and no response from 'the chief of the other side'.²³



Figure 5. Auxiliary Chief (*amunāu opalukaka*) Kapulukumatumpá in 1924 (Rondon, 1953, p. 142). Photo: Major Thomaz Reis.

²⁰ In 1884, Steinen describes sharing tobacco with some Bakairi elders, "among them the chief and, if I understood correctly, a vice-chief, the authority for the time when the latter is absent." ". . . unter ihnen der Häuptling und, wenn ich recht verstand, ein Vicehäuptling, die Autorität für die Zeit, wenn jener abwesend ist." (Steinen, 1886, p. 177). In those days, the Bakairi lived very near the Wauja (Figure 6), and the two groups performed certain rituals jointly, notably the *Makaqoneju* 'Bakairi Woman' song cycle.

²¹ Tupatari, who inherited chiefly office from his father, Alapokumatumpá, was chief in 1924 and very likely before. Major Luiz Thomaz Reis, during the 1924 visit by the Rondon expedition, photographed the key Wauja leaders at that time: the 'cacique' (Tupatari), his two younger brothers Malulatumpá and Akuetetumpá, and the auxiliary chief Kapulukumá.

²² Kapulukuma was photographed by Major Luiz Thomaz Reis in 1924, and again by Harald Schultz in 1964.

²³ There is another mechanism that in former times could check a powerful chief. Some Wauja elders have described how, in former times, a group of ten or more adolescent boys of high chiefly rank would go through a year or more of puberty seclusion together, on a platform built at about chest height inside the house of the principal chief. This custom could not have been observed during the time of Tupatari and Walakuyawá, a span of years when the Wauja population was reduced by repeated epidemics to a single village which, after the measles in 1954, contained only about 80 survivors. It would require a much larger population to have so many high-ranking youth of roughly the same age. When a group of men are all, in terms of rank, eligible to be chief at roughly the same time, it is much more difficult for a powerful incumbent to eliminate them all from contention one by one. Doubtless, the horrific depopulation the Wauja and all Xinguanos have suffered during the past few centuries has resulted in the loss of certain important cultural institutions that require larger populations.

One thing that puzzled me about Walakuyawá is that no one in the community seemed to know any details about his paternal ancestors. At the time, I thought it odd that a hereditary chief in a society that preferentially passed chiefship from father to son never spoke of his father or grandfather. No one seemed to question this; perhaps no one dared. Several other elders could provide detailed genealogies of their own families spanning five generations and more, but I could not get a straight answer when I asked the chief who his father and grandfather were. Chief Walakuyawá was older than everyone else in the community, and so perhaps no one felt entitled to ask him about it, as it would be an implied challenge to his authority, given that he never volunteered the information. His half-sister, mother of the chief of the neighboring Mehinaku people, dropped me some hints, but she was too dignified and well-mannered to respond directly to questions that no one else presumed to ask.

In the forty years since that time, some fascinating old family secrets have gradually surfaced, become openly acknowledged, and even claimed with pride by the younger generation of Wauja. It turns out that principal chiefs Walakuyawá and Yawalá both had Kustenau fathers, and therefore were ethnically Kustenau. It was Yawalá who first revealed this history as he was dying. During his lifetime, as he grew politically prominent among the Wauja, he never spoke a word of his Kustenau parentage, not even to his children, with whom he was emotionally very close.

At his death, however, his children buried him as he had requested, seated in his grave, with a ladder inclined to the sky, in the manner of a Kustenau chief. The Wauja may bury a high-ranking person with costly ceramic objects, or even buried in a hammock slung between two poles, but burying a chief with a ladder is not Wauja custom. In the case of Walakuyawá, after his death it became known that his father bore a Kustenau chiefly name. These stories

now are treated as interesting pieces of history; the Wauja proudly claim these two chiefs as their own.

Genealogies and other data suggest that during the late 19th and early 20th centuries, there were numerous consequential and fruitful matches between high-ranking Wauja and Kustenau families. This is not surprising, since the map drawn for Steinen in 1884 by a Kisêdjê chief shows the Kustenau and Waurá villages adjacent to each other (Steinen, 1886, p. 214; Figure 6).²⁴

In addition, during the same period, repeated epidemics resulted in Kustenau survivors arriving in Wauja villages simply as refugees from devastation. Their children, who subsequently were born and raised among the Wauja,

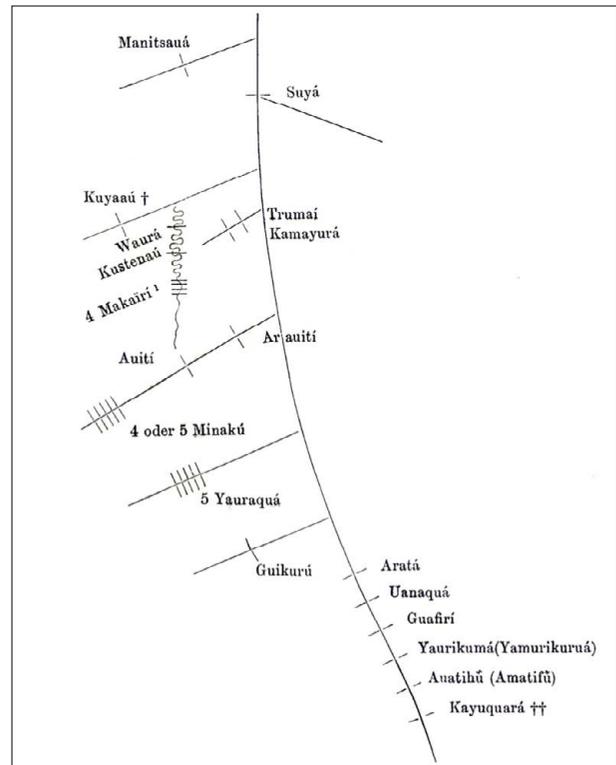


Figure 6. How the Suyá (Kisêdjê) chief mapped the headwaters of the Xingu for von den Steinen. Note the close proximity in 1884 of the Waurá (Wauja) to the Kustenau and Makairí (Bakairi) (Steinen, 1886, p. 214).

²⁴ The people Steinen (1886) called Suyá are now called Kisêdjê. The map their chief drew also agrees in the essentials with Steinen's (1886) own map. The Kisêdjê, who traded with the Wauja and also made war on them, visited their village and knew its exact location, unlike Steinen.

speaking Wauja as their native language, would have some claim to Wauja ethnicity despite having Kustenau parents. In 1981, the Wauja generally avoided mentioning any Kustenau parents or grandparents, because the Kustenau, in those days, were believed to have brought the epidemic upon themselves through their own witchcraft (Ireland, 1988, p. 168). However, after 1988, when the widely admired Wauja principal chief Yawalá was buried in the Wauja central plaza in the manner of a Kustenau chief, certain younger Wauja gradually have been coming forward to say that such-and-such an ancestor actually was Kustenau. These long-buried histories hold meaning for young Wauja descendants of these people and have clarified many questions in my genealogical data.

Today, numerous descendants (grandchildren, great-grandchildren and more) of these Kustenau ancestors reside among all three Arawak-speaking Upper Xingu peoples. Fortunately, the Kustenau people did not simply become 'extinct.' Survivors of the epidemics were absorbed, both physically and culturally, into neighboring Arawak groups, most often the Wauja, where they already had relatives though previous generations of intermarriage. The reader should keep this buried history in mind regarding Wauja culture, and perhaps the Upper Xingu more generally.

Since then, in the 37 years since Walakuyawá's death in 1986, there have been seven chiefs (Yawalá, Atamai, Kupatokumá, Kamalá, Atakaho, Awaulukumá, and Yapatsiyamá). Five died in office of natural causes; most of these were elderly. One was pushed out by a rival heir. With the exception of Yawalá and Kamalá, who led in a more traditional style, these leaders were not principal chiefs in the old sense, because most of them led with an informal partner, and when either partner died, the remaining one took another partner. It does not appear that their duties changed after they took a new partner; they were not 'principal chief' and 'chief of the other side.' Significantly, none of these chiefs of brief tenure were *yakapá*. *Yakapá* chiefs within Wauja memory and oral histories all became principal chief well before old age and held power for decades.

THE WAUJA FOUR DECADES LATER

Over the past generation, perhaps the greatest engine for change in Wauja culture has been village schools. Wauja children now experience a childhood that is radically unlike that of their parents. With the establishment of schools, children have stopped spending most of their days exploring the rivers, forests, and fields where their parents, in former times, acquired knowledge and skills essential for fishing, hunting and growing crops. Wauja schoolchildren no longer are physically and socially active all day, roaming the village environs in play groups, creating their own amusements with minimal adult supervision. Instead, they sit more or less passively in a small room for hours, carrying out activities chosen and directed by an adult authority, and interacting with their peers only as permitted by that authority.

As a result, many young people do not have the opportunity to become familiar with their own natural environment. A few years ago, a young man in his early twenties had just married and brought his bride to live with him in his father's house. I visited that house frequently, and whatever time of day I showed up, the young couple was cuddling, giggling and whispering in their large hammock, which was prominently positioned near the doorway of the rather small house. Amorous behavior is expected for newlyweds but, normally, it is now and again interrupted by periods of work.

One morning, I heard the elderly father demanding that the son help with fishing, because he was too old to provide for the whole household, including the young couple, all by himself. The son listened quietly and said nothing. Neither did he rise from his hammock. A few days later, however, a child was sent in the early evening to the house where I was residing, with a request to borrow my flashlight. It turned out that the young bridegroom had gone fishing but had not returned, so his worried father went out to look for him.

Hours passed. Finally, well after midnight, the two exhausted men returned. The young man had gotten lost (and there were no fish, either). Such a thing never would have happened before schools, when any boy as



tall as your chin could be trusted to safely guide you on the local waterways. Boys used to spend years exploring their riverine domain in small, leaky old canoes that grownups didn't use if anything better was available.

It takes time and experience to learn the river. The winding water on this flat landscape is a shape-shifter, with dead-end oxbows, shortcuts through flooded forest, and sinuous tangled strands of water that separate, meander and flow back together again. But every Wauja fisherman must learn it. Many still do, despite schools, but the young newlywed is not the only one who can read, count money, and use a mobile phone but is unable to navigate the prime domain of a Wauja provider.

SCHOOL CURRICULA AND TRADITIONAL KNOWLEDGE

The Wauja were first exposed to literacy training through Bible translation work for the Summer Institute of Linguistics (SIL)²⁵ starting in the 1970s and before. When I first visited the Wauja in 1981, I learned that a few young men had done some paid translation work for the SIL missionaries who were working on the Wauja language, but in those days, the Wauja were not interested in Christianity. Their general view was, "Why should we believe them? They say their 'Jesúsi' shares fish and bread. But *kajaopa* never share food unless you have money. We are the only ones who share fish and bread!!"

Another issue was the depiction of Jesus. The Wauja, who value strength and good looks in their leaders, could not understand why the *kajaopa* had a chief who, to the Wauja, looked like an executed witch. Furthermore, the principal chief during those years was the indomitable Walakuyawá, who opposed any missionary presence, and apparently made his point by having his sons shoot arrows near the feet of a newly arrived missionary to encourage her to leave (J. Richards, personal communication, c. 1980).²⁶

Throughout several decades of intermittent Wauja exposure to SIL, there was not a single convert, but that changed when the Wauja began regularly visiting the local border town, Canarana, in the nineties and early aughts. The Wauja say they often feel unwelcome in shops and other establishments when they go to town. The exception is the evangelical church, which welcomes them, calls them friends, and offers them cookies and soda. The Wauja village of Ulupuwene now has a Wauja pastor who hopes to build a church in that village.

Franchetto (1994, 2021) and Barros (1994) describe the history of how, in Brazil and elsewhere in Latin America, missionaries from SIL exercised great influence on how bilingual Indigenous education was taught. Franchetto (1994) describes the SIL approach as:

... a model of bilingual education resulting in didactic material (booklets), training of indigenous teachers and indigenous authors, through the production of the so-called 'indigenous literature'. This has imposed itself as a modality for the dissemination and use of writing, as a metabolization of oral traditions (which I have on other occasions called the infantilization of oral narratives); for the missionary, the last phase of the use of writing would be training in the translation, reading and propagation of the Bible and civilizing texts. (Franchetto, 1994, p. 413)

The 'infantilization of oral narratives' is a key insight, and aptly describes what is usually the end result when a brilliant multimodal narrative performance — words, songs, oral mimicry, dramatic gestures, vocal pitch, volume, pace, tone, pauses, and a host of other storytelling techniques — is reduced to the flat, silent page. When that happens, oral literature is treated as if text alone has value, and all the rest is chaff to be winnowed away. In a similar vein, Barros (1994) argues that this text-centric model of bilingual education often has had the effect of negating the orality of Indigenous culture, because its goals typically are not aligned with those of the Indigenous community:

²⁵ SIL is a Texas-based evangelical Christian organization, whose stated "core contribution areas are Bible translation, literacy, education, development, linguistic research and language tools." (SIL International, n. d.)

²⁶ To be fair, he wasn't keen on anthropologists, either.



The indigenists saw the bilingual educational project as the most efficient method for teaching the national language. For missionaries, bilingual education is part of the conversion process, where literacy in the indigenous language is a condition of the evangelizing task. (Barros, 1994, p. 29)

Not only is the text-centric approach reductive; it rarely produces anything that is used and valued in the daily life of the community. Franchetto (1994, p. 417) describes a project designed by well-intentioned outsiders that was viewed by the elders of the community as “dangerous, for interfering in traditional life. Why learn to write in native languages, still alive in their orality? What pathetically useless purpose was proposed for these written languages?”

Unlike the Wauja's first village schools in the late 1980s, which had only non-Indigenous teachers and did not incorporate Wauja language and values into the curriculum, today, the schoolteachers and administrators in all six villages are themselves Wauja. As a result, year by year, they gradually are revising the curriculum to include more locally valued kinds of knowledge, especially spoken Wauja and traditional stories in oral form, training in the Wauja relationship to the natural environment, and in using local resources. The village schools also have adjusted their academic calendars to better accommodate the Wauja calendar that is tied to seasonal harvests and ceremonies (Autaki Waurá, personal communication, Jan. 7, 2023).

Despite the many challenges and disruptions that schools have brought to their community, the Wauja value literacy and its power to connect them to one another in distant villages, and in the words of one young Wauja, make them ‘citizens of the world’. In recent years, recognizing that their culture is rapidly changing, literate young Wauja scholars as well as traditional elders have become strongly motivated to participate in documenting their own culture. They have collaborated with non-Indigenous colleagues on projects to document Wauja history, literature, cultural geography, material culture and iconography (Barcelos Neto, 2002, 2020; Ramos, 2019, 2020; Rodrigues-Niu & Ramos, 2023; Autuyawalu Waurá, 2020;

Piratá Waurá, 2021; Tukupé Waurá et al., 2012). Such community-based projects are not only valuable additions to the ethnographic record of the Upper Xingu, but are also critical to the Wauja's ability to define and shape their own identity in a rapidly changing world.

NEW MODES OF SHARING AND SHAPING INFORMATION

Nonetheless, even though schools take children's time away from some of the traditional kinds of learning, Wauja parents want their children to be educated, mainly so they won't be disadvantaged in their increasingly frequent interactions with non-Indigenous people. Young Wauja want to acquire education so they can learn about and participate in the world beyond the borders of their territory, and perhaps also in order to qualify for a salaried job in their home village. They are eager to master Portuguese and cherish their right to vote, knowing that protecting their ancestral territory depends on a government that respects Indigenous rights. Young Wauja and their peers throughout the Upper Xingu are increasingly interested in political affairs, legislation, and even in public office, especially now that the incoming government of President Inácio Lula da Silva has named several Indigenous leaders – including two women – to key posts in his government.

The digital information revolution has dramatically altered the ways in which information is shared and shaped among young and middle-aged Wauja (Figures 7 and 8). A generation ago, there was a fairly strict division of labor by gender in many aspects of daily life. Of course, this does not mean that one gender did the labor and the other did not. Instead, each gender was responsible for a distinct set of tasks that complemented what the other gender did. Both genders did agricultural work, but only men used axes to cut down trees, and only women used digging sticks to dig up manioc tubers. Both genders carried heavy loads, but only men carried them on their backs in tumpline baskets, and only women carried them on their heads in a different kind of basket. Both genders provided





Figure 7. Song Specialist (*apao yeketsu*) Kapulukú Waurá demonstrates how, in her youth, she memorized complex series of songs with the help of knots on a cord. Still image from Waurá, Piratá, 2021.



Figure 8. Yaminalu Waurá learns the songs with the help of her mobile phone. Still image from Waurá, Piratá, 2021.

food, but only men fished and hunted, and only women processed manioc and made bread.

And so it was, a generation ago, with political affairs in the community. Both genders played essential roles that were distinct but complementary. Men were the public actors in political matters, while women's political activity took place behind the scenes. All men, and especially politically prominent men, were expected to behave with decorum in public, which included strictly avoiding contentious topics of discussion. Significantly, it was considered morally degrading (*kuhupiki* 'crookedness') for a man to discuss, outside the privacy of his home, anything that hinted at conflict or dissent.

Therefore, when a man wanted to know what was being discussed in other households, he asked his womenfolk, in the relative privacy of his hammock area at night, to tell him the news. Likewise, when he wanted to send a message to other households that he was constrained from delivering in public, he told his womenfolk what was on his mind, and the next day the message was shared with other households. The women, of course, could modify the message in the retelling. That was part of their power.

Each day, while drawing water or in other contexts, women met informally with women from other households, individually or in small groups, collecting information, shaping it to their interests, and passing it on. In an entirely oral

culture, there are no newspapers, televised news reports, or viral hash tags on social media. Instead, all information the community considers newsworthy is sooner or later communicated and digested through the gossip network. Gossip provides information essential for governance. How else can a chief learn what the community is talking about? A chief who ignores the flow of gossip in his community is unlikely to remain in office for very long. Naturally, the chief must pretend to ignore gossip, but he would be foolish to actually do so. Anthropologists likewise should not dismiss the political significance of gossip.

In some respects, Wauja women a generation ago and before played the role of journalists in an informal but relatively free and unfettered press, gathering and distributing information, drawing attention to problems, debating issues, and of course, editorializing. In the 1980s, Wauja men even half-heartedly acknowledged this, teasing the women, saying they were *jornalistas* (a way of calling them gossips). Belittling women who share ideas, information, and criticism through gossip is likewise a consistent theme of the Christian Bible. Gossip stings and threatens because it often carries sensitive information that people don't dare to share publicly. But it allows grievances to be aired and potentially addressed without resorting to more direct forms of conflict. To ignore it as ethnographically insignificant is irrational.

Women's ability to modify information as it circulated sometimes had dramatic consequences. In an incident I witnessed, a Wauja woman boldly manipulated gossip to protect a loved one. By using a play on words that cleverly changed the target of a witchcraft accusation that the chief had shared with her privately in the presence of his womenfolk, she deflected the accusation and arguably spared her husband's life (Ireland, 2021, pp. 8-9).

Against this historical background of a gendered division of labor and modes of participation in the flow of community information, centuries and more in the making, consider how information is shared in Wauja communities today. It has radically changed (Figure 8), and continues to change, especially during the recent years of relative physical isolation due to COVID.²⁷ The combination of literacy training and digital technology has allowed both men and women to explode the old restrictions against debating politically sensitive issues in a community-wide forum.

All adult Wauja who can read use their mobile phones to access and share information. Even some older Wauja who are not fully literate go online to view news stories in video format. Various Wauja individuals host daily WhatsApp chat groups in which news and legislative issues are discussed, interspersed with local events, gossip, jokes, and teasing. The largest chat groups bring together men and women from all the Wauja villages, including members of opposing factional groups, who are welcome so long as they remain civil. Most of the Wauja participants who give their names are male, but there are always some women, as well as people who do not give their names to the group, but are known to the moderator. Some non-Indigenous friends and associates, such as medical personnel, photographers and other artists, schoolteachers, anthropologists, and non-governmental organization (NGO) staff also participate from time to time. In contrast to

these larger chat groups are small family chat groups, some set up by women, that allow members of a single extended family to stay in touch despite living in different villages.

In short, the formerly disparaged women's gossip network has gone online and diversified its membership. Men, for the first time, are full participants. Online chat groups provide an opportunity for men and women from different households to openly exchange ideas about events in their community and beyond. In the past, a woman could not simply approach a man who was not a close relative simply for the pleasure of conversation. Likewise, a man who approached a woman who was not close kin allegedly to talk about political news certainly would draw unwelcome attention.

Through private social media chat groups, however, younger Wauja men and women are participating together in sharing and shaping all kinds of information in a direct and open manner that was not possible in the past. This has empowered men to speak openly about contentious issues that are important to the community, and has provided women a way to engage directly with men who are not close kin in a friendly but non-sexualized way.

Significantly, chat groups also allow participants to contact each other individually to share information away from the rest of the group, just as Wauja women used to do a generation ago, when they had private conversations with one or two female companions as they walked together to the river to draw water, out of earshot of everyone else in the village. Women lost that channel of information when a new water filtration system was installed shortly after 2000 (Piratá Waurá, personal communication, Nov. 10, 2022), bringing water to spigots beside every house, and ending the burdensome women's task of carrying heavy loads of water each day (Ireland, 2021, p. 10). However, after the new water system was installed, women no

²⁷ Since 2021, use of the Internet and digital recording and editing tools, as well as daily participation in Wauja-focused social media channels have greatly increased among young and middle-aged Wauja. Internet connectivity and mobile phones have become viewed as necessities. People often end up buying mobile phones for younger family members, simply to avoid the annoyance of not being able to use their own phones because others constantly want to use them.



longer had a ready excuse to talk privately to women from other households each day. Now, in 2023, many younger women have mobile phones, and they once again have ready access to private chats with women from other households, as well as men.

NEW KINDS OF INEQUALITY

Schooling has affected Wauja society far beyond the domains of what is taught in school, how school can interfere with mastering traditional skills, and how the new tools of literacy are used in Wauja culture. In 1981 the Wauja did not have money in their community. On the rare occasions they went to the city to buy things, they spent the money right away, because if money was saved in a basket back home, it would quickly lose value due to high inflation in those years. Inevitably, money was going to penetrate the Wauja community sooner or later, but schools brought it in suddenly, with teachers, administrators, lunch workers, janitors, and others receiving cash payments every month.

In the Wauja community, schools have had the effect of normalizing obvious and significant material inequality in a community that had not tolerated it in the past. Local schools brought salaries for local teachers, and the emergence of a new category of men who work every day like other men but, unlike them, do not have to fish or hunt, and have a little more money to buy luxury goods that others cannot afford. Some of the first Wauja who were trained in school became eligible for additional specialized training, as village health agents, and earned salaries that way. Schoolteachers and health agents make modest salaries and provide essential services, but the days are gone when someone who buys a dozen shiny new aluminum cauldrons with money they have earned can be socially pressured to give them all away to the rest of the community.

In fact, in one village there is a sizable storehouse, locked with a padlock, behind the residence of a highly respected *yakapá*, an elderly man who must submit himself regularly to the exhausting and often unpleasant rigors of tobacco intoxication, in order to provide his services to all

those in his sizeable village who ask for his help in healing their loved ones. In the old days, they would have paid him with objects of prime value (Figure 9), such as a shell belt or collar, an oropendola feather headdress; a crown of toucan, macaw and curassow feathers; a large ceramic cauldron or griddle; a hunting rifle or shotgun; or a heavy necklace of several dozen long strands of high-quality glass beads, suitable for ceremonial occasions. Most of these items were things any industrious and capable man could make himself, requiring only the knowledge and skill to find the materials in the natural environment, hunt the birds (if feathers were involved), and then make a beautiful, valuable object.

Unfortunately, since the climate has become hotter and drier and the river systems and forests are changing, the large snails that formerly were plentiful in certain areas now are becoming rare. As a result, it has become difficult for the Wauja to make shell belts and necklaces. Birds such as oropendola and toucan, that used to live in trees only a morning's walk from



Figure 9. Family valuables hanging in the private area of a home in 1982. Note number and variety of ornaments made from once-abundant birds and animals, including four sets of armbands made from diverse colors of macaw and curassow feathers, three shell collars, three shell necklaces, toucan feather ear ornaments, long red macaw tail feathers, and more. The jaguar-skin belts signify that the owner is of high rank, normally a village chief or one of his sons. Stored out of sight in the rectangular flat folded mat at upper right are additional feather valuables. These typically would be golden yellow diadems of delicate oropendola tail feathers, and perhaps eagle and macaw tail feathers. Such displays are not seen today. Ornamental bird feathers are becoming rare, and people tend to store valuables in suitcases and sacks. Photo: E. Ireland (1982).

the village, now cannot be found, especially in the past decade, when repeated wildfires in the local forest have killed or driven away many birds. As a result, young people today cannot get feathers to make the beautiful headdresses and other finery to complete their ceremonial regalia (compare Figures 10 and 11).

Some Wauja say that large ceramic objects that require a lot of clay are harder to make nowadays, because the river sponge needed to temper the clay is dying and hard to find. Hunting guns and rifles are almost impossible to get, because even if you have the money to pay a price that is roughly ten times what it was forty years ago, you cannot legally buy a gun due to laws prohibiting such purchases. Guns on the black market are even more unaffordable. A large quantity of glass beads is also expensive, and not something a man can make himself. Because of all these changes, most men cannot create wealth the way their fathers were able to do. These days, when a loved one gets very sick and needs a shamanic specialist to help, the only kind of wealth many households have readily available is the large aluminum cauldrons that make women's manioc processing tasks easier and more efficient.

Those are some of the reasons why the locked storehouse behind the kindly old healer's home is filled with at least a hundred large aluminum cauldrons that no one is using, even though the former owners doubtless would welcome having them back again, and why many

young men nowadays, unlike their fathers, cannot make or even borrow a beautiful golden oropendola headdress to wear as they dance in ceremonies.

The damage to the natural environment in recent years that has affected Wauja men's ability to provide for themselves is not related to schools, but it comes at a time when the community already is experiencing economic inequality that is partly a result of some families having salaries and others not.

The introduction of schools also has affected gender relations. Forty years ago, both men and women of inherited rank (*amunāu*) could receive advanced training at home from their high-ranking parents in valued kinds of specialized knowledge (as herbalists, storytellers, historians, ritual specialists, experts in magical incantations, and more). Men left home to live with in-laws when they married, but a woman remained with her parents, where she had lifelong opportunities for specialized education. A man or woman born into a 'commoner' (*iyataku*) household would be taught the essential skills required to provide for a family, as well as how to conduct oneself in daily life, but they would not be taught the specialized skills that high-ranking people their age could learn. In those days, the inequality in educational opportunities was by rank, and not gender, unless a slight edge is given to high-ranking women who stayed home and continued learning with their parents after marriage (Ireland, 2021).



Figure 10. Men and boys dance *Hapulupulu* in 1982. Note abundance of feather diadems, feather crowns and long macaw tail feather ear ornaments. Photo E. Ireland (1982).



Figure 11. Young Waura nowadays use digital tools to record traditional ceremonies, such as this *Hapulupulu* in 2018. Note absence of feather headdresses and macaw tail feather ear ornaments. Photo: E. Ireland (2018).

Ironically, the introduction of schools also has created new kinds of gender inequality regarding access to education and economic opportunities as a salaried worker in the Wauja village. When schools first were introduced in the community in the 1980s, they offered only the primary grade levels. If a student wanted to complete high school, he or she had to leave the village and live away from family in a border town outside the Indigenous territory. Naturally, parents did not want to send away their girls of twelve or thirteen to live completely alone in an unfamiliar border town, so those families who already had salaried jobs and could afford to pay for room and board sent their boys to high school, but not their girls. The few girls who were able to attend high school in those days had brothers who were also attending at the same time, allowing the siblings to watch over each other.

The result of this unintended obstacle to girls' education was that all the local village schoolteachers trained in those early years were male. Consequently, the local school became staffed exclusively with young men in their early twenties who had daily access to teenage girls, with no supervision by older educators, leading to predictable consequences. In the ensuing decades, the Wauja have begun to address this issue, and today the three largest villages each have their first female teacher in a staff that was formerly all male. This may sound like slow progress, but these jobs are coveted, and it is real progress that women are participating.

Schools are not the only source of monthly income in Wauja communities. Wauja elders (at least age 55 for women, 60 for men) are eligible for federal retirement income (*aposentadoria*). In addition, during the past two decades, Wauja families with children received monthly federal funds through the *Bolsa Família* program, provided the children attended school and were vaccinated. Many Wauja families benefitted from this program, and although the Bolsonaro government ended it in 2021, it was

immediately reinstated and expanded by Lula's government in 2023. Note, however, that the funds for families were tied to school attendance. This is another way in which schools are linked to increasing reliance on money, as opposed to subsistence activities such as fishing and growing crops.

RESIDENCE PATTERNS AND KINSHIP

Affinal respect behavior regarding personal names also has begun to change as younger Wauja increasingly are exposed to national and global youth culture through social media, television, and other channels. Although relationship terms and associated practices are still of central importance in daily life, young people today are finding ways to avoid some of the discipline and constraints required by strict adherence to the affinal civility register as practiced by their elders. In recent years, young men have begun addressing and referring to same-generation affines, such as brother-in-law, using common Brazilian nicknames, such as Careca, Paulinho, Chico, or Junior. Girls and young women do the same, except that they tend to use Brazilian personal names such as Linda, Allyne, Karlla, Karina, and so on. Nicknames are commonly used in Brazil, and in adopting this custom, the younger generation of Wauja is reducing the power that affinal respect rules would otherwise have over their speech.²⁸

As Basso observed for the Kalapalo in 1973, the relationship between affines often entails, in addition to respect and avoidance, behavior and speech events that denote relative dominance or subordination:

... A man who is of no political importance (that is, who is not a village leader) and who is a subordinate affine, lives with his wife's kinsmen upon marriage.... and is in the most subordinate position of any kind of affine. (Basso, 1973, p. 15)

Nowadays, schoolteachers and other salaried young men are considered desirable as potential breadwinners, but they often are reluctant to live in a

²⁸ At a Kalapalo community meeting in 2017, among the proposals was one calling for young people to maintain the 'traditional' names that have gradually been replaced by names of the whites (Novo 2017, pp. 21-22).



father-in-law's household as a subordinate son-in-law.²⁹ As a result, extended uxori-local households increasingly give way to nuclear households. While uxori-locality can be seen as a relationship between men in which the father-in-law has certain kinds of authority over the son-in-law, the absence of uxori-locality quickly reveals that uxori-locality also powerfully defines the relationship between husbands and wives. In an uxori-local household, the woman's father is considered its head, while in a nuclear household, her husband is its head, or 'in charge of the house' (*pāi yekeho*).

Women who live uxori-locally with their extended families usually have help available for childcare and other daily tasks, while women in nuclear households headed by a salaried man must take care of children by themselves much of the time. Not only this shift to single-family residence patterns, but schools themselves, have created new hardships for mothers, who no longer receive childcare support from their own older children, who are now in school during the day. In former times, older children entertained the younger ones, giving mothers much-needed help with childcare, and providing younger children with playmates who kept them safe outdoors. In particular, older siblings carried, soothed and distracted babies and toddlers, who demand constant attention and must be kept away from the hot griddle where mothers make meals. Now that the older children are in school, the youngest remain at home with mom, who must attend to daily tasks with babies and toddlers crawling underfoot. For this and other reasons, many young wives today prefer to have smaller families than in the past.

One solution to lack of childcare support in small families is television (connected to a solar panel and a laptop or satellite dish). This innovation happens to be most common in nuclear family households headed by schoolteachers and other young salaried men. It is common to enter such homes in after-school hours to find the neighborhood kids seated on a wooden bench silently watching an animated children's movie. Meanwhile, the grandparents might be next door, making a basket or a hammock without children beside them. One elder, a community historian and accomplished storyteller, recently confided to me, "No one asks me for stories."

The new residence patterns sometimes marginalize the elderly in other ways. As young salaried men set up their own nuclear households instead of residing with and helping to provide for their wife's parents, older people can find themselves dependent mainly on their modest retirement income and the food it can buy. Typically, the money is not used to buy fresh vegetables, fruit, or fish, which are relatively expensive, but instead the cheapest food, such as coffee, sugar, cookies, crackers, rice, noodles, and soda. A 50-kilo bag of rice can last for months. In Brazil, coffee is usually made with a generous dose of sugar. I remember one elderly Wauja woman who had, sadly, outlived her husband and children telling me, "Coffee is great! After drinking it, you can work all morning and not feel hungry!" In general, young Wauja take good care of their parents. However, as the elderly live in smaller households, separate from younger relatives, they are likely to eat fish and game less often.

²⁹ Horta (2017, p. 235) describes a common view among people who have migrated from Xingu villages to the border town of Canarana: "If Indianness is, from the white perspective, poverty, poverty is, from the indigenous perspective, a lack of autonomy." To support themselves in town, Indigenous migrants typically must accept the position of 'peon,' earning low wages for long hours of hard physical work while obeying the demands of a 'chefe' or 'boss.' Unlike physical labor in the Indigenous village, in town there is a striking lack of autonomy. Workers sweat without respite under the hot sun, unable to rest in the shade, eat some bread, or get a drink of water. Meanwhile, back in the village, an educated and salaried young man, such as village schoolteacher or health worker, by becoming educated in the 'branco' knowledge that commands salaries, can achieve a significant degree of autonomy from his father-in-law by becoming the head of his own nuclear-family household. In that sense, some of the new inequalities in village life that have arisen since the introduction of schools and salaries are not only material and social inequality, but also a weakening of the bonds of obligation between the generations, often experienced by elders as a loss and by young salaried workers as autonomy.



As households have become smaller, they have grown more private in subtle ways. It is common nowadays for a house to have a gas stove. The gas stove cannot be set up near the open flame used for making manioc griddle cakes, so it is set up along a wall of the house, a good distance away from the doorways and any open flame. Food cooking on the gas stove can be seen by anyone who enters the house, but critically, it cannot be seen from the men's house or by people passing by outside the house. Unlike a generation ago, when a man who didn't share his fish easily could be observed from the men's house and pressured to surrender his catch to the group, today, fish, chicken or beef can be cooked and eaten privately, out of public view.

In one village, there is a house whose owner has hung black plastic sheeting inside the doorway to shield the house interior from being peeked into by passers-by. I myself have been inside this house and never seen the cooking area. This individual is famous for arranging deals with commercial film crews, keeping most of the payment and, on one occasion, even hiring an air taxi to deliver frozen chicken, which was consumed in private by his household and certainly not shared publicly. It should be noted that such behavior is met with disapproval by most Wauja, who still value and practice generosity.

Another factor in changing attitudes toward food is that the natural food sources, which seemed inexhaustible a generation ago, are declining year by year. Recurrent wildfires, due to worsening climate change and rampant deforestation by ranchers outside Wauja territory, destroy not only the forest but also fruit orchards and fields where crops are growing. Fish stocks are diminishing in several areas of the Xingu. As with crop loss, there are likely multiple factors involved — in the case of fish, the headwaters of some of the rivers are outside the indigenous reserve. These unprotected areas have been utterly denuded of their forests, typically to make way for soy plantations and other agribusiness operations.

As a result, the headwaters are starting to dry up. There are also recently constructed hydroelectric projects

that further reduce the water that used to flow into the Xingu basin. In addition, increasingly hot weather, coupled with the absence of forest cover, accelerates water loss from evaporation and contributes to sinking river levels and dwindling fish populations. Fish are much harder to find. In 1981, catfish over a meter long were common; now they are rare. It is hard to maintain an attitude of uncompromising generosity when food is becoming more scarce.

REDUCED ROLE OF CHIEFS

The power and authority once wielded by some of the old-style *yakapá* principal chiefs, such as Alapokumá, Tupatari, and Walakuyawá is not seen today among Wauja hereditary chiefs. In large part, decision-making authority in civic matters has shifted to village associations, with leadership roles for hereditary chiefs focused mainly on local ceremonies, and formal ritual interactions with other groups.

In the days of Orlando Villas Boas and before, the chief alone had the authority to distribute goods from the outside. This was still true in 1981-83. On one occasion, when I observed privately to a trusted Wauja elder that the chief had distributed a supply of manufactured goods so as to blatantly favor his close followers and disadvantage everyone else, my friend, who definitely was in the latter group, replied with a wise smile and a single word: "*Amunãu*" ("He is chief").

While the old chiefs in former times had the exclusive privilege of distributing axes, knives, fishhooks and beads, they have no role in apportioning the modern forms of wealth, such as retirement pensions, federal assistance to families, and salaries. Other sources of outside wealth, such as project grants from NGOs and payments from film crews and researchers, do not pass through the chief's hands, either. The village associations, staffed by young men who can read contracts and understand budgets, control these kinds of wealth. This is another instance in which literacy and numeracy skills that young men learn in school allow them to bypass the authority of the older generation. In this case, it is not the father-in-law who is bypassed, but the village chief himself. In 2011, Ball (2011, p. 106) observed:



There is much tension in Wauja and other communities as typically younger Indigenous association members usurp power and resources from their elder chiefs. This is an important pragmatic aspect of the emergence of alternative political structures throughout the Amazon that are displacing traditional regimes of community leadership in many places.

In 2012, when I visited, the situation appeared to me as Ball (2011) has described, but now, a decade later, the tension appears to have diminished somewhat, perhaps because the role of the associations has grown substantially, and that of the chiefs has not. It should be noted that cash project grants from NGOs, which are an important community resource, are disbursed to the community associations as designated representatives of the community, and not to individual men who are hereditary chiefs.

However, the associations are still in the process of maturing as organizations. It should be noted that, at this writing, I know of no village association in any Wauja village that has a woman as a full voting member. In some villages, women fill the office of Secretary and take meeting notes, but they do not vote with the male association members who decide which proposals to present to the community. It is common for the association members to vote among themselves on a course of action and then present their proposal to the community for a 'Yes' or 'No' vote. In such instances, women and unschooled elders often have no role in shaping the options they later will be allowed to vote on. As the Wauja continue to observe and participate in Brazilian democratic processes, this may well change. In recent decades, the role of NGOs has grown increasingly active in village affairs. This is not surprising, because NGOs consistently have provided crucial support in projects supporting public health, education, environmental protection, food security, and other issues important to the Wauja.

In 1981, the Wauja told me that the approval of chiefs in neighboring Arawak groups was a factor when the Wauja selected a chief to succeed one who had died. After all, the other chiefs will have to interact with the Wauja successor as a peer for as long as he lives. By custom, their

children will intermarry with his. A Wauja candidate that the neighboring chiefs strongly opposed would not likely be chosen by the Wauja. I recall speaking years ago to Aritanatumπά, renowned chief of the Yawalapiti people, about names being floated for potential successors to Walakuyawá, and at the mention of a certain name, his face became uncharacteristically stern as he said, "That certainly will not happen! It will not be allowed!"

Nowadays, the Wauja say that it is the NGOs who have some say in deciding whether a chief is legitimate. As a hypothetical example, an NGO might not provide project assistance to a community whose chief was involved in illegal logging. The Wauja pragmatically say that NGOs are more likely to provide opportunities and support to chiefs who in turn support the NGO's priorities (that is, on environmental issues, public health, and so on).

CONCLUSION

The immense changes the Wauja have experienced over the past four decades cannot be reduced to a single cause or set of causes. The Wauja survived repeated disease epidemics in past centuries, but are now beset by the chronic metabolic diseases of modernity; they have changed from an oral culture to an increasingly text-centric one; from a cashless economy that demanded recirculation of material objects (whether by sharing, payment, exchange or confiscation) to a largely money-based system, with salaries for the educated elite and new kinds of inequality affecting women, elders, and those with less access to new kinds of wealth; from a community that minimally interacted with non-Indigenous people outside their borders, to one whose children consider themselves 'citizens of the world'; from an analog world in which people knew how to make almost everything they used in daily life to an online community of avid consumers of digital media (Figures 8 and 11); from skilled ceramists and arrow craftsmen to photographers and filmmakers who win international awards. This is a partial list. All this has occurred in less than a half-century.



Alongside all these changes there is a process of 'disintermediation' as the community organizes itself around national and international economic and digital information systems. However, the Wauja are not merely connecting to a global system. Young Wauja men who are literate and numerate, who speak Portuguese, and are able to operate in the outside world, are also able to bypass the traditional Wauja 'middlemen,' the community's web of obligation, and act by themselves (as individuals) and for themselves in ways that were not possible under the old system. They can in many respects bypass the authority of the elders and chiefs, can acquire new wealth and keep it, and can live as head of their own separate household instead of submitting to the authority of a father-in-law.

It is not merely the Internet or any one factor that has caused so much change and disruption in Wauja culture in the past forty years. It is a whole set of new systems that arrived more or less at once — a new language and knowledge system, the cash economy, and powerful digital tools for those few who can acquire the new knowledge and the new wealth. These together create barriers to access for all but a few, suddenly producing social distortions that were prevented under the old, largely internally focused social system.

Yet, though the Wauja have suffered multiple disruptive changes during the past half-century alone, they now have far greater knowledge and understanding of the forces affecting them, and are determined to play an active role in shaping how their community changes in the future. Indeed, Fausto (2011) argues for understanding contemporary sociocultural changes by examining indigenous ways of bringing about transformation and not merely focusing on the specific historicity of the contact situation or the structure of the broader sociopolitical process in which indigenous societies are embedded:

Changes in tradition are not usually thought of by the Indians in the form of innovation, but of exogenous appropriation, the result of creative interaction with foreigners (human or non-human) through dreams, trance, war or exchange. (Fausto, 2011, as cited in Novo, 2017, p. 24)

The Wauja are well aware that their culture is undergoing rapid change and are committed to recording their history as well as maintaining the traditions they most value. At the same time, there is a new willingness to re-examine old traditions and choose which ones they want to keep.

For example, Lima (1950), after visiting the Wauja in 1948, described seeing an impressive ritual object, a large tree trunk in the men's house, over a meter in diameter, completely hollow, open at the ends, and extending the full length of the men's house, which was 19.5 meters. The outer surface of the giant log was covered with various designs, mostly zoomorphic (Lima, 1950, p. 7). This extraordinary object was the *pulupulu* drum, associated with a complex ceremony. Since Lima (1950) saw that drum, however, the Wauja suffered epidemics and dislocations, and have not had a *pulupulu* or its ceremony in their village since.

The Kuikuru, a neighboring people, say that in the distant past, boys would spend years in seclusion with the slit log drum. According to their oral tradition, long ago one of the young initiates was killed after breaking the strict seclusion rules to have sex with a girl, and today Kuikuru do not remember when they last had the drum in their village (Fausto, 2020, p. 91). Another neighbor, the Kamayura, in 1998, built a log drum after the ritual had 'slept' (not been performed) for many years, but it was burned in the center of the village a few years later, when its owner died (Barcelos Neto, 2020).

In 2016, I had a conversation with two Wauja elders, Kuratu Waurá and Atapuchá Waurá, about the *pulupulu* drum that Kuratu saw when he was a small boy, about six or eight years old. He said that to make the drum, the men would cut a huge tree, hollow it out with fire, and then drag the drum to the village using vines. Once the drum was positioned in the central plaza, the men would build a men's house around the drum. Kuratu insisted there was no other way to get the immense drum into the men's house. As the drum was brought into the village and

the men's house was built, the women stayed inside their houses with doors closed, as they were strictly forbidden to even peek at the *pulupulu*.³⁰

Kuratu remembers the ceremony as a spectacular, joyous festival of many types of masks, as well as flute-playing, singing and drumming that went on for many days. There were huge masks (*yakui*) taller than a man, with long skirts made of straw that would hide the dancer inside. The dancer tied the 'waist' of the mask to his head, so that the face of the mask towered well above the crowd of men. The *yakui* were made in pairs, male and female, each painted according to their gender. The sound of the men beating the drum was wonderful, like no other sound. To give the flute players a rest, the men in the tall masks would sing, and when the song ended, the flute players would start again. The men would be happy, dancing and singing for days. Recently, Barcelos Neto (2020) has produced an analysis of the visual and cosmological transformations of the *pulupulu*, including a stunning array of drawings by Wauja artists depicting the *pulupulu* and its associated spirit creatures.

Kuratu and Atapucha said the drum was about four feet in diameter, large enough for the adolescent boys to sit comfortably and sleep in it at night. When the finished masks emerged from the men's house, the women could see them, but it was always forbidden for the women to see the *pulupulu*, in the same way it is forbidden to see the flutes. The women had to stay shut inside their houses and not look outside during most of this period.

Kuratu and Atapucha (personal communication, 2016) summarized the traditional story associated with the *pulupulu* spirit.

Long ago, when the men were all off fishing, the *pulupulu* spirit slipped off its own skin and climbed into the skin of a human being. It looked exactly like a man, except it didn't have a belly button. The monstrous beast went to the village, planning to devour the women there. Well, the women saw that it had no belly button and knew exactly what the monster was planning, and they were incensed. They burned down the men's house with the monster in it. That's why the young bachelors don't leave the men's house. They beat the log drum, but the sound is not made by men, it's the creature and nothing else.

Knowing that many other Arawak peoples have log drum traditions, I asked whether the Wauja might make their drum again. Kuratu said, "No, it's better not to do it again."

"But why?"

After a pause, Kuratu replied, "Well, we probably couldn't find trees that big any more."

"What if you go a little way up the river? There are still big trees there."

Patently, Kuratu replied, "I don't know whether the kids will be interested."

"Can't we get them interested?" I insisted.

"Well, let me tell you how it was. The men were happy, dancing and singing. But the women didn't like it so much."

Kuratu explained that during the festival period, which lasted for several weeks, the women were forbidden to leave their houses except during very specific and limited periods. The penalties for breaking this rule were very severe, the same as seeing the flutes. So, the women had to stay inside their houses. They couldn't go to the river to bathe. If they had to defecate, they dug a hole in the earthen floor of their house. They could not go outside to tend their gardens. When the men ran out of food, the ceremonial sponsor would pause the ceremony, saying to the women,

³⁰ In 1998, Kuratu's father, Arutatumpá, made a detailed drawing of men dragging a log drum that is visible, as though by x-ray vision, inside a men's house that is fully thatched to the ground (Barcelos Neto, 2020, p. 10). The drawing appears to be more like a schematic, showing the process and the result, and not like a snapshot of a moment in time. In the drawing, the drum fills the entire length of the men's house, which is consistent with the oral description provided by Kuratu and Atapucha. Looking at the drawing (and consistent with the oral description), it is obvious that the immense drum could not have been dragged into a fully thatched men's house through the door. Even if the drum were somehow shoved through the door, it would have been too long to turn lengthwise inside the oval men's house. Finally, although the drawing shows the drum entirely visible despite being situated behind a wall of thatch, it could not have been possible to see the entire drum while it was hidden inside a fully thatched men's house. Presumably, Aruta's drawing shows two phases of the process: dragging the drum into position and covering it with a thatched men's house.



“go now and find some food for us.” So, the women would go to their fields, harvest some manioc and return quickly to their houses when the sun was [at about two o’clock in the afternoon]. Meanwhile the men had all gone into the men’s house so as not to be seen until the women were back inside. This went on for several weeks. The women could not sit outside as they grated manioc. They had to stay inside the house. The bitter smell of grated manioc filled their noses as they worked and gave them headaches.

“I see,” I said.

After a pause, Kuratu added, “I don’t think the women would put up with it anymore.”

I was struck by the truth of his statement, realizing I had not considered how severe the strictures on women had been, never having heard them described this way. At the same time, I noticed he had creatively inserted the issue of women’s ‘autonomy,’ which he well knew would finally make the female anthropologist immediately pause her questioning on the matter.

Later, as I reflected on this conversation, I tried to imagine how such a complex ritual could be organized and performed in the Wauja villages of today, assuming the women were not opposed. Barcelos Neto (2020, p. 11) notes that, in 2000, when he asked Atamai, a chief at the time, why the Wauja no longer performed *pulupulu*, he replied without hesitation, “It’s too expensive.” Indeed, the Wauja say that *pulupulu* is the most elaborate of all their rituals, requiring a large number of musicians, singers and dancers, who would perform repeatedly during a period of several weeks. It also required a variety of musical instruments, and many kinds of masks embodying a panoply of spirit beings. All the masks had to be created in pairs, male and female. In addition, the labor required to make the immense *pulupulu* drum, transport it, and build a men’s house around it was a daunting undertaking in itself. Although the ritual has one or more sponsors who contribute wealth objects (feather headdresses, shell necklaces and belts, large ceramics, etc.) to its cost, a communal work project of this magnitude would require the community to collectively provide labor and other resources.

When Lima (1950) saw the *pulupulu* drum in the Wauja village of Tsariwapoho in 1948, the village economy was based on recirculation of food and handmade objects through redistribution, sharing, payment, exchange or confiscation. Every adult contributed directly to food production, everyone ate the same kinds of food, and food-sharing was expected, even demanded. Conspicuous inequality in material wealth was not tolerated. Money was unknown in the village; no one had salaries or cash from federal entitlement programs. All community members were expected to participate at various times in the communal work associated with important rituals. Frequently, the results of such labor were *coisas da comunidade*, ‘community things’ – shared resources, shared wealth.

Thinking about the Wauja villages of today, it seems far more difficult for the community to come together to support a highly complex, labor-intensive ritual such as *pulupulu*. Today’s village economy is hybrid: many men spend their days earning salaries as teachers, health workers, administrators, and so on, buying much of their food from stores in town, while elders and less educated men continue to feed their families by fishing, hunting and farming. Unfortunately, because of shrinking fish stocks, recurrent wildfires, and climate change, fishing, hunting and farming no longer produce the generous surpluses that encouraged sharing in former times.

Labor patterns are also hybrid: With so many men in their prime years working at jobs in schools and clinics, a significant portion of the male population would not be available to contribute labor. For the educated elite, labor is starting to be seen as a personal resource that can be exchanged for money. Like many other resources once shared communally, labor is gradually shifting into the category of ‘personal things’ (*patikula*). Food, likewise, is starting to be seen as a ‘personal thing.’ In the men’s house, sometimes there is fish shared in the afternoons, but more often there is none. The salaried men who eat rice and beans, and sometimes chicken or sausages, certainly are not



expected to bring those things to the central plaza to share. Things bought with money usually are considered *patikula*.

Comparable processes are occurring in other Upper Xingu villages. Barcelos Neto (2020) notes that in 1998, when the Kamayurá performed their last log drum ritual, which they call *warayumia*, they depended on outside resources to cover the costs:

According to what the Wauja told me, in order to carry out the *warayumia* ritual, the Kamayurá would have counted on the support of a foreign audiovisual production company, which would have paid part of the costs of the ritual and an additional amount in kind for the rights to record and broadcast the image. (Barcelos Neto, 2020, p. 11)

Although Kuratu was likely correct in stating that Wauja women today would not tolerate the strictures of the *pulupulu* ritual, it appears that the women's attitude is not the only thing that has changed. The introduction of schools, a cash economy, and the new inequalities these have engendered, along with habitat degradation caused by forces beyond the Wauja's control, have made the extraordinary *pulupulu* ritual, once central to Wauja culture, something they can no longer fit into their current way of life.

ACKNOWLEDGEMENTS

I wish to thank the following institutions for supporting community-based collaborative research with the Wauja community: The Americas Research Network (arenet.org) Betty Meggars Research Grant; Smithsonian Institution Recovering Voices Community Research Grant; Yale University Concilium on International and Area Studies Dissertation Research Grant.

REFERENCES

Ball, C. (2011). Pragmatic multilingualism in the Upper Xingu speech community. In B. Franchetto (Org.), *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue* (pp. 87-112). Museu do Índio/FUNAI.

Barcelos Neto, A. (2002). *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Assírio & Alvim.

Barcelos Neto, A. (2020). *Pulupulu e warayumia: história e imagética do troceno do alto Xingu*. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 15(3), e20190092. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0092>

Barros, M. C. D. M. (1994). Educação bilíngüe, lingüística e missionários. *Em Aberto*, 14(63), 18-37. <http://emaberto.inep.gov.br/ojs3/index.php/emaberto/article/view/2281>

Basso, E. B. (1973). The use of Portuguese relationship terms in Kalapalo (Xingu Carib) encounters: changes in a central Brazilian communications network. *Language in Society*, 2(1), 1-21. <https://doi.org/10.1017/S0047404500000038>

Basso, E. B. (1975). Kalapalo affinity: its cultural and social contexts. *American Ethnologist*, 2(2), 207-228. <https://doi.org/10.1525/ae.1975.2.2.02a00010>

Basso, E. B. (2007). The Kalapalo affinal civility register. *Journal of Linguistic Anthropology*, 17(2), 161-183. <https://doi.org/10.1525/jlin.2007.17.2.161>

Dole, G. E. (1958) Ownership and exchange among the Kuikuro Indians of Mato Grosso. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, 10(520), 125-133. <http://www.etnolingüística.org/biblio:dole-1958-ownership>

Fausto, C. (2011). No registro da cultura. In A. C. Z. Araújo (Org.), *Vídeo nas Aldeias 25 Anos* (pp. 160-168). Vídeo nas Aldeias.

Fausto, C. (2020). *Art effects: image, agency, and ritual in Amazonia*. University of Nebraska Press.

Franchetto, B. (1994). O papel da educação escolar no processo de domesticação das línguas indígenas pela escrita. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, 75(179/180/181), 409-421. <http://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/rbep/article/view/405>

Franchetto, B. (2021). Amerindian conceptions on 'writing', as object and practice. *Journal of Cultural Cognitive Science*, 5(2), 85-100. <https://doi.org/10.1007/s41809-020-00069-y>

Horta, A. (2017). Indígenas em Canarana: notas citadinas sobre a criatividade parque-xinguana. *Revista de Antropologia*, 60(1), 216-241. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132074>

Ireland, E. M. (1988). Cerebral savage: the white man as symbol of cleverness and savagery in Waurá myth. In J. Hill (Ed.), *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past* (pp. 157-173). University of Illinois Press.

Ireland, E. M. (2021). The incomplete domestication of Wauja women. *Cadernos de Campo (São Paulo-1991)*, 30(2), e193357. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193357>

Lima, P. E. (1950). Os índios Waurá: observações gerais, a cerâmica. *Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia*, (9), 1-25. <https://wellcomecollection.org/works/ue4aquqb>



- Novo, M. P. (2017). *Esse é meu patikula": uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha* [Master dissertation, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9812>
- Novo, M. P., & Guerreiro, A. (2020). Exchange, friendship and regional relations in the Upper Xingu. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 17, 1-19. <https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17a354>
- Ramos, M. (2019). *Relatório de andamento: projeto de conservação e registro da gruta de Kamukuwaká*. Associação Indígena Tulukai/Factum Foundation.
- Ramos, M. (2020). *Paisagens do Alto Xingu: contributos para a avaliação do patrimônio cultural dos rios formadores do Xingu: rios Tamitotoala/Batovi e Culuene*. ISA.
- Rodrigues-Niu, P., & Ramos, M. (2023). Entre o céu e a terra: subsídios para uma arqueologia de territórios multitemporais Alto-Xinguanos. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(1), e20220022. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0022>
- Rondon, C. M. S. (1953). *Índios do Brasil das cabeceiras do rio Xingu, dos rios Araguáia e Oiapóque*. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura.
- Summer Institute of Linguistics (SIL) International. (n. d.). *Language is essential to human life*. www.sil.org.
- Steinen, K. von den. (1886). *Durch Central-Brasilien: expedition zur erforschung des Schingú im jahre 1884*. FA Brockhaus. <http://www.etnolingvistica.org/img:17>
- Waurá, Autuyawalu (Producer). (2020). *Kuwapi (Wauja material culture: cotton)* [Video]. Wauja village of Piyulaga, Xingu Indigenous Territory, Brazil. <https://vimeo.com/manage/videos/356762576/>
- Waurá, Piratá (Director & Producer). (2021). *Wauja Onapã (Canto Wauja/Wauja song)* [Video]. Wauja village of Piyulaga, Xingu Indigenous Territory, Brazil. Associação Indígena Tulukai.
- Waurá, Tukupé, Waurá, Takapé, & Waurá, Atapucha. (Producers). (2012). *Digital Repatriation: Wauja message to museums* [Video]. Wauja Village of Piyulewene, Xingu Indigenous Territory, Brazil. <https://vimeo.com/manage/videos/360381538>

Tempo distribuído e pragmática do presente entre os Wauja do Alto Xingu

Distributed tense and pragmatics of the present in Wauja (Xingu Arawak)

Patrícia Rodrigues-Niu¹  | Christopher Ball¹ 

¹University of Notre Dame. Notre Dame, Indiana, Estados Unidos da América

Resumo: Neste artigo, discute-se referência temporal em línguas sem tempo gramatical, aqui descritas como 'línguas de tempo distribuído'. Propõe-se que tal característica motiva falantes a elaborar o 'tempo' e suas qualidades de forma sofisticada e pragmática. A partir de dados linguísticos, etnográficos e etnoarqueológicos, coletados nas aldeias e em expedições de mapeamento etnohistórico entre os Wauja do Alto Xingu, sustenta-se o argumento de que o presente, à semelhança da paisagem arqueológica, é entendido e representado pelos Wauja como a intersecção de múltiplos planos temporais e escalas de duração. Analisam-se eventos de nomeação e discursos produzidos em contextos de interação com lugares históricos como constitutivos dos modos de temporalização Wauja e de suas disposições temporais. Em foco estão as relações dos Wauja com suas paisagens e como estas reproduzem um campo temporal mediado por 'cronotopos' discursivos, configurações espaço-temporais que compõem presentes dinâmicos e dotados de profundidade temporal. Nesta perspectiva, língua e materialidade coproduzem percepções de continuidade e mudança, constituindo um presente densamente multitemporal.

Palavras-chave: Tempo gramatical. Indexicalidade temporal. Cronotopo. Multitemporalidade.

Abstract: This paper advances a critical discussion on time reference in 'tenseless' languages, here described as 'distributed tense languages,' and suggests that speakers of these languages may expand upon and elaborate the multiple qualities of time in pragmatic and sophisticated ways. Drawing on Upper-Xinguan Wauja linguistic, ethnographic, and ethnoarchaeological data collected in local villages and during mapping expeditions, the authors argue that much like the archaeological landscape, the present is understood and represented by the Wauja people as a temporally dense intersection of multiple times and durations. Speech events of place-naming and discourses produced in interactions with ethnohistorical sites are analyzed as constituting Wauja modes of temporalization and orientations to time. The goal is to demonstrate how these people's interactional engagement with their landscapes continually reproduces a densely mediated temporal field of discursive 'chronotopes,' spatiotemporal envelopes that combine to make up dynamic and deep presents. From this viewpoint, language and materiality contribute to perceptions of change and continuity that together form a present that is densely multitemporal.

Keywords: Tense. Time indexicality. Chronotope. Multi-temporality.

Rodrigues-Niu, P. F., & Ball, C. (2023). Tempo distribuído e pragmática do presente entre os Wauja do Alto Xingu. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220092. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0092.

Autora para correspondência: Patrícia Rodrigues-Niu. University of Notre Dame. Anthropology 296 Corbett Family Hall Notre Dame IN 46556 USA, Notre Dame, Indiana, 46556, Estados Unidos (p.rodriguesniu@gmail.com).

Recebido em 08/01/2023

Aprovado em 20/09/2023

Responsabilidade editorial: Lúcia Hussak van Velthem



Multiplicidade é um tema recorrente na etnologia amazônica; multiplicidade de seres, de corpos, de egos e de perspectivas. Multiplicidade, como tal, está em todo o lado na Amazônia, e tem recebido a devida atenção. Tome-se como exemplo disso a ascendência do multinaturalismo de Viveiros de Castro (2004) e de Descola (2006). Igualmente recorrente é a noção de presente, em especial no contexto de discussões críticas sobre o chamado 'presentismo etnográfico' patente em abordagens clássicas da etnografia. Esse termo se refere à descrição sincrônica, como se fosse 'fora do tempo' (Thomas, 1996 [1989]; Fabian, 2014 [2002]; Birth, 2017), mas também a uma percepção equivocada de que as sociedades amazônicas habitam um tempo 'raso', como se fossem envoltas por uma temporalidade orientada para o presente (vejam-se discussões críticas de tal leitura em Hill, 1988; Fausto & Heckenberger, 2007b; entre outros). Para o leitor incauto de obras da etnologia clássica, a capacidade das sociedades amazônicas para a multiplicidade pode parecer não se aplicar à temporalidade, por exemplo, quando citadas como sociedades 'sem' história ou como falantes de línguas que 'carecem' de tempo gramatical (*tenseless languages*).

Em proposição neste artigo está a ideia de que a multiplicidade que caracteriza a existência (distribuída espacialmente no mundo fenomenal) é uma imagem útil para se entender a temporalidade, ou melhor, as temporalidades amazônicas. Não se quer aqui dizer que o 'tempo' e suas múltiplas facetas tenham sido ignorados ou tratados de forma monolítica pela Antropologia amazônica. Pelo contrário, o campo é marcado por questões fundacionais e debates voltados ao caráter peculiar da relação um tanto ambígua que os povos amazônicos estabelecem com a passagem do tempo. Remetendo aos estudos onde a pluralidade de tempos vem recebendo atenção, observa-se um idioma comum que distingue tempo 'mítico' e tempo 'histórico' (Lévi-Strauss, 1963, 1971; Turner, 1998; Fausto & Heckenberger, 2007a; Franchetto & Santos, 2009; Franchetto, 2011; entre outros). Neste artigo, mantém-se o foco nessa distinção como ponto de partida.

Argumenta-se que, independentemente de como vem sendo articulada por diferentes autores, a distinção entre 'mito' e 'história' reflete uma divisão nativa entre ontologias: realidades fundamentalmente distintas e com distintas condições de existência, que são ordenadas em um 'antes' e um 'depois'. O que importa aqui enfatizar é que, não obstante essa ordenação, 'mito' e 'história' se interpenetram, parecendo, com frequência, acontecer 'ao mesmo tempo'. Por exemplo, quando uma figura mítica, situação ou tema se faz presente no agora.

Se a ontologia histórica na Amazônia é caracterizada por multiplicidades – de línguas, de povos, de historicidades –, então, essas multiplicidades se encontram aninhadas dentro de seu próprio sistema (mínimo) de contraste com um tempo mítico relativamente 'não múltiplo' quando os seres eram indiferenciados (ou, ao menos, não diferenciados em seus corpos e afetos, como os conhecemos hoje; Viveiros de Castro, 1996). Assim, o tempo amazônico tem sua própria multiplicidade; uma multiplicidade no mínimo dual.

Busca-se colocar 'mito' e 'história' – aqui entendidos como conceitos da etnologia amazônica sobre multiplicidade temporal – em diálogo com perspectivas teóricas da antropologia linguística sobre referência temporal. Equacionam-se, em específico, os conceitos de cronotopo (*chronotope*) da semiótica (Bakhtin, 2010) e de 'espacialização do tempo' da relatividade linguística whorfiana, bem como a categoria dêitica linguística estrutural de tempo (*tense*) (Whorf, 1956 [1939]).

Sugere-se que a atenção dedicada à teorização do presente em estudos fundacionais da etnologia amazônica, como as "Mythologies" (1964 a 1971) e a "Antropologia estrutural", de Lévi-Strauss (1974), não é totalmente equivocada. No entanto, a razão pela qual o momento presente é tão significativo na Amazônia se deve à sua pluralidade, ou seja, à saliência de múltiplos planos temporais e durações que se intersectam constituindo o 'agora'. Procura-se, neste artigo,



demonstrar como essa saliência se manifesta no discurso e na prática etnográfica entre os Wauja do Alto Xingu, em especial no que diz respeito à sua relação com a paisagem histórica.

Para tanto, combinam-se dados e observações reunidas no âmbito dos projetos de pesquisa dos dois autores. Embora distintos, os projetos em curso se relacionam em pontos-chave, como a atenção ao uso da linguagem em contextos de interação em/com lugares etno-históricos e o registro de narrativas e discursos sobre o território tradicional Wauja. A pesquisa de Christopher Ball inclui um foco na prática linguística no contexto de rituais xamânicos e comunitários, bem como no contexto de projetos de desenvolvimento na região. Sua pesquisa atual analisa narrativas históricas associadas a lugares na paisagem fluvial. O autor explora eventos de nomeação e de contação de histórias como modos de estabelecer e expressar pertencimento, usualmente com referência ao passado e ao futuro do espaço territorializado. O projeto de Patrícia Rodrigues-Niu explora interações dos Wauja com a paisagem histórica e antropogênica, debruçando-se sobre práticas etnográficas, linguísticas, etnoarqueológicas e paisagísticas, com enfoque em relações e expressões de posse e cuidado entre humanos e entre humanos e não humanos que emanam dessas práticas. No âmbito dessa investigação, questiona-se como o uso atual de espaços e recursos é percebido e discursivamente representado pelos Wauja como estando em sintonia (ou dessintonia) com os múltiplos tempos de uma paisagem plenamente histórica e ontologicamente plural.

O presente artigo se divide em duas partes: a primeira trata das línguas de tempo distribuído e a segunda da pragmática do presente entre os Wauja do Alto Xingu. Na primeira parte, avançam-se dados e leituras predominantemente baseados na experiência linguística e etnográfica de Christopher Ball junto aos Wauja e discorre-se sobre os fundamentos teóricos da presente discussão. Na segunda, discutem-se excertos de entrevistas e eventos de narração e ensaiam-se propostas interpretativas predominantemente informadas pelas pesquisas recentes de Patrícia Rodrigues-Niu.

PARTE I: LÍNGUAS DE TEMPO DISTRIBUÍDO

REFERÊNCIA TEMPORAL EM WAUJA

Nesta seção, discutem-se modos de referência temporal na língua Wauja (Arawak Xinguno). Em destaque está a categoria linguística de 'aspecto', recorrente na língua Wauja, em contraposição com a categoria de tempo gramatical (*tense*), também presente nas línguas europeias. Chama-se a atenção para a forma como o aspecto, em combinação com outras categorias linguísticas (como modo, evidencialidade etc.), incentiva os falantes da língua Wauja a caracterizar o tempo em termos do desenrolar de eventos e sua relação interna, ao invés de depender da 'localização' de acontecimentos numa linha de tempo dividida entre 'passado', 'presente' e 'futuro'.

Como explicado por Comrie (1976, p. 6, tradução nossa), "aspecto tipicamente se refere à estrutura interna de uma situação", caracterizando situações como em curso, recorrentes, finalizadas etc. Na língua Wauja, os marcadores aspectuais mais frequentes são o perfectivo e o imperfectivo, seguidas do habitual e progressivo. Ressaltam-se, aqui, as formas perfectiva *-wiu* e imperfectiva *-pai*.

- (1) **Awojopai**
Awojo-pai
3.ser bom-IMPF
"É/estar bom"



(2) **Awojowiu**

Awojo-wiu

3.ser bom-PFTV

“Já ficou bom” [“era/estava bom”]

Os exemplos acima exemplificam o contraste entre evento/estado em curso, ou incompleto, indicado pelo imperfectivo **-pai**, *versus* o evento concluído, ou completo, indicado pelo perfectivo **-wiu**. Apesar dessas formas poderem ser traduzidas em português com morfologias de tempo verbal (que dependem da localização do evento em relação a um ponto de referência temporal externo à situação), na língua Wauja, o que é codificado é o decorrer do evento – no sentido de um ‘ser bom - em curso/incompleto’ *versus* um ‘ser bom – concluído/completo’. Em alguns casos, a diferença entre imperfectivo e perfectivo pode acarretar acentuadas diferenças semânticas. Por exemplo, o verbo Wauja **akama** diz respeito ao ato da morte. A adição do perfectivo **-wiu** – (‘completo/concluído’) – indica o fato da morte, enquanto a adição do imperfectivo **-pai** – (‘incompleto/em curso’) – indica um processo comumente entendido pelos Wauja como um estado de doença cujo possível resultado é a morte ou ‘morte em curso’ (veja-se exemplos 3 e 4).

(3) **akamawiu**

akama-wiu

3.morrer-PFTV

“Ele morreu”

(4) **akamapai**

akama-pai

3.morrer-IMPF

“Ele está morrendo” [“Ele está doente”]

Marcadores de modo (*mood*) são também utilizados na denotação temporal, como a forma modal **-we** (exemplo 5), frequentemente usada para indicar futuridade. No entanto, esta forma modal também não é rigorosamente um morfema de tempo futuro. O morfema **-we** indica irrealis e/ou intencionalidade, eventos que (ainda) não existem, mas que são esperados ou desejados, gerando leituras relacionadas a futuridade em muitos contextos de fala.

(5) **niyawwe**

n-ya-we

1-ir-IRR

“Eu irei”

Estes breves exemplos ilustram como, apesar de a língua Wauja não fazer uso de morfologias explicitamente identificáveis, como de tempo gramatical (*tense*), esta não carece de soluções linguísticas para expressar o decorrer do tempo e sua diacronia. Facundes (2015, p. 138) documenta uma situação similar na língua Apurinã, do sudeste amazônico. Note-se que as línguas Wauja e Apurinã são línguas Arawak do tronco Sudoeste.



There is no specialized morphological marker for present or past tense, and -ku can only be used with future events. Such facts make it tempting to think that the real opposition in the language is not one of future versus non-future tense, but one of *realis* versus *irrealis* (Facundes, 2015, p. 138).

Facundes (2015) explica que a língua Apurinã caracteriza a temporalidade de eventos através do uso de aspecto e modo, mas não de tempo gramatical (*tense*). Isto é, tal como na língua Wauja, não existe distinção gramatical de tempo (*tense*) passado e presente, diferença que é indicada pelo contraste aspectual. Sugere-se também não existir distinção gramatical de tempo (*tense*) presente e futuro, diferença que é indicada pelo contraste modal entre *realis* e *irrealis*: uma oposição entre o que é atual e o que é não atual.

DÊIXIS E INDEXICALIDADE TEMPORAL

A variedade de sistemas de referência temporal é uma realidade insuficientemente estudada. Um dos primeiros e mais impactantes estudos a respeito remonta a 1956, quando Benjamin L. Whorf publica “The relation of habitual thought and behavior to language”, que oferece uma descrição de referência temporal na língua Hopi (Uto-Azteca do sudoeste norte-americano). Chave na análise de Whorf (1956 [1939]) é, entre outras, a observação de que a língua Hopi não tem a categoria gramatical de tempo (*tense*). ‘*Tense*’, ou tempo gramatical, é uma categoria linguística formal que ‘localiza’ eventos no tempo em relação a um ponto de referência, por exemplo, o momento da fala, ao mesmo tempo que codifica a descrição narrativa de acontecimentos deslocados espaço-temporalmente em relação a esse momento (Comrie, 1985).

Comrie (1985, p. 14, tradução nossa) explica que:

Um sistema que relaciona entidades a um ponto de referência é denominado de dêítico e logo pode-se afirmar que o tempo gramatical é dêítico. Em contraste, aspecto é não dêítico, pois a discussão da constituição temporal interna de uma situação é independente da sua relação com qualquer outro marcador temporal.

O sentido de sinais dêíticos é dependente da ‘fonte’, ‘ponto de origem’ ou ‘*origo*’ dêítico (Jakobson, 1971). Por exemplo, no caso dos pronomes pessoais, isto significa que o sentido de ‘eu’ ou ‘você’ depende de quem está falando e a quem está sendo endereçado (Benveniste, 1971). No caso do tempo gramatical (*tense*), o sentido depende do tempo usado como ponto de referência, frequentemente o evento de fala – o ‘aqui e agora’ da fala como interação.

Assim, todo o dêítico é indexico, pois significa o que significa por virtude de uma conexão ao contexto de uso (quem disser ‘eu’ num evento de fala em português assume o papel de orador). A dêixis – como no caso dos pronomes pessoais e do tempo gramatical – constitui um exemplo claro de como aspectos pragmáticos da língua em contextos de uso são incorporados na própria codificação do sistema semântico de sentido. Porém, grande parte da indexicalidade linguística é não dêítica. Além disso, todas as línguas humanas fazem uso prolífico de sinalização indexical, entendida de forma mais ampla, inclusive para expressar temporalidade.

Línguas sem tempo dêítico/gramatical vêm sendo denominadas de ‘*tenseless*’ e, não raro, caracterizadas como ‘carecendo’ de meios de referência temporal. No entanto, como exemplificado pelas línguas arawak Wauja e Apurinã, indexicalidade temporal não depende de dêixis e pode manifestar-se, por exemplo, através do uso de marcadores aspectuais e modais em combinação com múltiplos outros sinais que remetem para sentidos contextuais e aspectos pragmáticos da língua.

Seguindo-se a sugestão de Franchetto (2021), ensaia-se a aplicação do conceito de ‘línguas de tempo distribuído’, ou ‘*distributed tense languages*’, como substituto à expressão negativa ‘*tenseless languages*’, ou ‘línguas sem tempo gramatical’. A partir da análise do caso Wauja, visa-se sublinhar que línguas usam o tempo gramatical (tempo dêítico ou ‘*tense*’),

não limitam a expressão temporal de seus falantes. Suporta-se o argumento teórico de que a indexicalidade temporal se encontra necessariamente manifesta no discurso – constituindo um aspecto universal da linguagem humana –, no entanto, se apresenta de diferentes formas em diferentes línguas. Por exemplo, em morfologias de tempo dêítico (*tense*) em algumas línguas, e mais pragmaticamente (ou contextualmente) em outras, por exemplo, através de combinações de categorias não dêíticas, como aspecto e modo, entre outras.

A noção de 'línguas de tempo distribuído' (*'distributed tense languages'*) se apoia, portanto, na ideia de que línguas que não codificam referência temporal através de dêixis (ou tempo dêítico/gramatical) proporcionam aos seus falantes outras formas de desenvolver padrões gramaticais e discursivos que conduzem a inferências temporais equivalentes, porém diferentes da marcação de *tense*.

ESPACIALIZAÇÃO DO TEMPO E OS TEMAS ESTATIVOS

Whorf (1956 [1939]) descreveu tal situação para a língua Hopi, em contraste com o que ele apelidou de "*Standard Average European languages*", doravante SAE (glosadas como línguas europeias de padrão mediano). Leituras redutoras de seu trabalho vêm, no entanto, gerando análises problemáticas que associam *'tenselessness'* a uma certa inaptidão temporal de certas línguas (e seus falantes). O trabalho de Daniel L. Everett é um exemplo notável disso. Everett (2005, 2009) interpreta a ausência de tempo gramatical na língua Pirahã, do nordeste amazônico, como indício de uma simplicidade cognitiva e cultural. O argumento se combina com proposições mais esotéricas sobre uma suposta falta de mecanismos formais de imbuir as narrativas de temporalidade para se alegar que falantes de Pirahã se encontram cognitiva e culturalmente restritos a uma temporalidade rasa e um presentismo simplista. Ou seja, a partir da ausência de tempo gramatical, Everett (2005, 2009) infere uma espécie de incapacidade dos falantes de Pirahã com respeito à percepção temporal diacrônica e com respeito a conceitos culturais de tempo 'mais complexos'.

Pese embora o teor, no mínimo bizarro, e, para todos os efeitos, primitivista, da tese de Everett (2005, 2009), ela não é de todo excepcional e nem mesmo incomum na história do discurso acadêmico sobre a Amazônia. Os argumentos de Everett se imbuem e reiteram velhos estereótipos sobre as sociedades amazônicas como marcadas por ausências e incompletudes (veja-se, a este respeito, a análise crítica avançada por Neves, 2022), notadamente de história, diacronia e temporalidade (veja-se Fausto & Heckenberger, 2007a). O que é relevante para a presente discussão é a lição que a obra proporciona. Apesar de pretender aplicar o 'princípio de relatividade linguística', de Whorf (1956 [1939]) (cf. Sapir & Swadesh, 1946), a abordagem cognitivista de Everett ignora, e inclusive reverte e contradiz, preceitos básicos da proposta analítica e da visão teórica de Whorf (1956 [1939]).

Como se discutirá neste artigo, Whorf (1956 [1939]) sugere que Hopi e outras línguas nativas norte-americanas, que não possuem tempo gramatical e estruturas mensurativas similares, simplesmente não exprimem noções temporais em termos de unidades de tempo, enquanto quantidades absolutas organizadas em sequência linear, como é habitual em línguas europeias SAE. O autor demonstra que um dos efeitos conceituais do tempo dêítico (*tense*), junto com outras características das línguas SAE, como frases mensurativas (exemplo: 'três copos de água'), é a 'especialização do tempo'. Tal termo refere-se a uma operação comparativa através da qual propriedades da esfera de experiência conceitual 'espaço' são metaforicamente projetadas sobre a esfera 'tempo' (veja-se, também, Shankar & Cavanaugh, 2012, p. 5). Isto significa que o tempo é intuitivamente lido por falantes de SAE como quantificável e mensurável: 'três dias [de tempo]'. Isto é, como substância sem forma em contentores organizados linearmente e em sequência entre passado-presente-futuro.



Na língua Hopi, ao invés, ênfase é dada à ordem de ocorrência, ou, mais precisamente, de presença, existência, manifestação ou transformação e na complexidade temporal interna dos eventos, conforme percebidos. Whorf (1956 [1939], p. 201) descreve tal ênfase como uma consciência: “[na] awareness of time” marcada pela sensação subjetiva “of ‘becoming later and later’”. Com efeito, padrões similares são observados em muitas línguas amazônicas. Considere-se, por exemplo, a análise comparativa entre Huni Kuĩ (Pano do nordeste amazônico) e as línguas Tupi alto-xinguanas Aweti e Kamaiurá, feita por Vera Sinha (2018, 2019). Em sua dissertação de doutorado, Sinha (2018) argumenta que, nas línguas Tupi e Pano, o que é gramaticalizado, através de combinações de aspecto, modo e evidencialidade, não é “tempo como tal”, mas “*state of being*” (estados de ser/estar). A noção de ‘estados de ser/estar’, ou ‘temas estativos’, foi primeiro introduzida no estudo da língua Aweti, por Monserrat (1976; veja-se, também, Drude, 2008), para designar a classe de palavras compostas por um nome ou um adjetivo combinado com o prefixo pessoal estativo e sufixo aspectual. Essa classe de palavras foi descrita como “indicating a situation or transitory state of the [subject] which is the focus of the utterance” (Monserrat, 1976, p. 23).

A análise de Sinha (2018, 2019) é, ao menos parcialmente, coerente com a proposta, aqui desenvolvida, de que a referência temporal em línguas de tempo distribuído se manifesta pragmaticamente (e contextualmente) na fala. Combinações entre aspecto, modo e evidencialidade, em específico, estão atreladas a percepções de conclusão, completude e/ou atualidade de eventos (acontecimentos ou manifestações), ao invés da posição destes ao longo de uma linha de tempo.

Sinha e colegas (2011, 2012) avançam a hipótese de um complexo cultural incluindo famílias linguísticas amazônicas e outras sul-americanas caracterizadas pela preponderância de temas estativos (*‘state of being’*) e ausência de tempo gramatical. Porém, os autores conectam a ‘falta’ de tempo gramatical a uma ausência ‘de conceptualizações culturais de tempo linear’. O conceito de tempo linear é aí entendido como correspondente a ‘tempo como tal’ (*‘time as such’*, na expressão dos autores). Se por um lado, a primeira parte da proposição é coerente com a tese original de Whorf (1956 [1939]) – de que as categorias dêiticas de tempo gramatical não são um universal linguístico. Por outro lado, a segunda parte da tese se apoia numa leitura cognitivista de Whorf, sustentando que o ‘conceito abstrato de tempo’ não é um universal cognitivo. Reproduz-se, neste contexto, a tese primitivista de Everett (2005, 2009) sobre uma suposta inaptidão temporal, neste caso cognitiva, para se conceber ‘tempo’ e diacronia.

HÁBITOS DE FALA E ENQUADRAMENTOS CRONOTÓPICOS

A dissertação de Sinha (2018) apresenta dados muito relevantes, porém que não sustentam as premissas cognitivistas nas quais a autora baseia a suas conclusões. Premissas essas que não se coadunam com, e inclusive contradizem, a proposta teórica de Whorf (1956 [1939]). A essência da abordagem de Whorf (1956 [1939]) era pragmática, como indicado pela ênfase em hábitos discursivos, denominados de *‘fashions of speaking’*, e nos efeitos cumulativos que tais padrões têm no contexto da representação linguística. Para Whorf (1956 [1939]), estes hábitos atravessam o sistema semântico-gramatical e adentram na esfera pragmática da fala em interação. Em sua ubiquidade, estas ‘maneiras de falar’ motivam hábitos de pensamento que, por sua vez, se relacionam dialeticamente com categorias culturais de tempo e espaço. Assim, o argumento de Whorf (1956 [1939]) é coerente com abordagens da semiótica pragmática de Charles S. Peirce (1983-2009 [1857-1892]), bem mais do que com as abordagens cognitivistas desde então adotadas por muitos pesquisadores na área da relatividade linguística (como apontado por Lucy, 1997; Enfield, 2015; Leavitt, 2015).



Peirce afirmou que sinais linguísticos facilitam a razão humana, servindo, simultaneamente, como instrumentos de comunicação e meio de cognição (Parmentier, 1985). De igual forma, Whorf (1956 [1939]) propôs que hábitos discursivos dispõem os falantes para certos hábitos de pensamento. Tais disposições ou ‘pensamentos habituais’, na expressão do autor, são mediados, por um lado, pelas possibilidades linguísticas proporcionadas pelas gramáticas de cada língua e, por outro, pelas possibilidades de sentido que emergem na prática (etnográfica e pragmática) da fala em interação. Chave, aqui, são as noções de mediação e disposição, pois conquanto seja razoável supor que línguas possam desafiar, facilitar ou requerer certas operações mentais, elas não impedem maneiras possíveis de se pensar ou mesmo de se expressar todo o tipo de ideias.

A partir de 1979, Michael Silverstein desenvolve essas ideias e as generaliza para o plano macrosocial da ideologia linguística. Sua reformulação, nomeada “*principle of linguistic uncertainty*” (Silverstein, 2003), parte da sugestão original de Whorf (1956 [1939]) de que categorias gramaticais pervasivas e especialmente obrigatórias – como ‘aspecto’, no caso da língua Wauja e de outras línguas amazônicas – orientem a atenção do falante para certos aspectos da experiência. Isto é o que Silverstein (2003) descreve como indexicalidade dentro da gramática, que são estruturas de referência e predicação, tais como léxico temporal baseado em eventos e o uso de marcadores de aspecto, modo e evidencialidade, que orientam falantes e ouvintes para a consciência de certos fenômenos e seu estado de completude.

Segundo Silverstein (1979), as próprias categorias de referência e predicação de um sistema linguístico são frequentemente indíceas, na medida em que grupos regimentam regularidades na comunicação de acordo com condições contextuais (sociais e materiais) recorrentes, respondendo a propósitos de efetividade da fala em contextos de uso. Assim, por exemplo, conquanto na língua portuguesa se usam expressões como ‘meio-dia’ e ‘meia-noite’ – como predicados do ‘dia’, como unidade básica de medição do tempo – em Wauja, diz-se *kamotejojokã* (‘a viragem do Sol’) e *mutogakiya* (‘escuro por toda a parte’) em referência a eventos celestes atuais. Efeitos performáticos contextuais – como a proeminência do uso de relógios ou de manifestações celestes como base para referência temporal – tendem a ser convencionalizados (ou estabilizados) em estruturas de ‘referência-e-predicação’, entendidas como denotativas de um mundo ‘lá fora’. Tal fenômeno é frequentemente apelidado de ‘naturalização’ ou, mais raramente, de ‘objetificação’ (Keane, 2009, 2018), ‘regimentação’ (Parmentier, 2016) ou ‘estabilização metapragmática’ (Silverstein, 1979, 2003).

As próprias teorias locais sobre a função da linguagem e suas possibilidades de significação (por exemplo, mensurativas, descritivas etc.) são ‘naturalizadas’ a serviço da racionalidade prática (e pragmática). No processo, agentes semióticos, dotados de disposições ideológicas, acessam o plano macrosocial de categorias e conceitos (através dos quais ideologias são veiculadas) e os indexam como valores no reino microcontextual da fala em interação (Silverstein, 2003). O que se oferece, portanto, é uma descrição de como a indexicalidade na linguagem ocorre em múltiplos níveis, ou ‘ordens’.

A forma como dada língua fomenta certos modos prevalentes de se analisar e reportar a experiência vivida depende, em parte, de tal racionalização/naturalização, ou seja, de conexões indexicais de várias ordens. Logo, o modo como falantes analisam e representam relações complexas entre diferentes eventos – por exemplo, eventos no tempo ‘mítico’ e no tempo cronológico –, seus estados de completude e nexos em relação a uma estrutura narrativa interna, a um tempo sequencial e a um tempo de fala depende, em parte, dessa dialética entre o uso, a estrutura da língua e ideias locais sobre as possibilidades de significação que eles trazem – ou seja, ideias sobre como e para o quê a língua serve, ou ‘ideologia linguística’ (Silverstein, 2003).

A reformulação de Silverstein (2003) alude não apenas ao papel da identidade e convivência social na construção do ‘mundo’, mas também à relevância de indexicalidade espaço-temporal, ou ‘cronotópica’. Cunhado por



Mikhail Bakhtin (2010), cronotopo (do grego 'chronos-tópos', ou 'tempo-espaço') refere-se à forma como configurações espaço-temporais são encapsuladas no discurso e aplicadas na criação de enredos narrativos, na literatura e para além desta. Cite-se, como exemplo, o termo 'paraíso' que remete para um tempo-espaço original – 'na terra'–, e destinado – 'no céu' –, no imaginário teleológico cristão. Cronotopos são, portanto, configurações espaço-temporais que enquadram conteúdos discursivos, contribuindo para o posicionamento do falante com respeito aos eventos descritos, bem como para o deslindar de relações entre o conteúdo representado e os contextos de narração.

De relevo para a presente discussão é a ideia de que o conteúdo mítico ou cosmológico, em qualquer língua ou contexto social, pode ser analisado em termos de seus enquadramentos cronotópicos dominantes como parte de processos de 'naturalização' (ou 'estabilização metapragmática') através do qual as pessoas vêm a entender a linguagem (e suas cronotopias) como um sistema de classificação de entidades 'reais' num universo 'lá fora' (Silverstein, 1979, p. 201). Para Enfield (2015), a categorização linguística jamais será capaz de reproduzir uma imagem total do objeto, limitando-se, ao invés, a destacar certos tipos de informação em detrimento (omissão) de outros, e, com isso, proporcionando diferentes facilidades e desafios ao um universo de descrições possíveis. Isto se aplica tanto ao plano da 'realidade' do presente decorrente, quanto a combinações de eventos e estados que caem dentro da rubrica de 'história', 'mito' e 'cosmologia'. Também a consolidação do 'passado', 'presente' e 'futuro' como objetos semióticos correlacionados é ideologicamente mediada. Assim, qualquer estudo que analise estes conceitos se beneficiará de um enfoque sobre o enquadramento cronotópico (ou 'espaço-temporal') de eventos, abrangendo desde o cotidiano à criação do próprio cosmos.

A excelente análise de Thiago Sá (2021) das narrativas de contato Kuikuro, língua Karib do Alto Xingu, é elucidativa. Sá (2021) mostra que, quando produzindo narrativas sobre o contato com os brancos *in loco* nos lugares onde tais contatos ocorreram, os narradores Kuikuro não localizam os lugares no 'tempo' – o que seria a função do tempo gramatical (*tense*) –, ao invés, eles localizam o tempo no lugar. Isto significa que os narradores exploram as potencialidades da gramática Kuikuro e do uso de marcadores não dêiticos de aspecto para representar não um 'lugar passado', mas um lugar caracterizado como temporalmente contínuo, ao invés de pontual. Como sugerido por Sá (2021, p. 77): "não são mais relatos de um passado e de um espaço distantes, mas sim reflexões atuais e relevantes para o espaço em que vive o próprio narrador".

O uso de perspectivas aspectuais sobre eventos facilita a continuidade entre o que seria marcado como passado 'distante' e transposto sob uma estrutura de tempo gramatical, ao se sublinhar continuidade entre temporalidades de acontecimentos transcorridos, atuais e expectáveis/desejáveis. Perspectivas aspectuais proporcionam uma ênfase na relação estrutural interna de eventos plurais ou mesmo o colapsar de eventos ocorridos em diferentes tempos numa estrutura acontecimental isomórfica, expressa como uma relação do passado com o presente.

Considere-se a descrição de Whorf (1956 [1939]) sobre como a língua Hopi conta fases de tempo (exemplo: o dia) ordinalmente (como expressão de uma ordem ou série na qual se encontra inserido), ao invés de cardinalmente (como expressão de uma quantidade absoluta). Isto é, como manifestações sucessivas da mesma unidade, não como unidades distintas de tempo em fila sequencial. Essa propensão explica a atenção dada à complexidade temporal interna de eventos, bem como à possibilidade de se atuar no momento presente para afetar a qualidade do amanhã. A conclusão de Whorf (1956 [1939]) não foi a de que a ausência de tempo gramatical em dada língua confina irremediavelmente os seus falantes a um presente achatado e unidimensional. Pelo contrário, o autor conclui que, nessas línguas, o presente tende a ser enfatizado porque é especialmente elaborado.



A próxima secção discute como a língua Wauja, com seu enfoque gramático e aspectual na estrutura temporal interna dos eventos, parece estimular, por entre seus falantes, uma atenção voltada para o desenrolar de acontecimentos no momento presente. As hipóteses aqui levantadas são de que: 1) a língua Wauja não faz uso de tempo gramatical; 2) o não uso de tempo gramatical proporciona aos seus falantes uma formidável amplitude de possibilidades para a elaboração do que se entende por 'presente'. Através da análise de excertos de entrevistas e eventos de narração em Wauja, exemplificam-se alguns dos modos nos quais esse presente se manifesta no discurso e nas práticas etnográficas como plenos de sentidos temporais: uma concomitância de diferentes planos, ritmos e escalas de duração, caracterizada pelos autores como uma 'densidade' que se faz particularmente proeminente em lugares imbuídos de antiguidade.

PARTE II: PRAGMÁTICA DO PRESENTE ENTRE OS WAUJA DO ALTO XINGU

Nesta secção, representações cognitivistas de línguas sem tempo gramatical são colocadas em contraste com uma abordagem pragmática à referência temporal na língua Wauja, aqui descrita como 'língua de tempo distribuído'. Exploram-se os argumentos de Sinha (2018, 2019) que inferem uma ausência cultural de abstração de tempo linear (ou de 'tempo como tal', na expressão da autora), a partir do não uso de tempo gramatical ('*tense*') nas línguas por si estudadas. Implícita em sua tese está a representação de '*tenselessness*' como indício de uma espécie de adiacronia conceitual, de natureza cognitiva, em falantes destas línguas.

As análises de Sinha (2018, 2019) e colegas (Sinha et al., 2011, 2012) proporcionam um exemplo claro de como abordagens cognitivistas (ou seja, individualisticamente subjetivistas e não contextuais sócio-historicamente) negligenciam a real significância dos dados sob análise, por não considerarem os processos dialéticos pelos quais ideologia e linguagem são coproduzidas na prática etnográfica. Demonstra-se, neste artigo, que as respostas dadas pelos interlocutores Huni Kuĩ, Aweti e Kamaiurá aos questionamentos de Sinha (2018, 2019) não indicam qualquer inépcia em se conceber linearidade ou 'tempo', abstratamente. Os dados apresentados pela autora apontam, pelo contrário, para temporalidades especialmente ricas e elaboradas, sugerindo que leituras simplistas e unidimensionais de tempo como linear e unidirecional não fazem sentido pragmático (e cosmológico) nos contextos em estudo.

TEMPO BASEADO EM EVENTOS

Sinha (2018, 2019) investiga as práticas Huni Kuĩ, Aweti e Kamaiurá de computação de tempo ('*time reckoning*') e argumenta que estas, por tradição, se baseiam em eventos ('*event-based time*'), isto é, em acontecimentos e não num sistema métrico/cronológico. A autora remete ao caráter 'não numérico' dos sistemas de números destas sociedades, onde 'um' pode significar 'sozinho', 'dois' pode significar 'par' ou 'parceiro' etc. Porém, ao invés de esclarecer sobre a presença de um foco cultural voltado a manifestações atuais, Sinha, se inspirando em Everett (2005, citado em Sinha, 2018), percebe e sublinha uma série de 'ausências'.

O foco de Sinha (2018) numa suposta 'atemporalidade' gramatical ('*tenselessness*'), mas também cognitiva, conduz a um de seus mais interessantes exercícios, cujo objetivo é avaliar a congruência linguístico-cultural de construções metafóricas de uma linha temporal abstrata. Para tanto, Sinha (2018) pediu a falantes de Huni Kuĩ, Aweti e Kamaiurá para considerar a relação entre si mesmos e eventos no passado e no futuro. Questionados sobre 'a localização' de eventos passados, interlocutores Aweti e Kamaiurá situaram, de forma unânime, 'o passado' em seus olhos. "A explicação dada era a de que o passado consiste em memórias, e memórias podem ser 'vistas' no 'olho da mente'". Já o futuro se localiza "na frente dos olhos, mas não muito longe" (Sinha, 2018, p. 167, tradução nossa).



Sinha (2018) também investiga construções metafóricas do tipo 'ego em movimento' (*'moving ego'*), o movimento do ponto de vista subjetivo (por exemplo: 'ele está chegando na adolescência') e 'tempo em movimento' (*'moving time'*), o movimento de um evento (por exemplo: 'o verão passou muito rápido') ao longo de uma linha de tempo abstrata. Falantes Huni Kuĩ entenderam as atividades propostas como 'sem sentido'. Falantes Aweti e Kamaiurá descreveram as metáforas do tipo 'ego em movimento' como 'sem sentido' ou 'impossíveis de expressar linguisticamente'. Já as construções metafóricas do tipo 'tempo em movimento' foram descritas pelos alto-xinguanos como comuns, porém "possíveis como expressões de um movimento espacial real de uma entidade" (Sinha, 2018, p. 130, tradução nossa), por exemplo: 'as chuvas chegaram muito rápido'.

A avaliação da agramaticalidade de esquemas metafóricos para descrever a relação linear entre passado, presente e futuro leva a pesquisadora a concluir que esta é conceitualizada em termos não de orientação espacial (em frente/atrás, esquerda/direita, em cima/em baixo), mas dos sentidos e da incorporação de capacidades mentais representacionais, como memória, antecipação, intenção e imaginação (Sinha, 2018, p. 181). Ela interpreta esses resultados como evidência de que os povos Huni Kuĩ, Aweti e Kamaiurá não compartilham de um conceito abstrato de linha de tempo.

De alta relevância para a presente análise é a descrição oferecida pelos interlocutores Aweti e Kamaiurá para 'tempo em movimento' como 'possível', enquanto 'expressões de um movimento espacial real de uma entidade'. Outros exemplos incluem as fases da lua, o movimento das estrelas, o nível dos rios etc. Tal descrição leva Sinha (2018) a concluir que o espaço desempenha um papel crucial em práticas de temporalização nas línguas por si analisadas, porém o faz como base para indexação metonímica de intervalos de tempo e não para a 'especialização do tempo', via projeção metafórica, como é o caso em línguas SAE. Fenômenos espaciais são usados para representar fenômenos temporais, via substituição/transnomação metonímica, pois são entendidos como realidades associadas ou 'adjacentes'.

Os dados apresentados por Sinha (2018) são coerentes com as observações dos autores entre os Wauja, em que intervalos de tempo são frequentemente indexados pelos movimentos, posições ou configurações espaciais de ocorrências celestiais e ambientais.

(6) **Kamotejojokã**

Kamo-tejojo-kã

Sol-virar-NOM

"O sol vira / a viragem do Sol" [meio-dia]

(7) **Kisuwawakiya**

Kisuw-waka-ya

Branco-DSTR-ENF

"Branco por toda parte" [amanhecer]

A autora denomina tais expressões de "conceptualizações indéxico-metonímicas" (Sinha, 2018, p. 161 e ss., tradução nossa). No entanto, defende-se, aqui, ser mais correto caracterizar essa relação de significação/conceptualização como sinedóquica, ao invés de meramente metonímica. Isto porque o sentido de tais expressões se apoia na inextricabilidade entre esferas de experiência, e não na mera adjacência conceptual entre 'espaço' e 'tempo'.



Essa inextricabilidade encontra-se implícita, por exemplo, nas palavras Wauja *kisuwa-wakiya* e *mutu-gakiya* (na glosa, 'branco por toda a parte' ou 'manhã', e 'escuro por toda a parte' ou 'noite'; excerto 7). O sufixo *waka*, um distributivo, acarreta o significado semântico de ser/estar disseminado tanto no espaço quanto no tempo, podendo ser usado para expressar tanto dispersão espacial quanto repetitividade temporal. Acresce-lhe a partícula *-ya*, que parece funcionar como um enfático, denotando intensidade e, neste caso, convicção experiencial sobre a ocorrência iterativa do evento: pois esse é o movimento do cosmos.

Conforme se argumentará a seguir, os dados apontam para uma relação de conceptualização/significação baseada na inextricabilidade entre a parte e o todo ou, nos termos da semiótica de Peirce (1983-2009 [1857-1892]), e de acordo com concepções da lógica moderna (Agha, 2007), entre manifestação singular (ou 'token') e padrão/regra (ou 'tipo').

A sinédoque consiste no uso da parte para significar o todo ('teto' significando 'casa'), ou, vice-versa, do todo significando a parte ('corpo' significando 'carne'). Enquanto figura da linguagem, a sinédoque caracteriza a transferência do valor semântico de um termo para outro, implicando uma redução ou ampliação do sentido do termo original. Outros exemplos incluem o uso do indivíduo como intercambiável com a classe ('homem' como 'ser humano'), da espécie para significar a ordem ('macacos' ao invés de 'primatas'), do singular para significar o plural ('aluno' para significar 'alunos'), e vice-versa.

Práticas de conceptualização/significação (ou 'semiotização') temporal indéxico-sinedóquicas direcionam a atenção para fenômenos (eventos ou acontecimentos) como partes integrantes de um todo espaço-temporal ('o cosmos') ou, vice-versa, para o todo espaço-temporal como aspecto indissociável de ocorrências singulares. Por outras palavras, a noção de contiguidade indéxico-sinedóquica convida à consideração de relações entre todo e parte como consubstanciando manifestações atuais (*tokens*) de padrões virtuais (tipos) que estruturam a experiência – 'história' e 'cosmologia'.

MOVIMENTO COMO *LOCUS* DE INDEXAÇÃO TEMPORAL

Estruturas de referência e predicação da língua Wauja evidenciam a inextricabilidade conceitual entre 'espaço' e 'tempo', ou melhor, entre movimento e temporalidade. Por exemplo, a palavra Wauja *o-na-tsa* codifica sentidos genericamente traduzíveis como 'quando' e 'aonde', simultânea ou alternativamente, dependendo do contexto. A raiz composta *na-tsa* (ou *naitsa*) combina o locativo *na* (e variante inpossuída *nai*) e um morfema ablativo *-tsa*. Atente-se aos sentidos possíveis deste último, o morfema ablativo *-tsa*, usado para expressar movimento ou extensão a partir de, ou para fora de, algo ou de algum lugar: uma emanção ou irradiação.

No caso de uma localização absoluta, a raiz composta *na-tsa* é prefixada ou precedida pelo nome de um local ou marcador espacial, gerando sentidos como 'deste [ou neste] local'.

(8) Kupatotaku **onaitsa**

Kupato-taku o-nai-tsa

Peixe-CL.superfície.plana/lugar 3-LOC-ABL

"Saíram do lugar de pescaria"

(9) Tulupixumã oponá **onatsa** tuwawiu

Tulupi-xumã o-poná o-na-tsa tuwa-wiu

Pintado-CL.hiper 3-casa 3-LOC-ABL vir-PFTV

"Ele veio lá da casa do pintado-grande"



Posições relativas são marcadas por partículas indicando direcionalidade ou relação a um ponto de referência, gerando sentidos como 'daqui/dali', 'aqui/ali'.

- (10) **Halapa ojonatsahã, ojonatsaha**
Halapa ojo-na-tsa-hã, ojo-na-tsa-há
3.espremer DEM.PROX-LOC-ABL-ENF, DEM.PROX-LOC-ABL-ENF
"Bem aqui apertaram, bem aqui"
- (11) **Onumanaitsa tuwakonenemiu**
O-numa-nai-tsa tuwa-kone-ne-m-iu
3-direção-LOC-ABL vir-PASS-RSLT-também-PFTV
"Dessa direção todos vieram"

Na ausência de um marcador espacial ou direção, a mesma raiz composta *na-tsa* na forma possessiva da 3ª pessoa do singular – *o-na-tsa* – expressa simultânea ou alternadamente ideias genéricas de 'onde' e 'quando'. Esta forma poderia ser glosada como '[para fora/a partir] de seu [próprio] local'.

- (12) **Onatsa ponapukupamai ja uno**
O-na-tsa pona-puku-pa-mai ja uno
3-LOC-ABL casa-lugar/habitat-IMPF-também DEM água
"Lá tem um local onde também existe água funda"
- (13) **Onatsa ja kalihi Yakuwixeku tuwa**
O-na-tsa ja kali-hi Yakuwixeku tuwa
3-LOC-ABL DEM DEM.DIST-ENF Yakuwixeku vir
"Em certo momento aquele Yakuwixekú veio"
- (14) **Onatsa akamawiu apotawogou**
O-na-tsa akama-wiu apota-wo-gou
3-LOC-ABL 3-morrer-PFTV enterrar-OBJ-PFTV
"Daí ele morreu e foi enterrado."

Em suma, se um evento acontece 'a partir de' ('out of') uma localização especificada, a raiz composta *na-tsa* tem conotações mais explicitamente espaciais ('aonde'). Se, pelo contrário, um evento 'emana' ou 'irradia' de uma localização não especificada, a mesma raiz *na-tsa* pode adquirir conotações temporais evidentes ('quando'). Assim, enquanto *na-tsa*- 'aonde' expressa relações de posição, *na-tsa*- 'quando' parece ser linguisticamente entendido como emergindo do próprio todo espaço-temporal.

Atente-se, ainda, ao papel central que movimentos de corpos e substâncias desempenham na forma como o discurso Wauja é imbuído de temporalidade.



- (15) **Iyeneje yitapuwiu, ahalapa Awajahu oponiu, pixapa palalasukutojojokiu, onai onupapa tulupiyiu.**
Iye-neje yitapu-wiu, ahala-pa Awajahu o-pon-iu, pixa-pa palalasuku-tojojok-iu, o-nai o-nupa-pa tulupi-yiu.
3.ir-DEM noite-PFTV, 3.raspar/passar-COL *Awajahu* 3-casa-PFTV, 3.chegar-COL *palalasuku*-reta-PFTV, 3-LOC 3-ver-COL peixe.pintado-PFTV.
“Eles foram na noite, passaram na casa do *Awajahu* (o dono da baía), chegaram na reta do *palalasuku*, lá viram o peixe pintado.”

[Garcia, Ramos e Rodrigues-Niu, 2015: DR-100_0041 - Arquivo do Livro de Kamukuwaká e Yakuwixeku, 20/09/2015, Piyulewene; narrado por Awapataku Waurá, anotação de Rodrigues-Niu e Ball, interpretação para português de Ukupiu Waurá]

A ênfase dada a movimentos, em especial em contextos narrativos, onde movimentos marcam o próprio ritmo de narração, é uma característica marcante das maneiras de falar Wauja. Um encadeamento de eventos, descritos como movimentos finalizados (perfectivos), proporciona o compasso e o nexos espaço-temporal da narrativa, sem uso de tempo dêitico/gramatical.

PERSISTÊNCIA REPETITIVA E A PLURALIDADE INTERNA DE EVENTOS

Segundo a cosmologia alto-xinguana, foi o movimento ascendente de *Kamo* (o Sol) e de *Kejo* (a Lua), os gêmeos fundadores, que dividiu o tempo corrente (dito ‘diacrônico’ e, de forma redutora, ‘histórico’) do tempo outro (dito ‘original’, ‘primordial’, ‘mitológico’ e, de forma quiçá equivocada, ‘atemporal’). Poder-se-ia dizer que o amanhecer do próprio ‘tempo’ emerge desse movimento singular e divisor e, não obstante, iterativo e contínuo. Sinha (2018) afirma que as línguas amazônicas carecem de um conceito de ‘tempo como tal’. No entanto, a autora reconhece que “cada acontecimento é pensado como uma instância única de um intervalo de tempo cíclico baseado em eventos” (Sinha, 2018, p. 136, tradução nossa). Eventos são *tokens* transitórios e momentâneos de um tipo atemporal (Agha, 2007). Neste sentido, acontecimentos podem ser descritos como emanções, extensões existenciais de um evento-tipo, e entendidos não apenas como cíclicos e diacrônicos, mas como iterativos.

Esta noção de pluralidade interna de eventos, ou ‘mesmice’ iterativa, explicita uma terceira faceta do ‘tempo’ xinguano relevante à presente análise: o seu aspecto cumulativo. Ellen Basso (1981, p. 277) explica a qualidade cumulativa do tempo entre os Kalapalo, povo de língua Karib alto-xinguano, como estando enraizada na noção de persistência repetitiva: “an occurrence in ‘the Beginning’ is necessarily followed by persistent repetition and uninterrupted flow of action, an enduring unbrokenness of recurrence that is ‘endless’, ‘everywhere,’ and ‘forever,’ perhaps even ‘eternal’”.

O tempo como recorrente e seus efeitos cumulativos estão na base de uma proposição explicativa paradigmática: “that an event [usually at the beginning Time] can serve as causal precedent for similar events [in the historical time]” (Basso, 1981, p. 277). Na esteira de Whorf (1956 [1939]), argumenta-se, aqui, que um evento repetitivo, entendido por falantes de línguas de tempo distribuído como um acontecimento plural com efeitos cumulativos, possui força multiplicativa, ou melhor, ‘acretiva’ (na expressão de Basso, 1981), em especial se vinculado a esse tempo outro, ‘original’.

A descrição de Basso (1981) do tempo Kalapalo como ‘acretivo’ é curiosamente coerente com uma visão arqueológica de todo espaço-temporal como um processo antropogênico de crescimento (entrópico) pela acumulação gradual de camadas adicionais de matéria. Coincidentemente, sítios arqueológicos marcados pela abundância de recursos ecológicos vitais, especialmente Terra Preta Arqueológica, são descritos pelos Wauja como *putakepe*, antigas aldeias dos seres originais. Os *Yerupoho*, em sua forma humana original (os *lyāukumā*, na glosa: ‘hiper-gente’), cuidam da terra, atraindo toda a espécie de donos e *apapaatai* (‘animais’). Estes locais, assim vinculados aos tempos do Começo, são entendidos como cumulativa e iterativamente investidos de fertilidade por virtude de sua ocupação mais-do-que-humana.



- (16) 1. Aitsa apanapawo, mixanaponekeyiu, aitsa kapanãto yerupoho. Aitsa kapanãtoha, sekunya aitsa muinyakawakapai.
2. Irixulakumãnejunãu akakawakatajano. Yerupoho aitsa kapanatopai. Opanatotsa kata atiuahã.
- Pa awinxinxata ipitsimiun, pa taka onaiyiun anta onai atiu pakahogawiu.
3. Itsatai awintsixan ipitsi, kata kehotogou katanaiyiuno. Paa antawe pawawa katiuhã kapatá, kalahã ojohã epejo. Anta apawawa kalahã en epeyein, oukaka punapapai epeyeinyiun?
4. Putakepe onakajiuahã, kiyãkãpai onai yakawakitsixe-eu. Onatsa putukawe onatsiu, putuka onatsa atiu, awojokeniu pa yakawakitsixe, kamano awintsinxapai ipitsi kehotogou.
5. Atuwatawe kalãhã sula kalahã inein. Punupapai kaliuhã? Yuta isixa amapai ipitsi janaihã. Atakata taka onaiyiun awintsinxapai ipitsiyiu.
6. Awojogakeniu, ããtawe yakawakitsixe-eu. Apohowiu, okahitsa ayapai aupahakatuwo, punupapata apukapai onai yakawakatope, kamano awintsinxapai ipitsi kefoto.

Putakepe onakahã

1. "Não plantou, era tudo escuro, os yerupoho não tinham plantas. Antes não tinha plantas, antigamente não existia luz.
2. *Irixulakumãnejunãu* que criou. O yerupoho não tem plantas. As plantas deles são essas matas [nativas]. Matagal gostou, aí trouxe junto outras plantas.
3. É assim, porque gostou desta terra aqui. Aí vai trazer com ele essa *kapata*, esse aqui *epejo*. Trouxe *epeyein*, você está vendo *epeyein*?
4. Esse é jeito de *putakepe*, tem muitas coisas. Quando você faz roça lá, derrubou a mata, quando está tudo limpo aí as plantinhas vão crescendo lá, porque gostaram muito da terra.
5. Aí trouxe *sula inein*. Você está vendo? *Yuta isixa* que chamamos. Ele trouxe porque gostou daqui [dessa terra].
6. Quando está limpo, vai trazer qualquer coisa. Vai fechar, aí a gente vai limpar, e veja mesmo assim cresce as coisas, porque gostam muito da terra.
- É o jeito [/cultura] do *putakepe*."

[Rodrigues-Niu, 2019: rec. ZOOM0135 - Expedição de reconhecimento, entorno Ulupuwene, 23/07/2019, entrevista aberta a Elewoka Waurá, interpretação para português de Arikutua Waurá]

A fala do cacique Elewoka exemplifica como *putakepe*, enquanto enquadramento cronotópico e lugar na paisagem, configura a interação espaço-temporal de múltiplas agências e tempos; escalas de duração e ritmos de crescimento, decadência e regeneração de uma paisagem plenamente histórica e ontologicamente plural. Não surpreende, por isso, que, além de lugar, *putakepe* seja um cronotopo particularmente preeminente nos discursos Wauja sobre posse e cuidado da terra.

'LUGARES-EVENTO'

Tal como eventos celestiais e ambientais coalescem manifestações atuais (*tokens*) e padrões virtuais (tipos), sítios históricos embasam o momento presente na prática e no mito. Basso (1981) já havia aludido às "aldeias de seres poderosos e perigosos" e à importância de movimentos no espaço para a referência temporal. A autora discute a viagem como dispositivo narrativo omnipresente nos mitos Kalapalo, usado na construção da distinção entre diferentes tipos de lugares: o espaço estruturado da aldeia (como 'social, previsível, ordinário') e o espaço não estruturado da floresta (como 'antissocial, mágico, ambíguo e liminar') (Basso, 1981, p. 278, tradução nossa; veja-se, também, Tambiah, 1969). A autora explica que essa distinção emerge do uso de 'imagens' de tempo e de espaço – ou seja, de cronotopos – para



transmitir, por um lado, sentidos de tempo (“[the] times within Time, and of the timelessness or flow of time”, Basso, 1981, p. 278) e, por outro, sentidos paisagísticos, tanto dos sítios como pontos discretos no espaço e da possibilidade do espaço em si como eixo de liminaridade.

Por entre os Wauja, duas importantes sagas detalham as viagens épicas dos heróis culturais Kamukuwaká e Yakuwixeku rumo a estes espaços liminares (Rodrigues-Niu & Ramos, 2023). Considere-se os excertos 15, 17 e 18, trechos da história de Yakuwixeku, conforme narrada pelo ancião Awapataku Waurá, em 2015.

- (17) 1. – **Ehe, gakuwayiu toya, pogakuwata aitsu.**
 – **Ehe, gakuwa-yiu toya, po-gakuwa-ta aitsu.**
 – Certo, voltar-PFTV sócio, 2-voltar-VBLZ 1P.
 “– Ehe! [O pintado] voltou, meu irmão, voltemos nós [também]”
2. **Iyawiu, iyeniu...**
Iya-wiu, iy-e-n-iu...
 Ir-PFTV, ir-IRR-RSLT-PFTV
 “Foram, vão embora...”
3. – **Ojonaihataiyuhã. Hojojokata onayiu. Aitsepei awiu enupaiyu**
 – **Ojo-nai-hatai-yiu-hã. Hojojo-kata o-na-yiu. Aits-e-pei a-wi-u enu-pai-yiu**
 – DEM.PROX-LOC- apenas-PFTV-ENF. Parado-DEM.PROX 3-LOC-PFTV. 1P-IRR-IMPF 1P-ir-PFTV cima/céu -IMPF-PFTV.
 “– Está por aqui mesmo. Estamos parados no [mesmo] lugar. Porém nós subimos para o céu”

Na linha 3, excerto 17, o ‘céu’ se configura como enquadramento cronotópico, indicando a posição de Yakuwixeku e seus irmãos fora do tempo terreno, após movimento de ascensão ao rio Irapuwene (Via Láctea) nas costas do Tulupikumã (‘peixe pintado-hiper’) tornado canoa. Essa subida aos céus é precedida pela viagem dos irmãos rumo a espaços liminares, habitat de seres perigosos como Awajahu (o dono da baía) (excerto 15). A construção frásica *iyeneje yitapuwiu*, ‘[eles] vão na noite’ (excerto 15), contribui para esse sentido de ‘distância’, marcando a passagem do dia para o espaço liminar da noite.

- (18) 1. – **Ayiu, toya! akalawe-eu, akalawe-eu, akalawe-eu**
A-y-iu, toya! a-kala-we-eu, a-kala-we-eu, a-kala-we-eu
 1P-ir-PFTV, sócio! VBLZ-DEM.DIST-IRR-PFTV, VBLZ-DEM.DIST-IRR-PFTV, VBLZ-DEM.DIST-IRR-PFTV,
 “– Vamos, meu irmão, [está indo] para lá, [está indo] para lá, [está indo] para lá”
2. **Umalayãitsapawe-eu, ahumaitapawe-eu umalayãitsiu, umalayãitsa, umalayãitsa, umalayãitsa**
Umalayãitsa-pa-we-eu, ahumaita-pa-we-eu umalayãits-iu, umalayãitsa, umalayãitsa, umalayãitsa
 A seguir/depois/atrás de-3P-IRR-PFTV, 3P-correr-IRR-PFTV, a seguir, a seguir, a seguir
 “Atrás [dele], correram atrás [dele], atrás [dele], atrás [dele], atrás [dele].”

[Garcia, Ramos e Rodrigues-Niu, 2015: DR-100_0041 - Arquivo do Livro de Kamukuwaká e Yakuwixeku, 20/09/2015, Piyulewene, narrado por Awapataku Waurá, anotação de Rodrigues-Niu e Ball, interpretação para português de Ukupiu Waurá]



O uso repetitivo de verbos relacionados à experiência de movimento (veja-se excertos 15, 17 e 18) e um sentido de sucessividade cíclica proporciona o que Basso (1981, p. 286) denomina de “intensificação do sentimento”. Basso (1981) acredita que a performance narrativa, à semelhança da música e do ato ritual, suscita “uma consciência acentuada” e “uma relação privilegiada com o contexto espaço-temporal do mito, ‘o Começo’” (Basso, 1981, p. 288, tradução nossa).

Basso (1981) está interessada na análise do mito como performance narrativa e no papel da ‘viagem’ nas artes de contação de histórias Kalapalo, enquanto tecnologia de “intensificação e compressão do tempo e espaço ritual e da unidade da comunidade” (Basso, 1981, p. 286, tradução nossa). O seu argumento, no entanto, levanta questões mais amplas, que a autora não articulou, sobre a fenomenologia do movimento real de pessoas pela paisagem histórica.

Dados coletados durante as expedições de mapeamento junto aos Wauja indicam que tais padrões comunicativos e ‘de sentimento’ extrapolam a esfera da narrativa mítica. Tome-se como exemplo este excerto do testemunho do cacique Atakaho Waurá sobre viagens rio acima em direção ao sítio sagrado Kamukuwaká.

(19) 1. **Tomoyo okahoga tuwakonapai sekunyuha, weku.**

Tomoyo o-kaho-ga tuwa-kona-pai sekuny-iu-ha weku.

Vara 3-sobre-POSS 3.vir-PASS-IMPF no passado-PFTV-ENF neto.

“Há muito tempo usavam uma vara para remar e vir aqui [visitar esses lugares], neto”

2. **Aitsa kawaka auwiu,**

Aitsa ka-waka au-wiu,

NEG ATR-DIST 1P-PFTV,

“Não era longe para nós”

3. **Aitsuwamiyiu, auhumaka jaanai, auhumaka jaanai, auhumaka jaanai.**

Ai-tsuwa-miy-iu au-humaka jaa-nai, au.humaka jaa-nai, au.humaka jaa-nai.

1P-vir-COND-PFTV, 1P-dormir DIST-LOC, 1P-dormir DIST-LOC, 1P-dormir DIST-LOC

“Se nós viéssemos, dormiríamos lá, dormiríamos lá, dormiríamos lá...”

4. **Aipixa katanaiyiuno, aipixa katanumaniu.**

Ai-pixa kata-nai-yiu-no, ai-pixa kata-numan-iu.

1P-chegar PROX-LOC-PFTV-OBJ, 1P-chegar PROX-ABL-PFTV

“Chegávamos aqui [lá], chegávamos aqui [lá]...”

5. **Kamano kawakapai katiuno, petemepei?**

Kamano ka-waka-pai kat-iu-no, p-eteme-pei?

CAUS ATR-DSTR-IMPF PROX-PFTV-OBJ 2-entender-IMPF?

“Porque era longe aqui, entendeu?”

[Ball, 2016: rec. 00048 - Expedição de mapeamento, trecho Piyulaga-Ulupuwene, 22/11/2016, narrado por Atakaho Waurá, anotação de Rodrigues-Niu e Ball, interpretação para português de Arikutua Waurá]

O orador não se encontra, neste caso (excerto 19), nomeando lugares na paisagem histórica e, no entanto, a sua lógica expositiva pressupõe conhecimento dos locais de acampamento Wauja ao longo do rio Kamukuwakewene (Tamitatala/Batovi). A sua fala sugere compreensão não apenas da posição relativa desses marcadores espaço-temporais, mas também de sua sucessividade como medida de duração (a qual, aliás, se vê fenomenologicamente comprimida pela substituição de canoas e remos por barcos a motor). Não obstante, e em apenas algumas palavras, o orador considera, ao mesmo tempo,



as partes constitutivas da viagem como um evento espaço-temporal singular e a viagem como existindo num *continuum* com as incontáveis viagens que a precederam. Faz-se evidente, neste relato, a (multi)pluralidade interna de um evento iterativo.

Que a duração de qualquer viagem possa ser descrita com precisão em termos indéxico-sinedóquicos (ou seja, em termos de espaço-tempo) é evidente e, porém, elusivo, pois afirmações como as oferecidas por Sinha (2018, p. 175; nossa ênfase), de que “event-based time cannot be measured, cannot be punctual, cannot be precisely pointed to”, parecem precisas para falantes de línguas europeias SAE. Em sistemas de referência temporal baseados em eventos, marcadores espaciais funcionam, em certa medida, como “âncoras-materiais” (na expressão de Sinha, 2018), muito à semelhança do uso de dedos para contar, também cumulativamente, em Wauja).

Porém, lugares na paisagem etno-histórica não apenas assistem na percepção espaço-temporal (no sentido de *'reckoning'*), eles também operam como eventos temporais em si mesmos, pois indicam (indexam) intervalos nos quais é expectável a ocorrência de certas atividades. Assim, a ‘materialidade’ (ou ‘imaterialidade’) de um lugar etno-histórico, entendido como intervalo de tempo ou ‘lugar-evento’, é secundária à sua realidade enquanto contexto. Este raciocínio coloca em relevo o papel de sítios históricos como âncoras indéxicas (isto é, contextuais e pragmáticas) para práticas sociais e político-ecológicas.

Com efeito, uma das performances discursivas mais frequentes, entre os Wauja, corresponde a relatos sobre como eles são os últimos de uma longa linha de familiares visitando tais lugares, em viagens deste mesmo tipo (e que, cumulativamente, constituem a base da viagem atual, como manifestação atual, ‘a ponta’, da totalidade que representa: uma figuração poética de cadeias icônico-indexicais que incluem performances narrativas anteriores e do mesmo tipo, como atos iterativos de reterritorialização).

ESTADOS DE SER/ESTAR EM CONTEXTO

Um aspecto central de sistemas de referência temporal baseados em eventos, onde predominam os temas aspectuais e estativos (*'state of being'*), é “a necessidade subjetiva das pessoas de experienciar e fazerem coisas no momento ou em torno da ocorrência de eventos que irão desencadear certas atividades” (Sinha, 2018, p. 175, tradução nossa). No âmbito do presente argumento, por ‘eventos’ entenda-se também lugares (ou ‘lugares-evento’) que desencadeiam certas atividades.

As noções de precedência e de repetição persistente avançadas por Basso (1981) ajudam a explicar por que os Wauja entendem como imperativo (re)contar as histórias ‘sagradas’ no local de sua ocorrência original. Note-se que a função da performance narrativa por entre os Wauja não é a de ‘transportar o ouvinte’ – usando uma metáfora comum das línguas europeias SAE –, ao invés, um contador de histórias virtuoso (ou *felicitous*) consegue tornar os eventos narrados ‘visíveis’ à sua audiência. Imperativamente, o que se faz visível é a paisagem e os elementos que a perfazem.

Os projetos de mapeamento de ambos os autores vêm documentando como, muito mais do que cenário, a paisagem xinguna funciona como contexto indéxico e cronotópico. Como detalhado em Rodrigues-Niu & Ramos (2023), viagens rio acima são reiterações experienciais de sagas fundacionais da cultura Wauja, constituindo o que aqui se apelida de tecnologias de atualização, facilitando a incorporação, por parte de jovens líderes em potencial, dos tipos de conhecimento e disposições prototípicas dos heróis culturais.

A contiguidade indéxico-sinedóquica entre tempo e espaço pressupõe, portanto, uma outra contiguidade: entre ‘tipos’ de tempo. O precedente pressupõe certos itinerários, a repetição persistente dos quais se vê imbuída de pluralidade interna. Como um evento plural, iterativo, as viagens rio acima ao mesmo tempo comprimem o tempo como experienciado e o estendem para além do momento presente e em direção ao passado profundo, o ‘atualizando’. Argumenta-se que tal dialética contribui, por sua vez, para a forma como sistemas de referência temporal baseados em eventos e tempo distribuído se encontram fenomenalmente ancorados no ‘agora’.

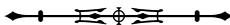


A viagem rio acima em direção à gruta do Kamukuwaká é o exemplo mais notável da força acretiva de um movimento pangeracional iterativo que atravessa o território histórico Wauja. A reterritorialização persistente do percurso e dos lugares que o pontuam é pautada por eventos de narração das histórias e uma pluralidade de outras práticas socioculturais e linguísticas. De entre estas, refira-se a prática aparentemente singela de nomeação. Veja-se o seguinte exemplo:

- (20) 1. **Itsenu-ta aukapaiyu katiuno yunupogouha**
Itsenu-ta a-uka-pai-yiu kat-iu-no y-unupo-gou-há
INST/COM-TR 1P-chamar- IMPF-PFTV DEM.PROX-PFTV-OBJ 2P-olhar-PFTV-ENF
“Assim juntos [por esse nome] nós chamamos esse [lugar] que vocês vêm.”
2. **Yipixenepete okaho**
yi-pixe-ne-pete o-kaho
2P-chegar-RSLT-RSTRI.IRR 3-CL.sobre
“Vocês acabaram de chegar.”
3. **Ojotsei, akanatoga, iyapai yixanatogou. Iyawe pisejonau okanatoga yetsopogou.**
Ojo-tsei a-kanato-ga iya-pai yi-xanato-gou. Iya-we p-isejo-nau o-kanato-ga yetsopo-gou.
PROX-ABL 1P-boca-ENF ir-IMPF 2P-boca-PFTV. ir-IRR 2-irmão caçula-COL 3- boca-ENF depois-PFTV.
“Daqui em diante, nós citamos/proclamamos, vocês vão citar/proclamar. Seus irmãos mais novos vão citar/proclamar [esse nome] futuramente.”
4. **Nana, yamukunau okanatoga iyawepete**
Nana, yamuku-nau o-kanato-ga iya-we-pete
DEM.PL, criança-COL 3-boca-ENF ir-IRR-RSTRI
“Além disso, as crianças vão citar/proclamar apenas”
5. **Okanatoga itseitsiwiyakepei iyawepete**
o-kanato-ga itsei-tsiwi-yake-pei iya-we-pete
3-boca-ENF fogo-cabeça-DSTR-IMPF ir-IRR-RESTR
“vão apenas citar/proclamar ‘lugar de toco da fogueira [brasa]’,”
6. **Punupogouha, itsa aitsuha punupoha autukeneto atú itsenuma.**
P-unupo-gou-há, itsa aitsu-ha p-unupo-ha a-utuke-ne-to atú itsenu-ma.
2-olhar-PFTV-ENF SIM 1P-ENF olhar- ENF 1P-levar-RSLT-OBJ avô INST/COM
“Veja bem, assim [também] nós vimos e pegamos com seu avô.”
7. **Iyeni-iyenete akanatogou yunupoha. Yiyehenei yiyu katamiuno nejo já aputapai yiyumiu.**
Iye-n-i-ye-ne-te a-kanato-go y-unupo-há. Y-iyehenei y-iyu kata-m-iu-no nejo já a-uputa-pai y-iyu-m-iu.
ir-RSLT-PFTV-ir-RSLT-PFTV boca-PFTV 2P-olhar-ENF 2P-ir-PROG
ir-PFTV PROX-também-PFTV-OBJ DEM.DIST 1P-dar-IMPF 2P-ir-também-PFTV
“Vão e levem junto, vão citar/proclamar o que viram [conheceram]. Vocês vão ainda [levar junto], este nós já demos [repassamos] para vocês também.”

[Ball, 2016: rec. 00047 - Expedição de mapeamento, trecho Piyulaga-Ulupuwene, 22/11/2016, “Kamo Iniyätowogaká”, narrado por Atakaho Waurá, anotação de Rodrigues-Niu e Ball, interpretação para português de Arikutua Waurá]

O excerto exemplifica uma fórmula usada como proposição explanatória paradigmática sobre o porquê de certas coisas serem como são. Nela, o orador revela as múltiplas ocorrências de um evento singular como objeto central da história e memória oral Wauja, enquanto forma de conhecimento do tempo corrente.



As narrativas coletadas *in situ* nestes lugares etnohistóricos mostram que o tempo é consistentemente pensado em termos das relações causais estabelecidas entre planos passados, presentes e futuros sobrepostos no espaço: relações indíceicas que estabelecem correntes de conexão através da história¹.

Veja-se o seguinte excerto de uma entrevista com o cacique e pajé Elewoka.

- (23) 1. **Nohumakape openuwiu, niya nisenpuwe-eu, niya onai nisenpuwe-e.**
No-humaka-pe o-penu-wiu, n-iyá ni-sepu-we-eu, n-iyá o-nai ni-sepu-we-e.
 1-dormir-IRR 3-dentro-PFTV, 1-ir 1-sonho-IRR-PFTV, 1P-ir 3-LOC 1-sonho-IRR.
 “Eu dormi, fui dentro [embrulhado/envolto], eu fui no meu sonho, eu fui lá sonhando.”
2. **Nunupa onai tonejunauwi. É! Katanaipai yitsumano? - Pa numa ipitsiyi. Ojonaipai yitsumano?**
N-unupa o-nai toneju-nau-wi. É! Kata-nai-pai yitsu-ma-no? - Pa n-uma ipitsi-yi. Ojo-nai-pai yitsu-ma-no?
 1-ver 3-LOC mulher-COL-PFTV. I.SURP! DEM.PROX-LOC-IMPF 2P-também-OBJ, CONJ 1-dizer BEN-PFTV. DEM.PROX-PFTV-LOC 2P-também-OBJ?
 “Eu vi lá as mulheres. Uai! Aqui vocês também? - Falei para elas. Vocês também aqui?”
3. **Apokutuwawa katiuno, umã. Apokujiuno umã.**
A-poku-tuwa-wa kat-iu-no, umã. A-poku-j-iu-no umã.
 Lugar/habitat-vir-ENF DEM.PROX -PFTV-OBJ, dizer. 3P-lugar/habitat-DEM-PFTV-OBJ, dizer.
 “Nós vimos nesse nosso lugar, disse. Esse é nosso lar, disse.”
4. **Kuwikuru onai nejo pata, autapai aunakipei.**
Kuwikuru o-nai nejo pata, a-uta-pai aunaki-pei,
 Kuikuro 3-LOC DEM RESTR, 1P-saber-IMPF história-IMPF.
 “Aqueles mesmo que estão lá no Kuikuro, sabemos que é a história.”
5. **Aitsepei tuwapayiu peyuka kala onatsino. Onatsa iyapene wakapo-gamã peyukapa ojo-onatsi. Aitsa awojo ipitsi.**
Aitse-pei tuwa-pa-yiu peyuka kala o-na-tsi-no. O-na-tsa iya-pe-ne wakapoga-mã peyuka-pa ojo-o-na-tsi. Aitsa awojo ipitsi.
 NEG-IRR-IMPF 3P-vir-PFTV sair DEM.DIST 3-LOC-ABL-OBJ, 3P-LOC-ABL 3P-ir-RSLT fundo-também 3P-sair DEM.PROX-LOC-ABL. NEG bom BEN.
 Mas vieram e saíram naquele lugar [no buraco casa da velha]. Depois seguiram pelo fundo também [por debaixo da terra] e saíram aqui. Não gostaram.”
6. **Putukaweve onakutsi. Oukaka kiyagapai katano, umapai. Kiyagatai uno onai? Ehe, kiyagatai, kiyagapai já awá, kiyagayãgapai**
P-utuka-we-ye o-naku-tsi. Oukaka kiyaga-pai kata-no, uma-pai. Kiyaga-tai uno o-nai? Ehe, kiyaga-tai, kiyagapai já awá, kiyaga-yãga-pai.
 2-entrar-IRR-ENF 3-buraco-ABL. Portanto sujo-IMPF DEM-OBJ, dizer-IMPF. Sujo-DIM água 3-LOC? AFIRM, sujo-IMPF DEM lagoa, sujo-lagoa-IMPF.
 “Entraram novamente no buraco. Por isso que essa lagoa é manchada [suja], diz ela. Lá a água é manchada? Sim, é manchado lá, esse mar [lagoa] é manchado, mar de água manchada [alaranjada].”
7. **Oukaká kiyagapai katano, umã. Kamano awayulelepepei kata au, umã. Nejo katano, umã. Aitsu awakulepegetepepei katano, umapaiyi.**
Oukaká kiyaga-pai kata-no, umã. Kamano awa-yulelepe-pei kata au, umã. Nejo kata-no, umã. Aitsu a-wakulepege-te-pei kata-no, uma-pai-yi.
 Portanto manchado-IMPF PROX-OBJ, 3.dizer. CAUS 1P-brincar-IMPF PROX 1P, 3.dizer. DEM DEM.PROX-OBJ, 3.dizer. 1P 1P-sujar-TR- IMPF PROX-OBJ, dizer-IMPF-PFTV.
 “Por isso que essa lagoa é manchada, ela diz. Porque nós brincamos aqui, ela diz. É por isso, ela diz. Nós que estamos sujando essa água, ela diz.”

[Rodrigues-Niu, 2019: rec. ZOOM0033 - Expedição de reconhecimento, entorno Ulupuwene, 08/07/2019, entrevista aberta a Elewoka Waurá e Tapaye Waurá, anotação de Rodrigues-Niu e Ball, interpretação para português de Arikutua Waurá]

¹ Veja-se, também a este respeito, o trabalho de Sá (2021) junto aos Kuikuro.

Elewoka descreve como, num estado virtual/não atual, marcado pela partícula irrealis **-we** e o perfectivo **-eu**, indicando uma imersão temporal total ou completa: 'dentro do sonho', ele identificou um de seus espíritos protetores, as Yamurikumã, como donas de um lago localizado em uma área contestada do território. As próprias Yamurikumã apontam para evidências corroborativas de sua existência no lago, indicando a cor laranja das águas como resultado direto de seu banho, lavando o urucum das peles pintadas (excerto 23, linha 5). O relato de Elewoka deixa claro tanto a passagem (linhas 4 e 5) quanto a presença (linhas 3 e 6) das Yamurikumã no lago. O cacique segue explicando que, através da mediação das Yamurikumã e outras entidades protetoras, demais negociações com espíritos donos, habitantes do lago, tomam lugar, garantindo a segurança dos pescadores e caçadores de sua aldeia. Assim, em virtude da relação de afinidade de Elewoka com as Yamurikumã, seu povo reivindica acesso privilegiado aos valiosos recursos que o lago proporciona.

A proficiência Wauja em combinar múltiplas formas de temporalização no discurso é equiparada apenas por sua aptidão em aferir e denotar múltiplas e concomitantes durações na paisagem histórica, arqueológica e antropogênica. Os Wauja exibem uma atenção especial por sinais no meio envolvente (realidades materiais e imateriais como sons, cheiros, pegadas, interferências na vegetação, remanescentes arqueológicos) que indiciam a presença de agências humanas e não humanas, bem como de diferentes tempos, ritmos ecológicos e compassos de continuidade e de transformação a estas associadas (por exemplo, o matagal de Irixulakumãnejunãu, no excerto 16, e a cor suja laranjada do lago, no excerto 23 etc.). Estas aptidões perceptivas (e comunicativas) estão ligadas a uma outra característica notável das interações dos Wauja com a paisagem: uma capacidade incomum de prestar atenção ao momento presente, o 'agora' fenomenal.

- (24) 1. Aham, petemepei uwekehougou, tsin tun, tsin tun, tun.
2. Ukuponã tunupixatoju. Uwatanã, ipitsi tunupixatoju uwatanã amapai.
3. Uwekeho ukuponen-eun tunupixatoju, nejo tapanaku uwekehopeiyiu.
4. Itsatai putakepe-eu, kewekehotayiu, nejo umatapai ja kaliuhã tapanaku.
5. Kamano mixanaponekei.
6. Mixanapoekeyiu, punupa, kaliuhã awatukojo kuwamuntõ uma já kala ipitsiyuhã wakuta aitsuwiu, awãixakonehenei kata kaliuhã munu utupulutsiu.
1. Sim, você está escutando o dono: *tsin tun, tsin tun, tun*.
2. O nome dele é Tunupixatoju. É a flauta dele, isso chamamos flauta de Tunupixatoju.
3. O nome do dono é Tunupixatoju, ele que é dono da vala.
4. Assim que é putakepe, têm dono, foi ele que fez esta vala.
5. Porque antes era tudo escuro.
6. Era tudo escuro, veja, o nosso avô Kuwamuntõ falou para esse [passarinho] fazer a vala no entorno de terra preta, porque as onças estavam comendo a gente dentro do cupim.

[Rodrigues-Niu, 2019: rec. ZOOM00137 - Expedição de reconhecimento, entorno Ulupuwene, 23/07/2019, entrevista aberta a Elewoka Waurá e Tapaye Waurá, interpretação para português de Arikutua Waurá]

No trecho de entrevista reproduzido acima, Elewoka interpreta a vala que circunda um sítio *putakepe* (sítio arqueológico de terra preta) como resultado das ações concertadas do pássaro Tunupixatoju e do Yamiruka (o trovão). Elewoka chama a atenção para o fato de que, no momento da travessia da vala, o momento da fala, Tunupixatoju estava cantando profusamente. Este é um bom exemplo de como eventos de fala em Wauja fazem uso de diversas técnicas



para vincular contextos narrativos ao momento de fala, o 'agora' fenomenal, conhecido na linguística como centro dêitico de referência. Isto é feito sem recurso a dispositivos gramaticais mais familiares a falantes de línguas europeias de padrão mediano (SAE), como o tempo dêitico.

Ao fazer referência ao tempo quando não existia luz (excerto 24, linha 3), Elewoka exemplifica uma característica peculiar do discurso Wauja no contexto de expedições de reconhecimento do território: ele interliga percepções cosmológicas, ecológicas e etnoarqueológicas ao momento da fala como centro dêitico de calibração temporal. O entendimento da pluralidade de tempos é aqui representado como pelo menos dois tempos diferentes, o vivido e o cosmológico. Na esteira da análise de Rodrigues-Niu e Ramos (2023), poder-se-á dizer que estes tempos indexam modos analógicos de diferenciação e de distância, comensurando coisas tão elementares como luz e escuridão, terra e céu.

A DENSIDADE DO PRESENTE ENTRE OS WAUJA

Entender os modos nos quais os Wauja percebem, analisam e representam relações complexas entre ocorrências no espaço-tempo, nos obriga a considerar como sinais no e do ambiente (sinais em contexto) são categorizados como entidades (incluindo como 'lugares-evento'), e como entidades são ideologicamente consolidadas como objetos temporais na língua e prática etnográfica Wauja. Esta tarefa é particularmente intrigante no contexto amazônico, onde a paisagem é extraordinariamente viva e múltipla em sentidos além do biológico. Entidades no cenário amazônico são correntemente investidas de agência. Acresce-se a isso o fato de sua agência se encontrar, com frequência, distribuída no espaço e através de dimensões ontológicas e temporais.

Podemos pensar essas dimensões em termos do contraste panamazônico entre seres-donos e animais comuns. Os donos, ou mestres – *apapaatai(-yajo)*, em Wauja – são tipos 'atemporais' que se manifestam, no presente, como *tokens* em corpos animais atuais (os *apapaatai-mona*) (Ball, 2018), e também possuem seus habitats nos rios e florestas. Os dois planos existem em dimensões temporais diferentes: os seres-tipo são ancestrais e permanentes, enquanto os animais-*tokens* nascem e morrem em ciclos mais curtos. Tal não os impede de aparecer aos olhos de humanos 'ao mesmo tempo', bem como de serem frequentemente referidos pelos Wauja pelo mesmo termo genérico *apapaatai*. Isso acontece, em parte, porque, associadas a essa concomitância de planos, estão práticas de temporalização indécico-sinedóquicas.

Práticas de sentido indécico-sinedóquicas remetem para uma conexão de contiguidade efetiva entre o todo e a parte (ou entre o plural e o singular), equivalente àquilo que Barcelos Neto (2008) descreve como 'emanações' ou 'extensões' em sua exímia tese sobre *apapaatai*. O léxico *apapaatai* (animal), bem como o seu uso combinado com o sufixo *yajo* (na glosa: animal verdadeiro ou autêntico, 'animal-Mestre, hiper ou Dono') fazem parte de estruturas de referência e predicação da língua Wauja. Estas estruturas denotam um mundo 'lá fora', orientando falantes nativos para uma certa consciência de eventos. Isto é o que Silverstein (1979) descreve como indexicalidade ao nível da estrutura gramatical.

Porém, o modo como falantes analisam e representam o nexo de relações temporais que caracterizam certos eventos – por exemplo, avistamentos de seres *kuma* e/ou suas versões não hiper – depende de conexões indécicas em múltiplos níveis (Silverstein, 1979). Ou seja, depende de uma dialética entre uso, estrutura e ideologia linguística, compreendendo ideias sobre como a língua funciona e para o que ela serve.

Ora, é razoável sugerir que a função mensurativa, indispensável na pragmática das línguas europeias SAE, não adquira, na língua Wauja e em outras línguas amazônicas, a mesma preeminência. Disso é indício o caráter dito 'não numérico' (Sinha, 2018) dos sistemas de números destas sociedades. Números que não expressam valores estritamente

numéricos apontam para um foco voltado para manifestações atuais, como dedos ou lugares, e sua ordenação interna, ao invés de um foco voltado para quantidades absolutas (veja-se, a este respeito, Vilaça, 2019). Outras funções da língua, como denotar contiguidades entre planos de existência, entre si mesmo contrastantes ('tempo originário' versus 'tempo histórico'), e refletir sobre efeitos ou manifestações atuais de eventos multitemporais, parecem ser uma preocupação mais preponderante no contexto e na pragmática da língua Wauja.

Os efeitos dessa alteridade podem ser notados, inclusive, na forma como falantes nativos de Wauja fazem uso criativo de conceitos e estruturas da língua portuguesa em atos linguísticos metapragmáticos (falas explicativas) sobre sua própria cultura. Veja-se, a exemplo, os excertos (Figuras 1 e 2) de uma fala de Tukupe Waurá, jovem liderança bilíngue, que começou a adquirir domínio sobre a língua portuguesa a partir de seus 20 anos, há cerca de 20 anos.

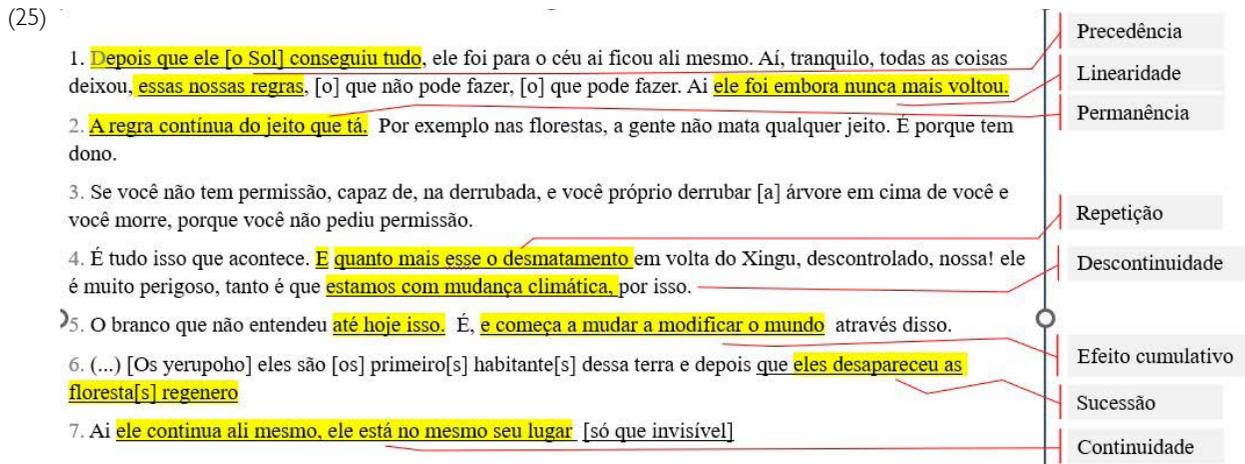


Figura 1. Rodrigues-Niu, 2018: rec. DR0000-0303 - Expedição de reconhecimento, entorno Piyulewene, 14/07/2018, entrevista aberta a Tukupe Waurá; transcrito por Patrícia Rodrigues-Niu.

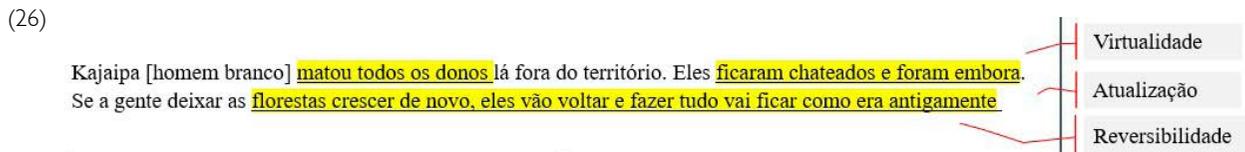


Figura 2. Rodrigues-Niu, 2019 - Cadernos de campo, paráfrase, conversa livre, no mesmo dia à noite.

Tukupe faz uso notadamente coerente de múltiplas noções temporais. Implícito em sua fala está um entendimento amplo e plural das relações de causalidade entre eventos no passado, presente e futuro-previsível, baseadas em noções de precedência, linearidade, permanência, virtualidade e atualização, repetição, estase, efeito cumulativo, sucessão, continuidade, descontinuidade e reversibilidade, entre outros.

Apesar da maestria e fluência de Tukupe na língua portuguesa e seus conceitos, muitos falantes nativos de línguas europeias de padrão mediano (SAE) darão por si fazendo um esforço para descortinar uma lógica de causalidade linear, apenas para descobrir que o sentido de sua fala é inteiramente outro. Propõe-se que essa equivocação inicial, de proporções quiçá incontornáveis, é causada pelo hábito instintivo de falantes de línguas SAE para verem descontinuidade e ruptura onde os Wauja significam continuidade sinedócica (entre o todo e as

partes). A descrição paradigmática de seres *yerupoho* como tendo ‘desaparecido’ ou ‘ido embora’, conquanto permanecendo ‘no mesmo lugar’, é expressiva de uma consciência de concomitância entre distintas temporalidades: uma marcada por rupturas e outra que é ‘para sempre’.

A ‘visibilidade’ de tais seres é faceta de uma história mais ampla a respeito da permeabilidade, no espaço, entre dimensões ontológicas e temporais distintas. Ou, na expressão de Sá (2021, p. 22), uma “porosidade” e “diferença produtiva” entre “o mítico” e “o histórico”.

Por contraste, falantes de línguas europeias de padrão mediano (SAE) analisam e representam a relação entre tempo e espaço predominantemente em termos de descontinuidades. Wagner (2018) destaca a dualidade na base da operação conceitual metafórica que projeta propriedades cartesianas do espaço no tempo. A metáfora, como toda a comparação, pressupõe uma distinção entre os termos da equação: enquanto significante e significado, ativo e passivo, sujeito e objeto, ‘espaço’ e ‘tempo’ são recriados por meio de sua própria dissociação autocontrastiva (ou metafórica). Assim, o tempo cronológico – em si mesmo produto de uma metáfora de descontinuidade entre tempo e espaço – resume-se a uma sequência de descontinuidades, dado que cada evento ocupa uma posição singular na cadeia linear de causa e efeito.

Acreditamos que a referência temporal baseada em eventos e a baseada em tempo cronológico sejam ambas utilizadas, embora em diferentes proporções, quer pelos nativos de línguas SAE, quer pelos nativos contemporâneos de línguas de tempo distribuído, provando que tais sistemas de referência temporal não são incompatíveis. Como exemplificado na fala de Tukupe, a relevância da distinção entre os dois modelos está na lógica de causalidade que cada sistema facilita e a medida na qual tal lógica de causalidade prevalece sobre todas as outras. Enquanto o sistema cronológico (e de tempo gramatical/*tense*) enfatiza mudança e direcionalidade, o sistema de referência temporal baseado em eventos (ou de ‘tempo distribuído’) enfatiza recorrência e continuidade.

Esse é um dos motivos pelos quais esforços de reinterpretação para a língua portuguesa de enredos narrativos/discursivos que articulam múltiplas temporalidades e configurações cronotópicas em Wauja são antropologicamente fascinantes. Sem, aqui, se adentrar no interessante campo de estudo linguístico e sociocultural sobre bilinguismo e mudança de código (*code-switching*), alude-se à pertinência de tais análises na compreensão de como a língua Wauja lida com o tempo. Na fala de Tukupe, intui-se o lugar central do presente na rede de relações causais que se estendem ao passado e ao futuro, bem como a preeminência do ‘agora’ na efetuação de um futuro desejado.

Whorf (1956 [1939]) explica que um dos efeitos da propensão Hopi de contar fases de tempo (tais como o dia) ordinalmente – ou seja, como manifestações sucessivas da mesma unidade, não como unidades distintas de tempo em fila sequencial – é se conceber o amanhecer como um ‘retorno do dia’, ao invés de como ‘um novo dia’. Tal perspectiva explica o trabalho ritual, dedicado pelos Hopi, no melhoramento do ‘hoje’, entendido como tendo efeitos cumulativos – ou ‘acretivos’, na expressão de Basso (1981) – que podem retornar no ‘amanhã’.

Por contraste, a cronologia se apresenta como instrumento de proscricção do passado e condutor ideal para o mito de progresso, abrindo espaço para que o pensamento teleológico sature a esfera de experiência temporal. Nas palavras de Wagner (1986, p. 87), “the world of spatially constructed time has no center, no ‘now’”, uma vez que o ‘tempo’ se constitui, metaforicamente (via comparação e presunção de similaridade) como o análogo irrefreável do espaço.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entidades podem ‘desaparecer’, ‘ir embora’ e, no entanto, ‘ficar’ no mesmo lugar. Donos podem ‘morrer’ e ‘voltar’. Velhos fragmentos cerâmicos sinalizam o *status* humano de atuais habitantes não humanos. Estes temas, e outros afins,



são recorrentes em relatos Wauja sobre lugares antigos e sobre as múltiplas dimensões ontológicas e temporais que colocam em relação. O sentido de tais expressões, em sua forma original ou reinterpretadas para o português, se encontra enraizado no universo linguístico e na cosmologia Wauja.

Neste artigo, argumenta-se que entender o 'tempo' em Wauja requer a consideração de questões contextuais primárias, de ordem cosmológica, ideológica e pragmática. Primeiro, o que constitui, em Wauja, uma ocorrência com potencial indéxico temporal? Isto é, que realidades materiais e imateriais ('sinais', nos termos da semiótica peirceana) são mais explicitamente notados e denotados como acontecimentos (e/ou 'lugares-evento') e quais as estruturas internas e diferenciações externas sobre as quais se premissa avaliações sobre a sua 'completude'? E segundo, a partir de que ideologias linguísticas e princípios cosmológicos diferentes tipos de eventos (ou lugares) são colocados em relação temporal?

Para se começar a responder a estas questões, a pesquisa em curso de Rodrigues-Niu convida para a análise de sinais no e do ambiente e como estes são categorizados e ideologicamente consolidados como objetos temporais nas práticas socioculturais e linguísticas Wauja. Esta abordagem segue na esteira de um enfoque ou atenção analítica ao contexto espacial e etnográfico de enunciação – o 'aqui e agora' da fala como interação –, somando-se aos trabalhos em curso de documentação colaborativa de lugares com nome na paisagem fluvial, por parte de Ball. Como exemplificado, tal enfoque não exclui um interesse nos usos narrativos do movimento de corpos e substâncias, bem como nos sentidos possíveis de composições e morfemas do sistema de referência e predicação.

Em resposta aos questionamentos acima, os autores apresentam dados preliminares e ensaiam propostas interpretativas. Em relação à questão "o que constitui, em Wauja, uma ocorrência com potencial indéxico temporal?", a resposta curta, aqui avançada, se relaciona com movimento, isto é, mudança no posicionamento espaço-temporal. Com respeito à segunda questão – "a partir de que princípios linguísticos e cosmológicos diferentes tipos de eventos/ lugares são colocados em relação temporal?" –, sublinha-se uma contiguidade sinedóquica entre múltiplos planos de existência e dimensões ontológicas. Contrastam-se estas possíveis respostas com perspectivas informadas pela cosmologia progressista e ideologia linguística objetivista característica das sociedades europeias SAE.

Em suma, a presente discussão sobre a complexidade do tempo em Wauja enfatiza a sua irredutibilidade e relação intrínseca com as múltiplas dimensões do espaço. Busca-se, com este estudo de caso, contrapor modelos ocidentais de espacialização do tempo, que enfatizam diacronias télicas e unidimensionais flutuando no vazio, em detrimento da complexidade de processos indígenas de vivência e temporalização das paisagens. Nas palavras de Hegel (citado em Stone, 2000, p. 732): "The truth of space is time, so that space becomes time". A propósito desta citação, também as reflexões desenvolvidas por Viveiros de Castro e Danowski (2020) não destoam do sentido aqui proposto de uma 'pragmática do presente' que enfatiza o 'agora' como a intersecção de uma multiplicidade de durações e modos de temporalização marcados por uma conexão indéxico-sinedóquica com o espaço.

Murphy (1971, p. 96), um pesquisador que atuou junto aos Munduruku, oferece a seguinte ilação:

Functional relationships, in the usual sense, take place only in space; dialectical ones occupy both time and space. One might say: positivism destroys time to assert common-sense reality; dialectical reasoning destroys common-sense reality to assert time. In the process, the locus of reality shifts from the things (objects) of the positivists, which are unidimensional and timeless, to relationships and processes, which convert the supposedly fixed in time into the temporally variable.

'Temporalmente variável', na expressão do autor, é aqui reinterpretado como 'temporalmente múltiplo', no sentido dado acima. A abordagem pragmática aqui proposta é processual e relacional, na esteira da dialética



hegeliana e em seus desdobramentos no seio da semiótica triádica de C. S. Peirce. Os autores baseiam sua análise do tempo Wauja em perspectivas clássicas da antropologia linguística, inspirando-se, em particular, na visão teórica de Whorf (1956 [1939]; Sapir & Swadesh, 1946) e seu foco nos padrões de entendimento de eventos em termos culturais e pragmáticos. A análise de Whorf (1956 [1939]) significou um salto qualitativo importante, impulsionando estudos que vão além da mera codificação gramatical do tempo, para contemplar o modo reflexivo de se interpretar sistematicamente os sentidos de sinais indéxicos em contextos de uso (conhecido na literatura recente como 'enquadramento metapragmático'; Silverstein, 2003).

Argumenta-se que modos linguísticos de marcar o tempo e modos culturais de entender o tempo são complexos e variáveis, de maneira que o não uso de tempo gramatical de forma alguma restringe a expressão ou cognição temporal. Pelo contrário, tal 'ausência' pode estar na base de uma propensão Wauja, quiçá amazônica, para a elaboração da complexidade espaço-temporal e relacional do presente, motivando falantes a se expandirem sobre as múltiplas qualidades do tempo de formas bem mais sofisticadas do que sugerido por metáforas acadêmicas de atemporalidade².

Poder-se-ia, talvez, dizer que os Wauja estão excepcionalmente equipados para entender a máxima braudeliana: "En effet, dans le langage de l'histoire, il ne peut guère y avoir de synchronie parfaite: un arrêt instantané, suspendant toutes les durées, est presque absurde en soi" (Braudel, 1958, p. 739). Exceto que a linguagem Wauja da história compreenda a possibilidade, virtual, da sincronia perfeita, na forma de uma simultaneidade ou (co)incidência do momento presente com tempos e agências outras. Esse é o momento ritual do "desenfatizar da consciência de ego e dos problemas individuais"; da "compressão do tempo e espaço e da unidade da comunidade", na expressão de Basso (1981, p. 286, 288, tradução nossa). Assim se entende também a crítica de Lévi-Strauss (1963) à ênfase desmesurada dada à diacronia por parte de abordagens clássicas da História progressista e *événementielle*, com sua representação de 'H'istória como mudança constante movida por indivíduos. Conforme sugerido por Harkin (2009), o contraste levi-straussiano entre sociedades 'frias' e 'quentes' constitui, em última instância, uma crítica ao individualismo moderno e sua mitologia tética.

As descrições Wauja do presente como ponto de organização de múltiplas agências e temporalidades convida a uma visão dinâmica e não estática das paisagens históricas indígenas, bem como do 'agora' fenomenal. Etnograficamente, o que se observa é um 'agora' temporalmente denso, caracterizado por um interesse cultural voltado à plenitude de eventos e sua pluralidade temporal interna, bem como à concomitância de diferentes durações, planos e respectivas agências, que se fazem particularmente preeminentes em lugares dotados de 'antiguidade'³.

AGRADECIMENTOS

A pesquisa de Christopher Ball contou com o apoio da National Science Foundation (NSF, Directorate for Social, Behavioral and Economic Sciences, 2017, Id: 1729151). A pesquisa de Rodrigues-Niu contou com o apoio da National Science Foundation (NSF, prêmio Cultural Anthropology Research Experience for Graduates, 2018, Id: 1729151) e da Wenner-Gren Foundation (WGF, Dissertation Fieldwork Grant, 2019-em curso, Gr. 9925). Os autores são gratos pelo acolhimento e colaboração das comunidades Wauja.

² Veja-se, a propósito, os debates em torno do tempo 'cíclico' versus o 'linear' em Bloch (1977), Gell (1999), entre outros.

³ Veja-se, também, Rodrigues-Niu e Ramos (2023).

ABREVIATURAS

1	primeira pessoa	DSTR	distributivo
2	segunda pessoa	ENF	enfático
3	terceira pessoa	IMPF	imperfeito
1P	primeira pessoa do plural	I.SURP	Interjeição de surpresa
2P	segunda pessoa do plural	INST/COM	instrumental-comitativo
3P	terceira pessoa do plural	IRR	irrealis
ABL	ablativo	LOC	locativo
AFIRM	afirmação	NEG	negação
ATR	atributivo	NOM	nominalizador
BEN	benefativo	OBJ	objeto
CAUS	causativo	PASS	passivo
CL	classificador	PFTV	perfectivo
COL	coletivo	POSS	possessivo
COND	condicional	PROG	progressivo
CONJ	conjuntivo	PROX	proximal
DEM	demonstrativo	RES	resultativo
DEM.DIST	demonstrativo distal	RSLT	resultativo
DEM.PL	demonstrativo plural	RSTRI	restritivo
DEM.PROX	demonstrativo proximal	SIM	similativo
DIM	diminutivo	TR	transitivo
		VBLZ	verbalizador

REFERÊNCIAS

- Agha, A. (2007). *Language and social relations*. Cambridge University Press.
- Bakhtin, M. (2010). Forms of time and of the Chronotope in the novel. In M. Holquist (Ed.), *The dialogic imagination* (pp. 84-259). University of Texas Press.
- Ball, C. (2018). *Exchanging words: language, ritual, and relationality in Brazil's Xingu indigenous park*. University of New Mexico Press.
- Barcelos Neto, A. (2008). *Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu*. Edusp.
- Basso, E. B. (1981). A "musical view of the universe": Kalapalo Myth and ritual as religious performance. *The Journal of American Folklore*, 94(373), 273-291. <https://doi.org/10.2307/540153>
- Benveniste, E. (1971). *The nature of pronouns: problems in general linguistics*. University of Miami Press.
- Birth, K. (2017). *Time blind: problems in perceiving other temporalities*. Springer.
- Bloch, M. (1977). The past and the present in the present. *Man*, 12(2), 278-292. <https://doi.org/10.2307/2800799>
- Braudel, F. (1958). Histoire et sciences sociales: la longue durée. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 13(4), 725-753. https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1958_num_13_4_2781
- Comrie, B. (1976). *Aspect*. Cambridge University Press.
- Comrie, B. (1985). *Tense*. Cambridge University Press.



- Descola, P. (2006). Beyond nature and culture. *Proceedings-British Academy*, 139, 137-155. <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2029/pba139p137.pdf>
- Drude, S. (2008). Tense, aspect and mood in Awetí verb-paradigms: analytic and synthetic forms. In K. D. Harrison, D. S. Rood & A. Dwyer (Eds.), *Typological studies in language* (pp. 67-110). John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.1075/tsl.78.04dru>
- Enfield, N. (2015). *The utility of meaning*. Oxford University Press.
- Everett, D. L. (2005). Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã: another look at the design features of human language. *Current Anthropology*, 46(4), 621-646. <https://www1.icsi.berkeley.edu/~kay/Everett.CA.Piraha.pdf>
- Everett, D. L. (2009). Pirahã culture and grammar: a response to some criticisms. *Language*, 85(2), 405-442. <https://www.jstor.org/stable/40492872>
- Fabian, J. (2014 [2002]). *Time and the other: How anthropology makes its object, with a new postscript by the author*. Columbia University Press.
- Facundes, S. (2015). Negation in Apurina (Arawak). In L. Michael & T. Granadillo (Eds.), *Negation in Arawak languages* (pp. 121-146). Brill.
- Fausto, C., & Heckenberger, M. (2007a). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. University Press of Florida.
- Fausto, C., & Heckenberger, M. (2007b). Indigenous history and the history of the Indians. In M. Heckenberger & C. Fausto (Eds.), *Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological perspectives* (pp. 1-43). The University Press of Florida.
- Franchetto, B., & Santos, M. (2009). Tempo nominal em Kuikuro (Karib alto-xinguano). *Revista Virtual de Estudos da Linguagem-ReVEL: Estudos Linguísticos de Línguas Indígenas Brasileiras*, (3), 1-16. http://www.revel.inf.br/files/artigos/revel_especial_3_tempo_nominal_em_kuikuro.pdf
- Franchetto, B. (2011). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Museu do Índio/FUNAI.
- Franchetto, B. (2021). *Arqueologia e Linguística do Alto Xingu: pesquisas recentes* [Comunicação oral]. Workshop de Antropologia, *online*.
- Gell, A. (1999). Time and social anthropology. In P. J. N. Baert (Ed.), *Time in contemporary intellectual thought* (pp. 251-265). Elsevier.
- Harkin, M. E. (2009). Lévi-Strauss and history. In B. Wiseman (Ed.), *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss* (pp. 39-58). Cambridge University Press.
- Hill, J. D. (1988). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. University of Illinois Press.
- Jakobson, R. (1971). Shifters, verbal categories, and the Russian verb. In Autor, *Selected writings* (Vol. 2, pp. 41-58). Mouton.
- Keane, W. (2009). On multiple ontologies and the temporality of things. *Material World Blog*, 7. <https://www.materialworldblog.com/2009/07/on-multiple-ontologies-and-the-temporality-of-things/>
- Keane, W. (2018). On semiotic ideology. *Signs and Society*, 6(1), 64-87. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/695387>
- Leavitt, J. (2015). Linguistic relativity: precursors and transformations. In F. Sharifian (Ed.), *The Routledge handbook of language and culture* (pp. 18-30). Routledge.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Introduction: history and anthropology. Structural anthropology*. Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (1971). Le temps du mythe. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 26(3-4), 533-540. <https://doi.org/10.3406/ahess.1971.422428>
- Lévi-Strauss, C. (1974). Structural anthropology. *Persona & Derecho*, 1, 571.
- Lucy, J. A. (1997). Linguistic relativity. *Annual Review of Anthropology*, 26, 291-312. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.26.1.291>
- Montserrat, R. M. F. (1976). *Prefixos pessoais em Awetí*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- Murphy, R. F. (1971). *The dialectics of social life*. George Allen and Unwin.



- Neves, E. G. (2022). A incipiência permanente: a Amazônia sob a insistente sina da incompletude. Memória, cultura material e sensibilidade. In Autor, *Estudos em homenagem a Pedro Paulo Funari* (pp. 203-216). EDUFMA. <https://repositorio.usp.br/directbitstream/c0c36175-0f7b-4f86-b676-cc28bdeab1a8/PEGN.194%20-%203075433.pdf>
- Parmentier, R. J. (1985). Times of the signs: modalities of history and levels of social structure in Belau. *Semiotic Mediation: Sociocultural and Psychological Perspectives*, 1, 131-154. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-491280-9.50012-1>
- Parmentier, R. (2016). *Signs and society: Further studies in semiotic anthropology*. Indiana University Press.
- Peirce, C. S. (1983-2009 [1857-1892]). *Writings of Charles S. Peirce: a chronological edition* (Vol. 1-8). Indiana University Press.
- Rodrigues-Niu, P., & Ramos, M. (2023). Entre o céu e a terra: subsídios para uma arqueologia de territórios multitemporais alto-xinguanos. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(1), e20220022. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0022>
- Sá, T. B. (2021). *Esboço de uma topogramática xingua*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- Sapir, E., & Swadesh, M. (1946). American Indian grammatical categories. *Word*, 2(2), 103-112. <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00437956.1946.11659281>
- Shankar, S., & Cavanaugh, J. R. (2012). Language and materiality in global capitalism. *Annual Review of Anthropology*, 41, 355-369. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145811>
- Silverstein, M. (1979). Language structure and linguistic ideology. In R. Cline, W. Hanks & C. Hofbauer (Eds.), *The elements: a parasection on linguistic units and levels* (pp. 193-247). Chicago Linguistic Society.
- Silverstein, M. (2003). Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life. *Language & Communication*, 23, 193-229. [https://doi.org/10.1016/S0271-5309\(03\)00013-2](https://doi.org/10.1016/S0271-5309(03)00013-2)
- Sinha, C., Sinha, V. S., Zinken, J., & Sampaio, W. (2011). When time is not space: the social and linguistic construction of time intervals and temporal event relations in an Amazonian culture. *Language and Cognition*, 3(1), 137-169. <https://doi.org/10.1515/langcog.2011.006>
- Sinha, V. S., Sinha, C., Sampaio, W., & Zinken, J. (2012). Event-based time intervals in an Amazonian culture. In L. Filipović & K. M. Jaszczolt (Eds.), *Space and time in languages and cultures, language, culture, and cognition* (pp. 15-35). John Benjamins Publishing Company.
- Sinha, V. S. (2018). *Linguistic and cultural conceptualisations of time in Huni Kui, Awetý and Kamaiurá indigenous communities of Brazil*. University East of Anglia.
- Sinha, V. S. (2019). Event-based time in three indigenous Amazonian and Xinguan cultures and languages. *Frontiers in Psychology*, 10, 1-21. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00454>
- Stone, A. (2000). Hegel's philosophy of nature: overcoming the division between matter and thought. *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne de Philosophie*, 39(4), 725-744. <https://doi.org/10.1017/S0012217300007824>
- Tambiah, S. J. (1969). Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology*, 8(4), 423-459. <https://doi.org/10.2307/3772910>
- Thomas, N. (1996 [1989]). *Out of time: history and evolution in anthropological discourse*. University of Michigan Press.
- Turner, T. (1998). History, myth, and social consciousness among the Kayapo of Central Brazil. In J. Hill (Ed.), *Rethinking history and myth* (pp. 195-213). University of Illinois Press.
- Vilaça, A. (2019). Inventing nature: Christianity and science in indigenous Amazonia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(1), 44-57. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/703795>
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz Pensar*, 14(18), 225-254. <https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/10/82791467-eduardo-viveiros-de-castro-perspectivismo-e-multinaturalismo-na-america-indigena.pdf>



Viveiros de Castro, E., & Danowski, D. (2020). The past is yet to come. *E-Flux Journal*, (114). http://worker01.e-flux.com/pdf/article_364412.pdf

Wagner, R. (1986). *Symbols that stand for themselves*. University of Chicago Press.

Wagner, R. (2018). The reciprocity of perspectives. *Social Anthropology*, 26(4), 502-510. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12573>

Whorf, B. L. (1956 [1939]). The relation of habitual thought and behavior to language. In J. B. Carroll (Ed.), *Language, thought, and reality* (pp. 134-159). MIT Press.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.



Tempo, espaço e chefias no Alto Xingu: uma análise de *akinha* kuikuro

Tense, space and chiefs in the Upper Xingu: an analyses of Kuikuro *akinha*

Thiago Braga Sá^I  | Bruna Franchetto^I  | Gélsama Mara Ferreira dos Santos^I  |

Bruno Moraes^{III}  | Ashauá Didi Kuikuro^{IV} 

^IUniversidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

^{II}Universidade Federal do Amapá. Macapá, Amapá, Brasil

^{III}Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Pará, Brasil

^{IV}Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu. São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Brasil

Resumo: Este artigo parte da análise de duas *akinha* kuikuro – termo geralmente traduzido como 'narrativa' – para desenvolver reflexões sobre as relações entre espacialidade e política no Alto Xingu. A partir da perspectiva linguística, a atenção se volta para a produção e organização de temporalidades e sequenciamento temporal em uma língua sem flexão verbal de tempo (*tense*). Para este fim, serão abordados: aspectos verbal e nominal, partículas epistêmicas-evidenciais e dêiticos demonstrativos. Esse tempo distribuído pela semântica de diferentes grupos de morfemas oferece um trampolim analógico-heurístico para pensar como as noções de tempo e os esforços de historiografia nativa das *akinha* kuikuro distribuem-se também pela paisagem alto-xinguana, condensando-se de forma diferenciada em distintos espaços e relações políticas na região. O artigo, portanto, realça não apenas os recursos mobilizados na arte verbal executada pelos 'mestres narradores' kuikuro, como também abre conexões com territórios passados e presentes e concepções nativas historiográficas, espaciais, cosmológicas e de configurações de paisagens do passado e do presente.

Palavras-chave: Kuikuro. Karib. Alto Xingu. Narrativas. Espaço. Chefia.

Abstract: This article opens with an analysis of two Kuikuro *akinha* (a term commonly translated as 'narrative') to develop considerations about the relationship between spatiality and politics in the Upper Xingu. From a linguistic perspective, we address the production and organization of temporalities and temporal sequencing in a language with no verbal tense inflection. To this end, the article approaches verbal and nominal aspects, epistemic-evidential particles, and demonstrative deictics. This tense distributed through the semantics of different groups of morphemes offers an analogic-heuristic launchpad for considering how notions of time and efforts at native historiography in Kuikuro *akinha* also circulate through the landscape of the Upper Xingu, condensing to different extents in different spaces and political relationships. This article consequently highlights not only the resources mobilized in the verbal art of Kuikuro storytellers but also opens connections with past and present territories and native historiographical, spatial, and cosmological conceptions and configurations of past and present landscapes.

Keywords: Kuikuro. Karib. Upper Xingu. Narratives. Space. Chiefs.

Sá, T. B., Franchetto, B., Santos, G. M. F., Moraes, B., & Kuikuro, A. D. (2023). Tempo, espaço e chefias no Alto Xingu: uma análise de *akinha* kuikuro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220024. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0024.

Autor para correspondência: Ashauá Didi Kuikuro. Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu. Aldeia de Ipatse. São Félix do Araguaia, MT, Brasil. CEP 78670000 (kuikuro92@gmail.com).

Recebido em 10/06/2022

Aprovado em 08/09/2023

Responsabilidade editorial: Hein van der Voort



*Ūdenile Giti heke Taūgi heke, tisitūdepūgū Mato Grosso ugupo?
Mato Grosso ugupo tisitūdepūgū, Kuikuro, Kalapalo, Matipu, Nahukua, Kamayura, Yawalapiti, Mehinako, Aweti*

*Kalapalo itupe muita história tsuhūgūi geleha
Angolotse hegei arqueólogo ngihanalūi tantos anos
īde tisitūdepūgū Taūgi heke
ūdeni uāke egitsū opogijū Kuarup?*

īdeha opogitsa geleha Xingu ata gele

*Aka ekubeku tanto hectares terras dos indígenas igia agage
Tūti negei itsagū? Tūngatagohoi*

*Ūnago ngongo otoi? Não
Ūdema tisopogijū hūle?
Lá! Ahūtū enenongo imūto tisopogijū? Inhalū*

*Ūdeni akinha etinenūgū tuhugu?
Ūdeni ipa ūhūgūtu etinenūgū?*

*Ige higei soja higei īde ingilangopea leha kapangamiti
Tisigūjūi geleha hakila gele tahatsale leha soja soja nossa
Etsībūkita ta higei leha*

Igeha Mato Grosso, tsinhongogu ihetatinhi tiha¹.

(Ahukaka Kuikuro², comunicação pessoal, abr. 2023)

INTRODUÇÃO

Akinha é um termo kuikuro normalmente traduzido como ‘narrativa’. Contém a raiz *aki*, conceito insatisfatoriamente traduzível como ‘palavra/língua’, e designa um ente cuja matéria é verbal, referindo-se a qualquer evento narrativo, do mais simples e informal ao mais estruturado e elaborado. A estrutura essencial de uma *akinha* é a mesma dos cantos: *isiinagū* (‘base do seu tronco’) e *itsikungu* (‘seus braços-ramos’). A base mantém o fio condutor; os ‘ramos-braços’ são ‘o ir e vir, proceder, retornar, pegar um elemento, deixá-lo, falar de outro, retomá-lo’, como um *akinha oto* (narrador mestre de *akinha*)³ fez notar, ao desenhar no chão a representação arbórea da cognição narrativa (Figura 1).

O logofórico *ūlepe (ne)* conecta a sucessão de deslocamentos espaciais e temporais que impulsionam o proceder da narração; a partícula *aiha* demarca o fim de uma cena ou episódio, remetendo à que se segue. Toda *akinha* se abre deixando no fundo e nos interstícios outras *akinha*, dispensando um começo absoluto. O narrador escolhe o momento

¹ Em tradução livre: “Onde então Sol, Taūgi, nos colocou, sobre Mato Grosso? / Fomos colocas em cima do Mato Grosso, são Kuikuro, Kalapalo, Matipu, Nahukua, Kamayura, Yawalapiti, Mehinako, Aweti e outros / Onde os Kalapalos moravam tem muitas histórias, muito tempo atrás / esse trabalho dos arqueólogos mostra toda a verdade, esse tempo todo / Taūgi nos colocou aqui / Onde foi que Egitsū começou, o Kuarup? / Foi aqui mesmo que começou, na região do Xingu mesmo / . . . Falam: por que os indígenas têm tantos de hectares de terra? / O que eles querem? É para plantação / Por acaso eles são donos das terras? Claro que não / Onde foi nossa origem? / Será que foi no outro lado (outros países)? Claro que não / Onde começou nossa história então? / Qual foi a origem de *ipa* (lagoas)? / (...) Aqui agora só tem plantação de soja, não é mais igual a antes / Em nossa volta, bem perto, só tem plantação de soja, soja, soja / Agora está acabando tudo / Esse Mato Grosso, somos os únicos segurando nossas terras”.

² Chefe principal da aldeia Ipatse, a maior aldeia kuikuro atual.

³ O ato de executar uma *akinha* – um ato comunicativo – não resulta em um monólogo: há sempre uma audiência e um *itūjūini*, ‘respondedor’, que pontua a fala do narrador com interjeições afirmativas, perguntas ou breves comentários (Franchetto, 1986, 2003). Entre outras expressões traduzíveis como ‘contar, narrar’, mencionamos: *akihanūgū*, ‘contar *akinha* de *ngiholo* (‘antigos’) ou *akinha* que o narrador ouviu de outros’; *akihatunN*, ‘contar o que o narrador presenciou’. Qualquer *akinha* pode ser mostrada (*iha*, ‘contar/mostrar’) ou dada-trocada (*tuN-*, ‘dar’).



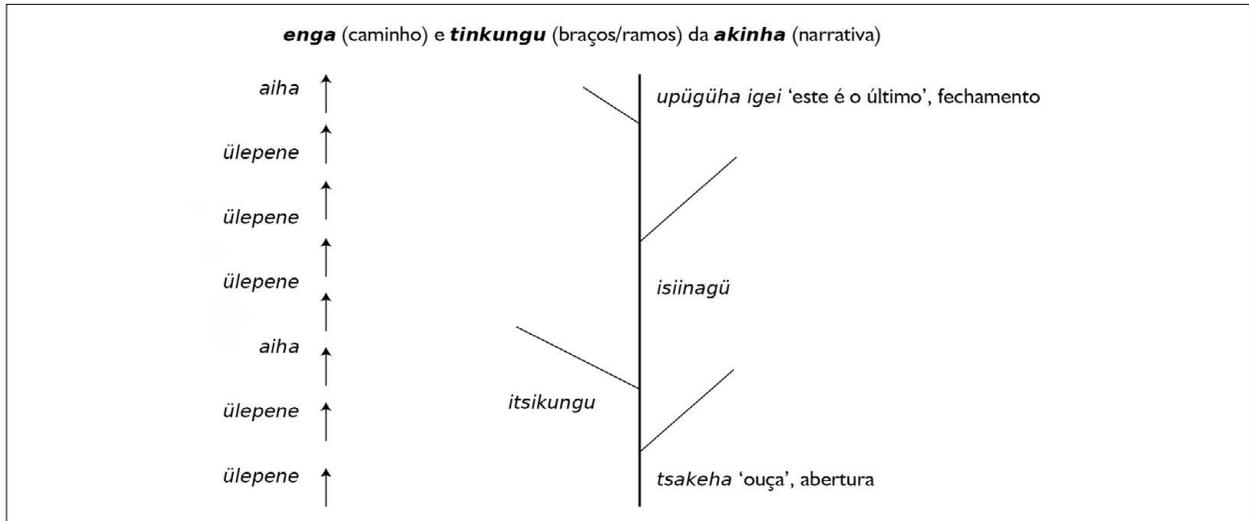


Figura 1. Estrutura das *akinha*.

de dizer ‘fim’, marcado pela fórmula verbal *upügüha igei* (‘este é o último’), à qual seu interlocutor, ninado pelas imagens de uma viagem e pelo ritmo da voz do narrador, deve responder *uitsojigü*, outra fórmula, intraduzível e eficaz por tirá-lo de seu sono-sonho e da preguiça.

Este artigo parte de uma análise de aspectos linguísticos, centrados na construção de temporalidades de duas *akinha* *kuikuro*⁴, nomeadas de *Inha Ótomo*⁵ e *Ongokugu*, para tecer reflexões em torno das chefias *kuikuro* (e, por extensão, alto-xinguanas) e suas relações específicas com noções de espaço, terra, lugar e território. Assim, de forma análoga, ainda que os caminhos principais deste artigo percorram principalmente duas *akinha*, outros ramos e aberturas serão explorados em direção a outras narrativas. O fio condutor, no entanto, não são bem temas ou eventos que transbordam entre elas – as invasões de entradas e bandeiras na região, por exemplo, são contadas por múltiplas *akinha*, cada uma delas também com múltiplas versões –, mas sim um tipo de relação que é recorrentemente encontrado entre diferentes populações indígenas: entre espacialidade e política.

O caráter aparentemente geral dessa relação não deve, no entanto, subsumir as suas múltiplas manifestações locais e situadas. Sua generalidade é útil enquanto releva a realidade de uma outra relação: as populações indígenas seguem sendo constantemente uniformizadas pelo contraste e a oposição à forma territorial do estado-nação capitalista, ao espaço enquanto dimensão essencialmente vazia e à terra enquanto substrato de produção de valor quantificável: “Na expressão ‘valor do trabalho’, o conceito de valor não só se apagou por completo, mas converteu-se em seu contrário. É uma expressão imaginária, como valor da terra. Essas expressões imaginárias surgem, no entanto, das próprias relações de produção” (Marx, 2013 [1867], pp. 608-609).

⁴ As narrativas que constam deste artigo fazem parte do *corpus* digital produzido por Franchetto desde 1977 e por Carlos Fausto a partir de 2000.

⁵ O leitor encontrará não poucas vezes, neste artigo, os termos *kuikuro* *oto* e *ótomo*. Os significados e a tradução de *oto*, termo polissêmico, como ‘dono, mestre’ são discutíveis e discutidos na etnografia alto-xinguanas e além dela (Franchetto, 1986; Guerreiro, 2015a; Fausto, 2008; Kelly & Matos, 2019). São basicamente termos para relações de parentesco expandidas ou potenciais. O termo *ótomo* é formado pelo nome *oto* e pelo morfema coletivizador *-mo/*. *Inha ótomo*, por exemplo, significaria literalmente um coletivo de ‘donos’ do local cujo topônimo é *Inha*. A tradução corriqueira para o português como ‘aldeia’ poderia ser corrigida por uma expressão mais precisa, como ‘o pessoal de’.

No entanto, este artigo tem como objetivo ultrapassar essa generalidade e traduzir, em alguma medida e a partir de como são expressas pelas *akinha* kuikuro, a maneira específica pela qual temporalidades, espaço e política se relacionam no Alto Xingu. Essa relação, como ficará claro ao longo do artigo, poderia ser resumida, com o risco que todo resumo carrega, como uma ambiguidade produtiva entre lugares e chefes – espaços que produzem chefias, chefias que produzem espaços.

PASSADO E PRESENTE, MITOS DA HISTÓRIA

O caminho deste artigo percorre, depois de uma breve apresentação dos Kuikuro, do seu território e da sua língua, bem como das duas *akinha* em foco na nossa análise, alguns elementos linguísticos essenciais que estruturam a arte dos *akinha oto* e que são indispensáveis para a sua análise: a maneira como a temporalidade – de uma narração formal ou de uma conversa corriqueira – é produzida em uma língua sem flexão verbal de tempo; e a relação entre narrador e eventos de seu enunciado conforme explicitada por epistêmicos e evidenciais. O interesse desses tópicos, como ficará claro, não está apenas nas funções estruturantes de uma narração, mas também em relação ao que se procura aqui demonstrar: tanto a produção de tempo e de espaço narrativos quanto a relação epistêmica entre enunciadador e enunciado são, afinal, fundamentais na construção de possíveis cartografias e historiografias nativas.

As duas *akinha* principais deste artigo oferecem ainda a vantagem de permitir a explicitação de um outro tema que forçosamente acaba se infiltrando nas discussões antropológicas sobre cartografia, memória e narrativas: a contradição difusa e quase espectral entre mito e história. Inha Ótomo reaviva e interpreta eventos ocorridos num passado distante, enquanto Ongokugu se situa no *illo tempore*, ou, como disse um chefe kuikuro, “*itseke gele kukatamini*” – ‘quando nós todos éramos *itseke* (hiperseres)’ –, falando uma mesma ‘língua’ ou nos fazendo entender através das línguas (Fausto et al., 2008, p. 137). Essa distinção poderia aparentar a diferença que surge recorrentemente entre ‘mito’ e ‘história’ na literatura etnológica, ou entre ‘narrativas míticas’ e ‘narrativas históricas’. Mesmo que as primeiras sejam chamadas, pelos Kuikuro, de *akinha hekugu* (‘histórias verdadeiras’)⁶, a distinção entre esses possíveis subgêneros, ainda que considerados a partir de categorias nativas, é, no entanto, problemática, já que as fronteiras entre eles são porosas e escapam de qualquer evidência definitiva para a sua delimitação (Franchetto & Stenzel, 2017, pp. 3-6). Alguns aspectos linguísticos, como certos usos de epistêmicos e evidenciais, poderiam apontar para reais diferenças, mas, como será abordado mais adiante, a pragmática das *akinha*, ou seja, aquilo que se faz quando se conta uma *akinha*, sobretudo nos campos entre espacialidade e política, não distingue o histórico do mítico. Em outras palavras, entre os espaços que produzem chefias e as chefias que produzem espaços, a definição do tempo – seja ele considerado na sua distância da enunciação ou como um outro tempo fora do tempo da enunciação – tem uma relevância secundária.

OS ÓTOMO KUIKURO, SEU TERRITÓRIO E SUA LÍNGUA

Kuikuro é uma das duas variedades principais da Língua Karib do Alto Xingu (LKAX)⁷ e é falada por cerca de 700 pessoas, em seis aldeias na região conhecida como Alto Xingu, o sistema multilíngue e multiétnico da área percorrida

⁶ A raiz *heku-* carrega valores semânticos associados à verdade, tanto factual quanto ética, mas também à beleza e à saúde. O verbo *heketelü*, por exemplo, tem as seguintes traduções no dicionário Kuikuro: 1. curar; 2. embelezar; 3. consertar; corrigir (Franchetto, no prelo).

⁷ Os povos alto-xinguanos que falam variedades (dialetos) da LKAX são, além do Kuikuro, os Kalapalo, os Nahukuá e os Matipú; as diferenças entre elas são principalmente de natureza prosódica, além de formas distintas de alguns itens lexicais e de alguns morfemas gramaticais.



pelos formadores do rio Xingu, ao sul do Território Indígena (TI) do Xingu. Os Kuikuro habitam aldeias ao longo do rio Culuene – e entre este e o rio Buriti – desde, pelo menos, a segunda metade do século XVIII.

As duas *akinha* analisadas neste artigo estão associadas a sítios antigos no território kuikuro. Em pesquisas arqueológicas realizadas a partir dos anos 1990 no território kuikuro, numa extensão de cerca de 1.200 km², Heckenberger (2005) definiu três *clusters* – Ipatse, Kuhikugu e Oti – e o complexo oriental da lagoa de Tahununu⁸. Foram identificados quase trinta sítios arqueológicos associados aos dois *clusters* com estrutura hierárquica (Kuhikugu e Ipatse) e que datam do período entre 1250 e 1650 d.C. (Figura 2).

Em torno de 1250, ocorreu uma mudança marcante: aldeamentos foram reconfigurados e ampliados, resultando em estruturas em larga escala com estradas, canais, cercas fortificadas (valetas), grandes praças centrais, entre outras construções, e sendo integrados em *clusters* batizados de ‘galáticos’ por Heckenberger (2005). Estes representam *politias* territoriais de dimensões variadas (entre 40 e 10 hectares), com aldeias centrais e satélites dispostos em configurações espaciais precisas e orientadas. A partir do século XVIII, senão antes, os efeitos desastrosos da colonização, na sua penetração para o interior,

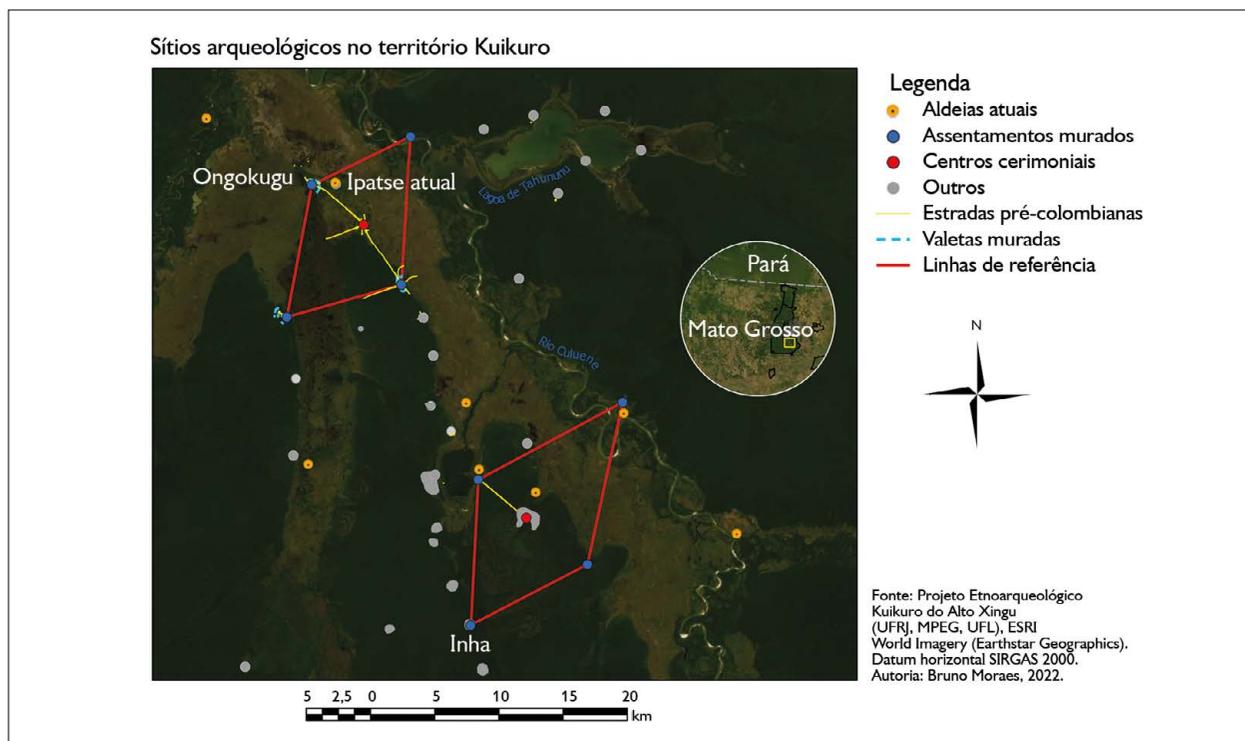


Figura 2. Localização dos *clusters* Ipatse (losango delimitado por linhas vermelhas no alto do mapa) e Kuhikugu (losango na parte inferior do mapa), com antigos aldeamentos e aldeias atuais. Ongokugu é sítio do *cluster* Ipatse; uma das possíveis localizações de Inha é na rede do *cluster* Kuhikugu. Mapa: Bruno Moraes (2022).

⁸ Os primeiros mapeamentos de sítios e topônimos em torno da imponente lagoa de Tahununu foram realizados por Carneiro (2001) e, mais tarde, por Heckenberger (2005), que chamou a área de ‘complexo oriental’. Mais recentemente, um mapeamento mais detalhado resultou da colaboração dos Kuikuro (notadamente de Ahukaka, *anetü*, ‘chefe’ de Ipatse) com os pesquisadores Carlos Fausto, Morgan Schmidt e Bruna Franchetto (Fausto et al., 2021). Os topônimos dos muitos locais ao redor de Tahununu são índices de memórias, em forma narrativa ou não, de eventos acontecidos em tempos mais ou menos longínquos.

levando conflitos, escravização e epidemias, causaram uma crescente e rápida despovoação, levando ao colapso as redes 'galáticas' e iniciando um novo e drástico período de reconfiguração sociopolítica e territorial no Alto Xingu.

Ongokugu, aldeia central para a segunda narrativa analisada, foi identificado por Heckenberger (2005) como o sítio arqueológico (X)6, no *cluster* Ipatse (Figura 3). Foi intensamente investigado e conta com datação por radiocarbono que confirma a sua ocupação desde, pelo menos, o século XIII.

Por outro lado, se boa parte dos sítios dos *clusters* Ipatse e Kuhikugu já foi objeto de investigações bastante aprofundadas, os do *cluster* nomeado de Oti começam somente agora a ser alvo de pesquisas de campo, com mapeamento terrestre e aéreo. Heckenberger (2005) identificou o local de Inha como sendo o sítio (X)37 e como pertencente ao *cluster* Kuhikugu (ver Figura 3), mas esta localização pode não se confirmar, sobretudo se considerarmos os pontos do mapa satelital apontados pelos mais velhos, mais próximos de Oti. Os resultados dos estudos na região de Oti, que começam neste ano de 2022, são esperados com muito interesse não apenas por nós, linguistas e antropólogos empenhados no registro da história oral, como também e sobretudo pelos próprios Kuikuro. São numerosas as *akinha* que falam dos *ótomo* de Oti e de eventos que por lá aconteceram entre o século XVIII e o início do século XIX (Franchetto, 1993), e que se conectam diretamente com a fundação das primeiras aldeias do *ótomo* kuikuro propriamente dito.

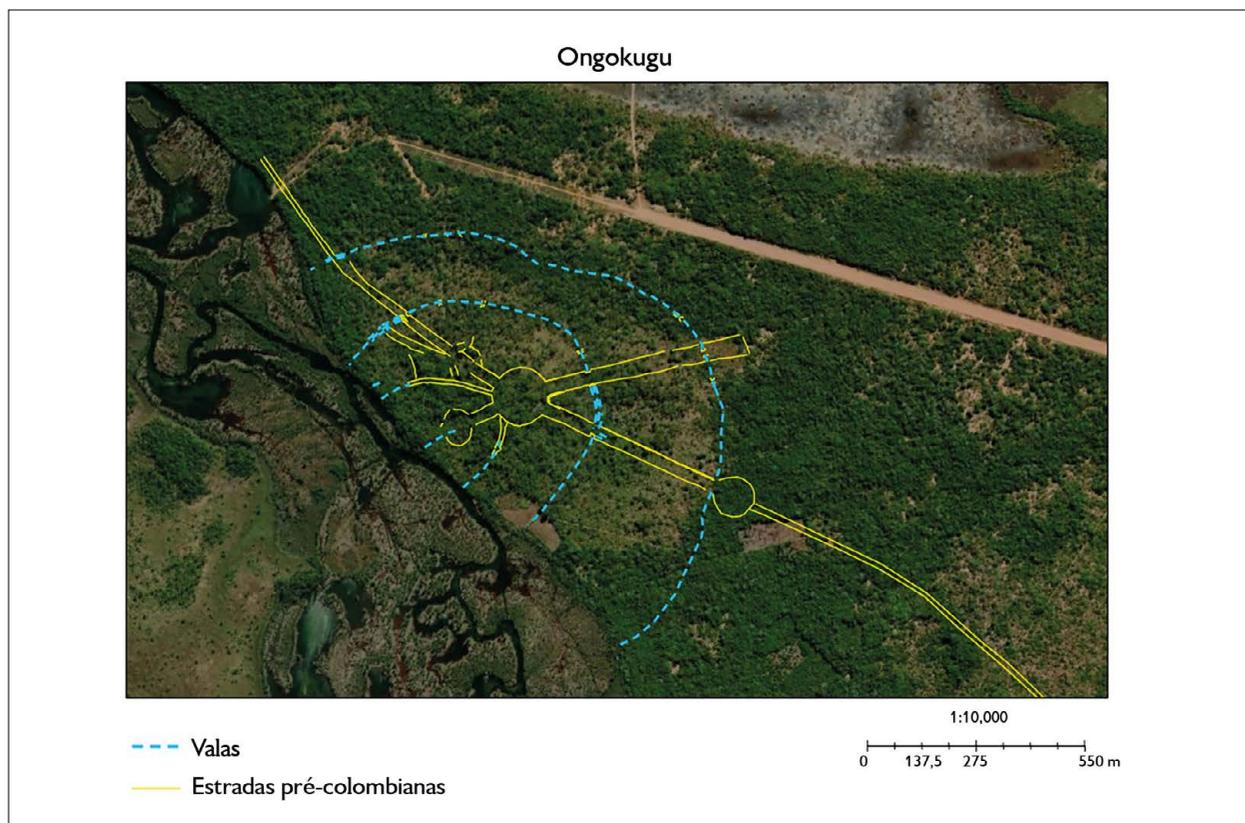


Figura 3. Detalhe das estruturas do aldeamento pré-colombiano de Ongokugu. Os círculos amarelos representam centros de habitação, ligados por estradas (linhas em amarelo) e organizados de forma hierárquica. As linhas pontilhadas em azul indicam valetas muradas circulares, estruturas de defesa recorrentemente encontradas na região. Arte: Bruno Moraes.

O Kuikuro, como todas as variedades da língua Karib do Alto Xingu, se caracteriza tipologicamente por: (i) ser aglutinante e de núcleo final (Maia et al., 2019, pp. 85-91); (ii) ter as ordens básicas de constituintes sujeito verbo-intransitivo (SV) e objeto verbo-transitivo sujeito (OVS); (iii) todo núcleo, seja ele verbo, nome ou posposição, constituir uma unidade prosódica com seu argumento interno (Silva & Franchetto, 2011); (iv) ser uma língua ergativo-absolutiva, em que todos os verbos intransitivos são inacusativos; (v) ter o agente ou causa externa de verbo transitivo marcado pela posposição *heke* (caso ergativo; Franchetto, 2010); (vi) não ter concordância explícita no verbo e não possuir verbos auxiliares; (vii) ter a flexão verbal restrita a 'modos' e 'aspectos', com exclusão do 'tempo' (*tense*); (viii) manifestar uma fronteira tênue entre as flexões nominais e verbais, como veremos ao analisar a morfologia dos aspectos verbais; (ix) ter um único conjunto de marcas pessoais prefixadas como argumentos internos de verbos, nomes e posposições; (x) ter nominais 'nus', indeterminados, fora de contexto, por números e definitude.

LUGARES E CHEFES, PASSADO E PRESENTE

As vozes salientes das *akinha*, reproduzidas nas falas ou nos diálogos em citações diretas, são (quase) sempre de chefes (*anetü*), e, por elas, memórias coletivas se conectam a espaços concretos no território kuikuro. Isso sugere uma cartografia nativa e de concepções kuikuro sobre a configuração de paisagens do passado e do presente: os 'rastros' de antigas aldeias – como roças abandonadas, açudes para manejo de peixes, manchas na floresta e *akinha* 'históricas' – (re)presentificam eventos longínquos. Trata-se, afinal, e para voltar à sua qualidade política, de conhecimentos vividos e reproduzidos como formas de resistência à invasão colonial e como afirmação de direitos territoriais.

O imbricamento entre política e espaço, aqui defendido, posiciona-se também em continuidade com outros estudos desenvolvidos na região. De fato, a noção de política no Alto Xingu não deve ser considerada de forma abstrata, mas sim como referência a figuras bastante particulares da organização social da região, com nomes, rostos, feitos e expectativas concretos: chefes. A esse tema dedica-se parte da obra de Antonio Guerreiro, especialmente sua etnografia sobre os chefes kalapalo e o ritual alto-xinguano *kwaryp*⁹ (Guerreiro, 2015a). Heckenberger (2001, 2005) e Fausto (2020) também oferecem suas próprias perspectivas sobre as chefias kuikuro, e temos importantes aportes sobre o discurso cerimonial dos chefes e suas características formais (Franchetto, 1986, 1992, 2000; Guerreiro, 2015a, 2015b).

Independentemente das distintas abordagens, é patente, em todos esses trabalhos, que a tradução 'chefe' para os termos nativos utilizados¹⁰ não é precisa, pois não é capaz de capturar uma de suas características fundamentais: a hereditariedade. De fato, autores como Fausto (2020) sugerem a noção de 'nobreza' para começar a abordar o que se passa com as chefias alto-xinguanas, já que, em primeiro lugar, apenas filhos de chefes podem ser considerados chefes. Além disso, como aponta Guerreiro (2015a), Franchetto (1986), Fausto (2020) e tantos outros e outras, basta que um dos pais de ego seja chefe, mas a chefia é considerada mais forte se ambos os pais forem chefes¹¹.

A chefia alto-xinguana é também considerada como representante e modelo de um *ethos* generalizado da região – o ser *kuge*, 'gente de verdade' em kuikuro, envolve noções locais de pacifismo, respeito, vergonha e

⁹ *Egitsü*, em Kuikuro. Assim o ritual é definido por Mutua Mehinaku (2010, p. 84): "*egitsü*, feito para homenagear os nossos *anetü*, 'ilustres' chefes falecidos".

¹⁰ Em Kuikuro, *anetü*, no caso de chefes masculinos, e *itankgo*, no caso de chefes femininas.

¹¹ Uma das narrativas analisadas por Franchetto (1986, p. 19) contém um comentário final da narradora sobre o *status* de chefia "pela metade" (gravação de 23 de novembro 1981, aldeia Ipatse): "Ela é chefe, An, sendo pela metade Ahk se tornou chefe, no lugar só de An, mas Jhl nao é igual a ele, o pai dele era chefe, a mãe dele era chefe...".

modéstia (Franchetto, 1986; Basso, 1987, 1995; Guerreiro, 2015a), e evitar comer carne de *ngene*¹², dentre outros comportamentos mobilizados na oposição a *ngikogo*, ‘índio bravo’, povos que não participam do sistema de relações sociais do Alto Xingu. No entanto, como resultado de um disciplinamento conscientemente levado a cabo pelos alto-xinguanos, esse *ethos* não poderia ser simplesmente naturalizado. Ou, melhor dito, sua naturalização não seria suficiente para explicar os processos de aprendizagem e de reconhecimento social pelos quais um chefe deve passar: o chefe alto-xinguanos, em outras palavras, precisa ser produzido. Há, portanto, ao lado do parentesco, uma outra imagem da chefia alto-xinguanos – chefes devem se tornar chefes, devem ser ‘feitos’ chefes.

Para isso, um chefe precisa aprender os discursos típicos da chefia – falas formais e cantadas na recepção de convidados, em rituais etc. – e precisa ser disciplinado para representar o *ethos* modelo do Alto Xingu; mas precisa, também, ser feito chefe por algum grau de alteridade. Guerreiro (2015a) descreve a importância de se ‘sentar’ um jovem de família de chefes durante algum ritual interaldeias: chefes participam de rituais, ‘festas’, normalmente sentados sobre um banco especial, feito da mesma madeira utilizada nas efígies mortuárias do *egitsü*. ‘Sentar um jovem’, portanto, significa apresentar publicamente um jovem membro de uma família como potencial chefe, colocá-lo numa posição de chefia em contraste e complementaridade com chefias de outras aldeias e mesmo outras etnias. O jovem será assunto de comentários e conversas dentre as pessoas presentes, e isso marca o início de seu reconhecimento social como chefe.

Entre o parentesco e a alteridade, entre a hereditariedade e a fabricação, as chefias alto-xinguanas são um fenômeno internamente complexo, e dessa complexidade decorre grande parte das dificuldades de se estabilizar uma imagem da política na região. O que fazem os chefes, o que podem fazer os chefes, o que se espera que os chefes façam – todas essas são questões dificilmente respondidas apenas na dimensão da política. Daí o interesse, neste artigo, de adicionar a essa complexidade uma nova dimensão – o espaço – e, dessa adição, dessa aparente aposta em mais complexidade, extrair uma imagem mais precisa e mais concreta das chefias. Veremos como essa adição se justifica justamente através de uma análise atenta de alguns aspectos das duas *akinha* centrais deste artigo, bem como em relação com outras que compõem nosso *corpus*. Esse regime de discurso é, afinal, povoado por pessoas-chefes, e, se a arte e a técnica de um *akinha oto* não são exclusivas das chefias, é recorrente que ele seja também, em algum grau, chefe. As *akinha* são, portanto, uma abertura essencial para compreendermos como chefes pensam a si mesmos. Essa ideologia nativa da chefia, como será demonstrado, é também uma ideologia da espacialidade e do que faz com que espaços e terras sejam locais socialmente relevantes.

A associação entre política e espacialidade se justifica também porque chefes são um caso particular dos ‘donos’ alto-xinguanos: ‘donos’ de praças, ‘donos’ de aldeias, ‘donos’ de caminhos (Heckenberger, 2005; Franchetto, 1986), ‘donos’ de festas, ‘donos’ de palavras e de gêneros verbais orais (Franchetto, 1986). O conceito de ‘dono(s)’, no entanto, não se restringe apenas a seres humanos (Franchetto, 1986, 2014; Fausto, 2008; Guerreiro, 2015a; entre outros), e a paisagem do Alto Xingu é cheia de *itseke*¹³ ‘donos’ de territórios específicos, como lagos e rios, e de populações de animais. Ainda que uma discussão geral sobre esse conceito fuja do escopo deste artigo, é preciso citar, ao menos, um de seus aspectos para demonstrar a sua importância na discussão proposta: a noção de ‘dono’ não significa necessariamente uma relação de propriedade de um objeto por um sujeito. Trata-se de uma relação de

¹² O dicionário Kuikuro-Português (Franchetto, no prelo) assim define *ngene*: “*Ngene egei kengeniko igatoho, ekege, heu, teloko tuhugu gehale; inhalüha Lahatua Ótomo heke ngene engelüi, kanga tsügütseha tagné, aetsi tsügütse kajü tengé - Ngene*” é o nome dado aos predadores, onça, porco e outros; o povo de Lahatua não come *ngene*, pode comer somente peixe ou macaco.

¹³ Seres monstruosos, poderosos e perigosos. O termo kuikuro é recorrentemente traduzido pelos próprios Kuikuro como ‘bicho’ ou mesmo ‘espírito’. Os autores deste artigo preferem a tradução ‘hiperser’.

responsabilização, de cuidado e de organização. Os 'donos' alto-xinguanos, sejam eles humanos ou não, garantem a reprodução social, ou seja, são responsáveis pela continuidade e desenvolvimento das relações entre seres, mas não possuem necessariamente qualquer poder sobre o produto de tais relações. Assim, por exemplo, quando festas e rituais exigem uma grande quantidade de peixes, é preciso negociar com os *itseke* 'donos' das lagoas – hiperseres chefes, responsáveis pela continuidade da reprodução dos peixes –, onde a pesca tomará lugar (Guerreiro, 2015a).

INHA ÓTOMO E ONGOKUGU

A *akinha* nomeada como Inha Ótomo¹⁴ – literalmente 'povo do buraco' – desenvolve-se em torno da sequência de dois eventos de autoaniquilamento coletivo acontecidos em dois antigos *ótomo*: Ahasahügü e Ilübe. Os motivos que levam a esses acontecimentos diferenciam os *ótomo* envolvidos, mas a estruturação sequencial das ações de preparação e de execução do autoaniquilamento – na forma de enterros coletivos – se dá por meio de paralelismos de cenas e parágrafos. Os habitantes de Ahasahügü são levados ao enterro depois da quebra de um tabu pelas mulheres do *ótomo*: entram no *kuakutu* ('casa dos homens') enquanto estes estavam ausentes, em caçada, e uma das mulheres toca uma máscara *üduhe*, sujando-a com seu próprio sangue, após cortar seu dedo em um dos dentes (de peixe piranha) do rosto da máscara. Em Ilübe, por outro lado, o enterro coletivo é justificado pela escassez de alimentos nas festas interaldeias e pela falta de chefes locais. Ambos os *ótomo* enterram-se, seguindo uma mesma estrutura: à declaração fatalista de um dos chefes – “deixemos todos morrer”; “vamos nos enterrar”; “vamos ficar poucos como eles” – segue-se a cena da preparação de um buraco, com paus aguçados no seu fundo, e o salto em seu interior dos habitantes da aldeia, começando pelas mulheres – crianças, jovens reclusas, adultas e mais velhas – e terminando com os homens – crianças, jovens reclusos, adultos e mais velhos.

As duas sequências ainda incluem um derradeiro personagem, o filho do chefe, apresentado como grande lutador. Este se prepara pintando seu corpo e colocando seus adornos – braçadeiras, joelheiras, cocar – antes de pular no buraco. Ele salta tão alto que passa por cima do buraco e termina na árvore *tali* (copaíba) do caminho principal da aldeia, entra em sua casca e se torna seu *oto* ('dono'). Entre as duas sequências, e oferecendo uma justificativa cifrada para o nome da narrativa, está Inha Ótomo, que 'ouve' o que ocorreu em Ahasahügü e em Ilübe, e é a voz-memória dos acontecimentos que levaram ao fim destas aldeias, e, quem sabe, de outras também¹⁵.

A *akinha* nomeada Ongokugu¹⁶ tem como evento central a criação da lagoa de Ipatse, próxima à principal aldeia Kuikuro atual, pelo ancestral Isagakagagü¹⁷, esposo da filha de Ongokugu, chefe da aldeia homônima. Ongokugu é onça-preta, e a própria aldeia é habitada por onças. A personagem Isagakagagü conecta esta *akinha* a outras, que tematizam as origens das lagoas ao longo do rio Culuene. Isagakagagü é um *tunga oto* ('mestre da água'); a própria cena de abertura cita rapidamente a inundação que termina por destruir a aldeia Ongokugu, evento central em outras narrativas¹⁸. Ainda que seja aberta por um excesso destrutivo de água, a narrativa Ongokugu se desenvolve sobretudo a partir de uma falta inicial que leva Isagakagagü a criar uma lagoa: os habitantes da aldeia não possuíam lugar para banho. Querendo agradecer seu sogro e se tornar reconhecido

¹⁴ Narrada por Agatsipá (Ag), tendo Ahukaka (Ak) como interlocutor. Narrativa coletada por Bruna Franchetto, na aldeia Ipatse, em 1982. Transcrita e traduzida por Jamalui Mehinaku Kuikuro, revisada por Bruna Franchetto e interlinearizada por Gélsama M. F. Santos.

¹⁵ O narrador lembrou de mais cinco aldeias, todas próximas umas das outras.

¹⁶ Narrada por Hopesé (Tp), foi coletada por Carlos Fausto, na aldeia Ipatse, em 2003, transcrita e traduzida por Asusu Kuikuro, revisada por Bruna Franchetto e interlinearizada por Gélsama M. F. Santos.

¹⁷ Isagakagagü é um dos ancestrais demiurgos, assim como Sagankuëgü, ambos *tunga oto*, 'oto' 'dono da água'.

¹⁸ Como observado no começo do artigo, uma *akinha hekugu* tampouco é um 'fato narrativo' isolado, mas faz parte de uma extensa rede de narrativas, numa continuidade de transformações; por isso, não tem um começo absoluto, nem um fim absoluto.

pelos seus feitos, Isagakagagü cria a lagoa Ipatse. A primeira versão da lagoa é excessiva, no entanto, e seu tamanho assusta o sogro-onça; Isagakagagü a redimensiona fazendo uma borda com cobra-chefe surucucu (*'anetü ugukukuha'*), o que também desagrade o sogro. Constrói barragens, abre caminhos de água com seus pés, prepara as armadilhas de pesca *taka* e *utu* e utiliza uma *kehege* ('reza') para capturar os peixes com mais facilidade e, assim, alimentar os habitantes de Ongokugu.

Como toda narrativa, e a despeito do caráter supostamente 'mítico' da segunda *akinha*, Inha Ótomo e Ongokugu são ancoradas a lugares e ambientes localizáveis e socialmente relevantes até hoje para os Kuikuro. Nas palavras do narrador, no local da antiga aldeia Ongokugu encontram-se ainda muitos restos de cerâmica.

Veremos, a seguir, os principais recursos linguísticos mobilizados na estruturação das narrativas e que levam a interpretações temporais. Como ficará claro ao longo das seções que se seguem, tempo (*tense*) é distribuído, transversal, por formas e expressões variadas; surge a partir da interação entre aspectos, dentro da palavra verbal, dêiticos, epistêmicos e o (tempo) aspecto nominal, fora da palavra verbal.

A escolha desses tópicos para análise permite ainda realizar dois movimentos: em primeiro lugar, desentramar, na estrutura da língua, possíveis imagens problemáticas sobre 'mito' e 'história' com respeito a narrativas ameríndias; em segundo lugar, oferecer uma lógica de 'tempo distribuído' que pode ser aproveitada, por analogia, para explicitar algo importante no pensamento nativo sobre política, historiografia e organização social alto-xinguanas – a subsunção do tempo pelo espaço.

O TEMPO DISTRIBUÍDO: ASPECTOS

Como dissemos anteriormente, a flexão verbal kuikuro inclui seis modos¹⁹ e quatro aspectos, não tempo (linguístico) propriamente dito. O Quadro 1 apresenta as formas da morfologia aspectual, organizadas pelas classes morfológicas que determinam sua alomorfa.

Quadro 1. Classes morfológicas na flexão aspectual do verbo em Kuikuro. Legenda: CL = classe.

Classe Aspecto	CL1	CL2	CL3	CL4	CL5
Pontual	∅	-nügü	-lü	-jü	-lü
Durativo	-tagü	-tagü	-tagü	-tsagü	-gagü
Perfectivo	-hügü	-tühügü	-pügü	-tsühügü	-pügü
Participial resultativo	tü-/t-verbo-i	tü-/t-verbo-ti	tü-/t-verbo-acento	tü-/t-verbo-si	tü-/t-verbo-acento

Focando o fio condutor (*isiinagü*) dos eventos na narrativa, entre as muitas falas citadas, dois aspectos são realizados na flexão do verbo²⁰ (Franchetto, 2021, pp. 6-7):

(i) O aspecto durativo (DUR) – com os alomorfes *-tagü*, *-n dagü*, *-tsagü*, *-gagü* – é um aspecto imperfectivo pelo qual o evento é visto em sua duração inerente. Localiza o tempo de referência no interior do tempo do evento descrito; a interpretação temporal (passado ou presente) é dependente do contexto e de outros índices. Observe-se que são segmentáveis, na flexão do aspecto durativo, dois morfemas: *-ta-* (e alomorfes), obrigatório e com valor imperfectivo; *-gü*,

¹⁹ Os modos na flexão verbal kuikuro são: declarativo (não marcado), imperativo, hortativo, intencional (glosado como 'futuro iminente'), habitual e hipotético. O habitual é considerado como modo pelo fato de ocupar a primeira posição sufixal logo após a raiz, posição reservada para a flexão de modo fonologicamente explícita, e pelo fato de ser sempre seguido pela flexão de aspecto pontual *-lü*.

²⁰ Observe-se a difusa alomorfa de morfemas flexionais, condicionados por cinco classes morfológicas, sincronicamente sem motivações fonológicas ou semânticas (Franchetto, 1986; Santos, 2007, 2008).

a mesma forma que encontramos na flexão nominal de 'posse'²¹ (*u-hi-gü*, 1-neto-POSS, 'meu neto'), é frequentemente deletado na fala rápida. O aspecto durativo é compatível com as partículas aspectuais *gele* (imperfectivo) e *leha* (completivo).

(ii) O aspecto pontual (PNCT) – com os alomorfes *Ø-*, *-lü*, *-jü*, *-nügü* – concebe um evento como instantâneo, sem duração inerente, 'quase coisa', como dizem os Kuikuro. Seu uso exclusivo em orações dependentes, como adverbiais e complementos, bem como em afirmações genéricas e como única flexão que coocorre com os sufixos de 'futuro' (*-ingo*) e de modo hipotético (*-ho-*), indica sua natureza de aspecto *default*. O sufixo *-lü* é também um dos alomorfes do sufixo nominal de 'posse' (*u-ügü-lü*, 1-anzol-POSS, 'meu anzol'); *-nügü* pode ser segmentado em *-nü-gü* (vide [1]).

É importante notar a ocorrência extremamente frequente da partícula aspectual completiva *leha* e, menos frequentemente, da partícula aspectual imperfectiva *gele*. Somente o aspecto durativo é compatível com *gele*, dada a natureza imperfectiva de ambos. A distinção e a complementaridade entre durativo e pontual permitem a apreensão de eventos em suas microssequências, deslocando a perspectiva entre processos e seus termos e permitindo o avanço da narrativa. O exemplo²² a seguir, retirado da narrativa Inha Ótomo, ilustra a diferença entre os aspectos durativo e pontual em um mesmo radical verbal (*etibe-*).

Inha Ótomo

(Os homens voltam da pescaria, as mulheres percebem e avisam)

(1) Ag

etibetako leha

et-ibe-ta-ko leha

3.DTR-trazer-DUR-PL1 COMPL

etibelüko leha

et-ibe-lü-ko leha

3.DTR-trazer-PNCT-PL1 COMPL

ādekogele akatsange anünkgo nügü

ā-te-ko-gele akatsange a-nün-ko Ø-nügü

PROX-INE1-PL1-IMPF EMPH3 estar-PNCT-PL1 dizer-PNCT

'eles foram chegando, eles chegaram; "eles estão aqui, aí estão eles", elas disseram' (linha 59)

Esse recurso, além de estruturar logicamente o movimento interno da narrativa, ilustra também uma técnica formal própria das artes verbais: o paralelismo e suas microvariações. Mantêm-se estáveis o radical verbal, seus morfemas de pessoa e número e a partícula aspectual completiva (*leha*) logo após a palavra verbal; varia-se a marcação aspectual ligada ao radical verbal.

²¹ A homofonia do morfema *-gü* na flexão nominal e na flexão verbal pode ter uma explicação diacrônica, se considerarmos a hipótese de Gildea (1998) de que a sintaxe básica das línguas karib ergativas (Set II, de acordo com a formalização do autor) resulta de uma reanálise de orações subordinadas das línguas karib nominativas (Set I, seguindo a formalização do autor), orações que apresentam nominalização do verbo com seu argumento interno no caso absolutivo (não marcado) e seu argumento externo (agente) marcado por uma posposição. *-gü* é cognato do sufixo de 'posse' nominal *-ri* em outras línguas karib (Gildea, 1998, pp. 104-118), onde o mesmo sufixo é também atestado como sendo um nominalizador (Gildea, 1998, p. 120).

²² Os trechos das narrativas são sempre apresentados com transcrição ortográfica, segmentação morfológica de cada palavra seguida por glosagem interlinear e, por fim, uma tradução que procura um certo equilíbrio entre fidelidade aos enunciados-fonte e uma liberdade que permita ao leitor um melhor entendimento dos mesmos. A tradução livre indica a numeração das linhas na transcrição completa.

Em Ongokugu, o narrador lembra a destruição da aldeia pela água, remetendo a outra *akinha*. Seguindo o mesmo padrão, aqui temos, na primeira linha, o aspecto durativo com o mesmo verbo ('vir'), e, na segunda linha, o mesmo verbo no pontual fecha o processo²³.

Ongokugu

(2) Tp

ilangopeinhe isitagü tuã etsagü

ila-ngo-pe-inhe **is-i-tagü** tuã **e-tsagü**

DIST.DIR-NMLZ1-NTM1-ABL 3-vir-DUR água vir-DUR

'lá de longe ela estava vindo, a água estava vindo' (linha 27)

(3) Tp

titá leha ijogoguko igihükügüte

Titã Leha i-jogo-gu-ko igihükü-gü-te

lá COMPL 3-centro-POSS-PL1 meio-POSS-INE1

ekuleha sinügü ijogoguko igihükügüte

eku-leha **is-i-nügü** *ijogo-gu-ko* *igihükü-gü-te*

INTS-COMPL 3-vir-PNCT 3-centro-POSS-PL1 meio-POSS-INE1

'lá, ela veio bem até o meio da aldeia deles, bem até o meio da aldeia deles' (linha 28)

Focando, agora, os *itsikungu* da narrativa, os ramos que se departem do fio condutor, encontram-se outros dois aspectos da língua kuikuro: o perfectivo/perfeito e o resultativo.

(iii) O aspecto perfectivo/perfeito (PRF) – com os alomorfes *-hügü -pügü, -tühügü, -tsühügü* – denota evento completado antes do evento descrito pelo verbo principal: “acho que seria o lugar²⁴, a marca, o rastro”, dizem os Kuikuro, uma forma quase nominal, usada pelo narrador sobretudo como incisos com relação ao *isiinagü*, a base do tronco ou fio condutor da *akinha*. Novamente, observa-se a presença da forma *-gü* na flexão perfectiva: *-pü-gü, -tühü-gü, -tsühü-gü*.

Inha Ótomo

(4) Ag

imükuhegi-pügü leha ungu heke leha

imü-kuhegi-**pügü** leha ungu heke leha

rosto-manchar-PRF COMPL sangue ERG COMPL

'o sangue tinha manchado a máscara...' (linha 71)

²³ Agradecemos a observação crítica de um dos pareceristas: a raiz do verbo 'vir' apresenta alomorfia, sendo que a forma *-i-* é restrita à flexão prefixada pronominal de 3ª pessoa, enquanto a forma (básica) *e-* é realizada em todos os outros ambientes.

²⁴ Uma observação metalinguística por si só bastante interessante: uma categoria morfológica aspectual normalmente associada à produção de um efeito temporal é, de acordo com nossos interlocutores Kuikuro, entendida através de uma figura espacial.

(5) Ag

üle apugati leha inha

üle apuga-ti leha inha

LOG1 fundo-ILL COMPL cova

apugati ãke i hotakipügü

apuga-ti ã-ke i hotaki-**pügü**

fundo-ILL ver-IMP pau fincar-PRF

'no fundo, no fundo da cova, veja, tinham fincado paus com as pontas afiadas...' (linha 96)

Ongokugu (o narrador comenta sobre os 'buracos' ainda visíveis no sítio arqueológico):

(6) Tp

titá ukuge dzipügükoha egei

titá ukuge i-ng-ki-pügü-ko=ha ege-i

lá pessoa 3-O-cavar-PRF-PL1=TOP DIST-COP

inhasakatagüi inhasakatagüi

inhasakatagü-i inhasakatagü-i

buraco-COP buraco-COP

'lá aquilo que as pessoas tinham cavado, é buraco, é buraco' (linha 14)

(7) Tp

Ongokuguteha dzipügüko

Ongokugu-te=há i-ng-ki-**pügü**-ko

Ongokugu-INE1=TOP 3-O-cavar-PRF-PL1

'foi em Ongokugu que eles as cavaram' (linha 15)

(8) Tp

itukoiha itukoi ngiholo ngihatühügü

itu-ko-i=há itu-ko-i ngiholo ng-iha-**tühügü**

3.lugar-PL1-COP=TOP 3.lugar-PL1-COP antepassados O-mostrar-PRF

'para ser o lugar deles, o que os antigos tinham anunciado para ser o lugar deles' (linha 16)

E no final da *akinha*:

(9) Tp

üleha egei Ongokugu

üle=há ege-i Ongokugu

LOG1=TOP DIST-COP Ongokugu



etihūtepügū hegei

etihūte-**pügū**=ha ege-i

aparecer-PRF=TOP DIST-COP

'pois é, assim foi a origem de Ongokugu' (linha 194)

(iv) O aspecto participial resultativo (PTCP) é realizado pela forma morfológicamente complexa *tū-/t-verbo-i/-ti/-si/-* acento, composta pelo prefixo anafórico *tū/t-* e um conjunto de sufixos alomorfes²⁵. Esta construção tem propriedades de dependência semântica e pragmática do contexto discursivo imediatamente seguinte. Por denotar o estado resultante de um evento descrito, que implica o enunciado imediatamente seguinte, o aspecto participial concatena informações de *background* ao evento principal *in foreground*.

Inha Ótomo

(10) Ag

igia tumungupe tagí iheke ĩke

igia t-umungu-pe **t-agí** i-heke iN-ke

assim REFL-sangue-NTM1 ANA-jogar.PTCP 3-ERG ver-IMP

puk ũduhe imütü kaenga

puk ũduhe imütü kae-nga

IDEO ũduhe rosto LOC1-ALL2

'assim, tendo ela jogado seu sangue, veja, *puk*, na máscara *ũduhe*' (linha 47)

(11) Ag

euěki imühesekegi-pügü imükuhegi-jüi

euě-ki imühesekegi-pügü imükuhegi-jü-i

argila-INST rosto.pintar-PRF rosto-manchar-PNCT-COP

leha ungu telü leha

leha ungu te-lü leha

COMPL sangue ir-PNCT COMPL

'no rosto [da máscara], embranquecido com tabatinga (argila branca), o sangue escorreu [lit. foi] manchando-o' (linha 49)

A forma participial *tagí* é destacada em negrito em (10): o verbo *agi*, 'jogar', combina com as flexões verbais da classe morfológica CL3, como consta no Quadro 1. O enunciado em (10) anuncia o enunciado em (11), do qual é semanticamente dependente.

²⁵ O aspecto participial resultativo kuikuro – *tū-/ t-verbo-i/-ti/-si/-* acento – é reflexo da protoconstrução **t-V-ce* (Gildea, 1998), frequentemente rotulada como 'participio'. A construção **t-V-ce* apresenta diferentes comportamentos sintáticos e semânticos através das línguas que pertencem à família karib.

Ongokugu

(12) Tp

tetibe uagiti kanga

t-et-ibe uagiti Kanga

ANA-DTR-trazer.PTCP matrinchá peixe

'tendo chegado [peixes] matrinchá' (linha 178)

(13) Tp

kanga kūrū kūrū kūrū kūrū kūrū kūrū taka ati leha

kanga kūrū taka-ati leha

peixe IDEO armadilha-ILL COMPL

taka ati leha etelū

taka-ati leha e-te-lū

armadilha-ILL COMPL 3-ir-PNCT

'os peixes *kūgū kūgū kūgū kūgū kūgū kūgū* para dentro da armadilha *taka*, foram para dentro da armadilha *taka*' (linha 181)

Novamente, a forma participial *tetibé* do verbo *etibe*, em (12), pertence à classe morfológica CL3, e o enunciado em (12) é concatenado por dependência semântica ao enunciado em (13).

Lembramos que, em Kuikuro, as fronteiras entre formas verbais e nominais são tênues, como demonstram a morfologia das flexões de posse (nominal) e de aspecto (verbal) e os usos do aspecto perfectivo. A finitude do verbo tampouco é ponto pacífico, mas o que queremos realçar, aqui, é que não há flexão temporal *per se* no verbo²⁶.

Diante da necessidade de uma tradução, o Kuikuro é desafiador, se encarmos a sua transposição para uma língua com flexão verbal temporal, como é o caso do português. As interpretações temporais, que se imprimem na tradução, não podem ser apenas atreladas à semântica da flexão aspectual, já que: (i) o pontual e o durativo permitem interpretações temporais tanto no passado como no presente; (ii) o perfectivo e o aspecto participial são 'passado' (anterior) com relação ao evento descrito pelo verbo principal, sendo que a forma participial se caracteriza por uma dependência imediata que anuncia e prepara o evento principal. Dito isso, outras âncoras temporais – para nós necessárias, já que delas precisamos para uma tradução – devem ser procuradas fora da palavra verbal, seguindo os caminhos do que chamamos de 'tempo distribuído'.

O TEMPO DISTRIBUÍDO: DÊITICOS

Os excertos a seguir, da *akinha* Inha Ótomo, são exemplos do uso de elementos dêiticos (ou demonstrativos) que alicerçam uma interpretação temporal relativa a um centro dêitico.

²⁶ Um dos pareceristas questiona, justamente – e o leitor deve estar se perguntando –, se o sufixo *-ingo* (FUT) poderia ser expressão de tempo futuro. *-ingo* é 'futuro' (o que virá a ser) tanto em nomes como em verbos sempre depois do aspecto pontual. Não se trata apenas de 'tempo futuro', já que possui valores deônticos de possibilidade e comprometimento. Há outra flexão verbal que nos leva a uma interpretação de 'futuro', mas, agora, estamos falando de uma flexão de modo. O modo intencional ou 'futuro iminente' é usado quando o falante comunica uma ação sobre a qual o sujeito tem absoluto controle intencional e em cuja realização imediata já está envolvido. Diante da atual tipologia de tempo, é difícil definir o Kuikuro como língua futuro/não futuro ou passado/não passado.

Inha Ótomo (a máscara manchada de sangue é descoberta pelos homens)

(14) Ag

uanĩbüle ige atũhügü igei

uaniN-hüle **ige** a-tũhügü **ige-i**
 Q-ADV PROX estar-PRF PROX-COP

uanĩbüle igei atũhügü igei

uaniN-hüle **ige-i** a-tũhügü **ige-i**
 Q-CNTR PROX-COP estar-PRF PROX-COP

'o que aconteceu com esta máscara? O que aconteceu com esta máscara?' (linha 73)

(15) Ag

aa kingajomoko heke ngapale

aa k-ingajomo-ko heke ngapale
 AFF 1.2-irmã.COL1-PL1 ERG talvez

ihipügü igei nügü ihekeni

ihipügü **ige-i** Ø-nügü i-heke-ni
 mexer-PRF PROX-COP dizer-PNCT 3-ERG-PL2

'"Ah! Talvez as nossas irmãs tenham mexido nelas", eles disseram' (linha 74)

(16) Ag

a igia sokungapaleha igei

a Igia sokungapa leha **ige-i**
 ah assim talvez COMPL PROX-COP

angajomoko enhügü kangamuke nügü iheke

a-ngajomo-ko e-nhügü kangamuke Ø-nügü i-heke
 2-irmã.COL1-PL1 vir-PNCT criança dizer-PNCT 3-ERG

'"Jovens, talvez suas irmãs vieram/fizeram isto", ele [o chefe] disse' (linha 77)

(17) Ag

maaaa unguama igei kunhünkgo

maaaa ungu-a=ma **ige-i** ku-nhü-nkgo
 INTJ Q-SIM2=DUB PROX-COP 1.2-ser-PL1

kangamuke aĩba isanetügüko

kangamuke aĩba is-anetü-gü-ko
 criança ? 3-chefe-POSS-PL1

'"E agora? Como nós ficamos, crianças?", disse o chefe deles' (linha 82)



(18) Ag

unguama igei kunhünkgo kangamuke

ungu-a=ma **ige-i** ku-nhũN-ko kangamuke

Q-SIM2=DUB PROX-COP 1.2-VBLZ-PL1 criança

“Como vamos ficar, crianças?” (linha 83)

(19) Ag

aa ilaha kutsüngi ilaha kutsüngi

aa ila=ha ku-tsüngi ila=ha ku-tsüngi

aa assim=TOP 1.2-HORT.PL assim=TOP 1.2-HORT.PL

“Ah! Já era para nós, já era para nós!” (linha 84)

O demonstrativo *ige*, com traços semânticos [-animado, -distal] e destacado nas linhas acima em negrito, é quase sempre acompanhado da cópula não verbal *-i*. *Ige* surge no interior do discurso direto citado dos homens que encontram a máscara manchada de sangue e do chefe, que passa a direcionar Ahasahügü Ótomo para a sua autoerradicação a partir dessa descoberta. No entanto, além de indicar proximidade espacial entre as personagens que falam e aquilo que lhes chama a atenção – as próprias máscaras e os efeitos da quebra da proibição –, as ocorrências de *ige*, acompanhado da cópula não verbal carregam semântica de proximidade temporal ao centro dêitico, que é o locutor citado. Isso é evidente nos exemplos (16) a (18): em todas falas de chefe, o demonstrativo acompanhado da cópula não verbal ocorre na periferia esquerda da frase: campo da estrutura sintática que domina as camadas flexional e lexical e onde se dá a interação entre proposição e força pragmática (Franchetto & Santos, 2010; Franchetto, 2015)²⁷. A construção da periferia esquerda do enunciado desempenha também a função de atribuir definitude (temporal) à predicação, já que a flexão aspectual, por si, não define uma forma propriamente finita do verbo.

Esse efeito temporal produzido através da construção demonstrativo + cópula não verbal, na periferia esquerda do enunciado, pode ser observado, também, pela contrapartida exata de *ige*, o dêitico de traços [-animado, +distal] *ege*, que, acompanhado da cópula não verbal, é utilizado para indicar distância temporal do centro dêitico. Os exemplos a seguir, retirados da *akinha* Ongokugu, atestam esse uso, sendo o centro dêitico o próprio narrador:

Ongokugu

(20) Tp

Ongokugu ĩdisü ngisoiha egei

Ongokugu ĩdisü ngiso-i=ha **ege-i** is-i-tühügü

Ongokugu filha esposo-COP=TOP DIST-COP 3-VIR-PRF

²⁷ O morfema gramatical *ha*, ainda sob investigação e glosado como ‘tópico’ (TOP), se cliticiza à palavra seguinte, na fala rápida, enquanto, na fala lenta, se cliticiza à palavra antecedente. É um componente importante da expressão sintática da informação (*syntactic packaging of information*). Ver Franchetto e Santos (2010) e Maia et al. (2019, pp. 120-128) para descrições e análises da estrutura da periferia esquerda em Kuikuro, onde foco e tópico estão alojados. Kalin (2014) oferece uma explanação formal interessante da mesma partícula em Hixkaryana, língua karib setentrional.

isitühügü Ongokugu ĩdisü ngiso-i

Ongokugu ĩdisü ngiso-i

Ongokugu filha esposo-COP

'foi o esposo da filha de Ongokugu, ele veio, o esposo da filha de Ongokugu' (linha 87)

(21) Tp

ekege itsakeha ititü isuũ ititüha

ekege i-ta-ke=ha ititü is-uũ ititü=ha

onça 3-ouvir-IMP=TOP nome 3-pai nome=TOP

egei ekege tuhugutinhü

ege-i ekege t-uhuguti-nhü

DIST-COP onça ANA-enegrecer.PTCP-NANMLZ

'o nome do pai dela era onça, onça preta' (linha 88)

(22) Tp

üleha egei Ongokugu etihütepügüha egei

üle=ha **ege-i** Ongokugu etihüte-pügü=ha **ege-i**

LOG1=TOP DIST-COP Ongokugu aparecer-PRF=TOP DIST-COP

'pois é, assim foi a origem de Ongokugu' (linha 194)

Fora do discurso direto citado, como era de se esperar, a relação espacial e temporal entre enunciação e enunciado é canonicamente de distância.

O TEMPO DISTRIBUÍDO: ENTRE DÊITICOS E EPISTÊMICOS

Em Kuikuro, dentre o vasto conjunto de marcadores epistêmicos²⁸, vários carregam valores evidenciais, veiculam informações temporais e ocorrem, geralmente, como partículas de segunda posição (no enunciado) (Franchetto, 2007). À primeira vista, uma comparação das ocorrências de marcadores epistêmicos poderia parecer indexar subgêneros narrativos kuikuro: *akinha hekugu*, que falam de origens e transformações numa dimensão 'mítica' de indistinção interespécies, *versus* *akinha* 'históricas', que falam de eventos na dimensão da distinção – histórica? – entre humanos (*kuge*) e não humanos (*kugehüngü*). Em todos os casos, o narrador tempera sua arte com suas próprias asserções metapragmáticas a respeito de eventos transmitidos na memória coletiva por meio de epistêmicos de certeza ou de incerteza.

Diferentemente do que acontece em narrativas de outros povos ameríndios, inclusive da família linguística Karib, em Kuikuro, os epistêmicos-evidenciais não são usados consistentemente marcando cada enunciado²⁹ e não são exclusivos de um ou de outro suposto subgênero. Estes epistêmicos, frequentemente, são acompanhados pelo marcador de tópico *ha* (Quadro 2).

²⁸ Para uma descrição exaustiva dos epistêmicos em Kalapalo, outra variedade da língua Karib alto-xinguana, ver Basso (2008, 2012).

²⁹ Para o uso consistente do epistêmico-evidencial reportativo em Hixkaryâna, uma língua da família Karib, ver Derbyshire (1985, p. 127). Para um exemplo da presença constante do reportativo em Ka'apor, língua Tupi-Guarani, ver Godoy e Ka'apor (2017).

Quadro 2. Marcadores epistêmicos-evidenciais em Kuikuro.

= <i>ti(ha)</i> : forte certeza por evidência externa visual, empatia interna e com traço de 1ª pessoa.
= <i>tsü(ha)</i> : certeza por evidência externa não visual, empatia externa e com traço de não 1ª pessoa.
= <i>tsügü</i> : incerteza, evidência externa relatada; reconhecimento de uma cadeia de transmissão de memórias.
= <i>tü(ha)</i> : incerteza, evidência externa relatada, característica do estilo narrativo.

Com =*tsügü* e =*tü(ha)*, o narrador assume um certo distanciamento diante das suas afirmações descritivas, baseadas em evidência externa relatada; o falante conta algo que não viu, não testemunhou diretamente, indicando reconhecimento de uma cadeia de transmissão de memórias. =*tü(ha)* é usado pelos mais velhos, sobretudo em narrativas; as gerações mais jovens usam quase exclusivamente =*tsügü*. A inferência temporal é sempre a de 'passado' com relação ao tempo da enunciação.

Em Inha Ótomo, observamos a maior ocorrência da forma de incerteza =*tü(ha)* e a menor frequência da forma de certeza indireta =*tsü(ha)*, como índices do registro narrativo. =*tsüha* está presente nos blocos em paralelismo, em que o narrador relata as sequências em que os habitantes das aldeias Ahasahügü e Ilübe se jogam no buraco, organizados por categorias de idade.

Inha Ótomo (Ahasahügü)
(23) Ag

ünagopetsüha

ünago-pe=tsü=ha

3.LOG.PL-NTM1=CR2=TOP

'aquelas serão as primeiras' (linha 99)

(24) Ag

ago hunkgupetsüha ïke po po po po

Ago **hunkgu-pe=tsü=ha** **ï-ke** **po**

3.PROX.PL pequeno-NTM1-CR2=TOP ver-IMP IDEO

'eram pequenas como eles, veja *po po po po* [jogaram]' (linha 102)

Inha Ótomo (Ilübe)
(25) Ag

haïdenepetsüha itaõ gehale

haïdene-pe=tsü=ha **itaõ** **gehale**

velho-NTM1=CR2=TOP mulher também

'os mais velhos e as mulheres também' (linha 176)

Já a partícula =*tü* ocorre sobretudo junto ao verbo 'dizer', que enquadra muitas das falas citadas na *akinha*:

(26) Ag

isikutsepügü üduhe ikutsepügü,

is-iku-tse-pügü **üduhe** **iku-tse-pügü**

3-pintura-VBLZ-PRF üduhe pintura-VBLZ-PRF



- *ehen* - *nügütü iheke*

Ehen nügü=**tü** i-heke

sim dizer-UNCR1 3-ERG

'ela está pintada, a máscara *üduhe* está pintada, "sim", ela disse' (linha 38)

Na *akinha* Ongokugu, em contraste, só ocorre a partícula de certeza indireta =*tsü(ha)*.

Ongokugu

(27) Tp

hengite geletsü ingakagagükoi hengite

hengite gele=**tsü** i-ngakaga-gü-ko-i hengite

cipó IMPF=CR2 3-banho-POSS-PL1-COP cipó

'[com] cipó era ainda o banho deles, [com] cipó' (linha 43)

Com base nas *akinha* analisadas (e outras do nosso *corpus*), pode-se concluir que, se a presença dos epistêmicos/evidenciais parece contribuir para uma interpretação temporal de 'passado', nada se pode dizer quanto à sua função como índices de subgêneros narrativos, um mais 'mítico' (Ongokugu) e outro mais 'histórico' (Inha Ótomo). Estamos, afinal, tão somente diante de versões em que a arte do narrador se expressa individualmente no uso desses elementos, marcando, de qualquer maneira, registros narrativos cujas memórias são coletivas, transmitidas através das gerações e não por ele testemunhadas.

Há, ainda, alguns outros elementos da língua kuikuro que remetem a registros de memórias e que contribuem para a (nossa) interpretação temporal, notadamente de 'passado' (Franchetto, 2017). Um primeiro exemplo está na narrativa Ongokugu.

Ongokugu

(28) Tp

titá hüle egei otomokope ünagoha

titá hüle ege-i oto-mo-ko-pe ünago=ha

lá CNTR DIST-COP dono-COL1-PL1-NTM1 3.LOG.PL=TOP

imünetühügü ihekeni ngiholoha tsuhügü

imüne-tühügü i-heke-ni **ngiholo**=ha **tsuhügü**

fazer.inundar-PRF 3-ERG-PL2 antigo=TOP faz.tempo

'lá, porém, os donos, eles mesmos, eles inundaram; eram os antigos, faz tempo' (linha 26)

No enunciado acima, encontramos dois índices de registros de memórias: o advérbio *tsuhügü*, que traduzimos como 'faz (muito) tempo', e o nome *ngiholo*, traduzido, também de modo aproximado, como '(o(s)) antigo(s)'. *Ngiholo* é usado para se referir aos mais velhos, cujos hábitos contrastam com os dos mais jovens, e é associado a termos de parentesco que denotam pessoas de gerações ascendentes para além de G+1 (mãe e pai), como: *api* e *ngaüpügü*



(pai da mãe, pai do pai e ascendentes acima de G+2), *kutaũpügü/kutaũpüaõ* (antepassado/antepassados), *tisihũgu* (ancestrais, criadores, ascendentes de avós até os demiurgos Taũgi e Aulukuma).

Tsuhügü é frequentemente acompanhado pela partícula de segunda posição *uãke*, como no exemplo abaixo, retirado de uma pequena narrativa que descreve uma atividade ritual abandonada há pelo menos duas gerações. Observe-se a presença do termo de parentesco *apiko* (avós).

(29) Sp

tsuhügüi uãke apiko heke katuga ikugu agitagü

tsuhügü-i	uãke	api-ko	heke	katuga	ikugu	agi-tagü
faz.tempo-COP	PASS.DIST	avó-PL1	ERG	mangaba	resina	jogar-DUR

ulukí etelükokilü tikhñü ahi

ulukí	e-te-lü-ko= kilü	tikhñü	ahi
ulukí	ir-PNCT-PL1=PASS.REM	aldeias	em.volta

'Faz tempo nossos avós jogavam [bola de] resina de mangaba, iam pelas aldeias na festa ulukí' (linha 10)

Uãke é tanto índice de 'passado' como carrega o valor epistêmico de uma afirmação enfatizada em sua veracidade pela autoridade do falante, sobretudo quando este tem *status* de chefe, junto com a autoridade e a veracidade de um conhecimento coletivo. Conforme Basso (1987, p. 232), *uãke/wake* em Kalapalo:

. . . usually indicates to listeners that a speaker has verifying first-hand evidence from the distant past. In the leaders' speeches, *wãke* suggests that this evidence is traditional knowledge that has been passed down from leader to leader, and that, consequently, only one true interpretation can be made of what has been said about the ritual event.

No enunciado em (29), acima, está presente outro elemento que aponta para um 'passado', sendo também registro de memórias coletivas: *kilü* é enclítico ao sintagma verbal (*etelüko=kilü*). De acordo com os comentários dos falantes kuikuro, *kilü* teria uma semântica próxima à de um reportativo.

As linhas reproduzidas a seguir provêm de uma versão³⁰ da *akinha* Kagaiha Apakipügü, 'o aparecimento dos caraíba', e nelas se adensam o nome *ngiholo*, o epistêmico-evidencial *uãke* e o reportativo *kilü*. É a fala dura e enfática de um chefe que traz para o ouvinte caraíba memórias doloridas de eventos longínquos acontecidos ao longo dos séculos XVIII e XIX, até, pelo menos, o início do século passado.

Kagaiha Apakipügü (falas finais)

(30) At

tipaki tisetagü uãke engihologu

tipaki	tis-e-tagü	uãke	e-ngiholo-gu
sempre	1.3-matar-DUR	PASS.DIST	2-antigo-POSS

'teus antigos sempre nos matavam' (linha 564)

³⁰ Narrada por Atahulu e registrada por Bruna Franchetto em 1982. Uma análise detalhada dessa *akinha* pode ser encontrada em Franchetto (2009). Uma análise comparativa de diferentes versões dessa *akinha* foi também central na argumentação de Sá (2021).

(31) At

kagaiha heke tuelükokilü

kagaiha heke tu-e-lü-ko=**kilü**
 caraíba ERG O-matar-PNCT-PL1=PASS.REM

ülehinhe isinüngokilü

üle-hinhe is-i-nünko=**kilü**
 LOG1-EVT1 3-VIR-PNCT.PL1=PASS.REM

'[conta-se que] os caraíbas³¹ os mataram, por isso vieram e fizeram aldeia para lá também' (linha 570)

O TEMPO DISTRIBUÍDO: O ASPECTO (TEMPO) NOMINAL

O sufixo exclusivamente nominal **-pe** é outro elemento que induz uma leitura temporal de passado. Ele está presente em todas as línguas Karib das quais há alguma descrição e, na literatura existente, tem sido rotulado como 'passado nominal', às vezes traduzido como 'ex', sublinhando a cessação de uma relação: ex-afim, parente falecido, parte separada do todo ao qual pertencia etc. (Franchetto, 2017). Franchetto e Thomas (2016) analisaram o morfema **-pe** em Kuikuro, obrigatório com verbos cuja *aktionsart* é de cessação (como 'acabar'), como sendo um aspecto nominal terminativo. Vejamos alguns exemplos em nossas duas *akinha* principais:

Ongokugu (início da *akinha*)

(32) Tp

titá itupeha egei egete tsüha Ongokuguiha itupeha

titá itu-**pe**=ha ege-i egete tsü=ha
 lá aldeia-NTM1=TOP DIST-COP ali CR2=TOP

Ongokugu-i=ha itu-**pe**=ha

Ongokugu-COP=TOP aldeia-NTM1=TOP

'lá é a aldeia que foi dele, era de Ongokugu, a que foi a aldeia dele' (linha 8)

Inha Ótomo

(33) Ag

ah mbisu ukugepe etsibukilü

ah Mbisu ukuge-**pe** etsibuki-lü
 ah IDEO (acabou) pessoa-NTM1 acabar-PNCT

'acabou, todas as pessoas acabaram' (linha 138)

(34) Ag

inhalü leha ukugepei ãkeha

inhalü leha ukuge-**pe**-i ã-ke=ha
 NEG1 COMPL pessoa-NTM1-COP ver-IMP=TOP

'não ficou nenhuma pessoa, veja!' (linha 139)

³¹ Traduzimos o termo *kagaiha* como 'caraíba' e não como 'branco'.

O sufixo *-püa* pode ser analisado como *-pe* seguido pelo locativo *-a*, com o significado de 'lugar que foi ocupado, mas não é mais' (Santos, 2007):

Ongokugu

(35) Tp

üleha egihoha egei titá inhakagapüani egihoha egiho

üle=ha	egiho=ha	ege-i	titá
LOG1=TOP	cacos=TOP	DIST-COP	lá

i-nakaga -püa-ni egiho=ha Egiho

3-banho-NTM2-PL2 cacos=TOP Cacos

'por isso tem cacos [de cerâmica] por lá, no lugar que tinha sido onde tomavam banho, tinham cacos' (linha 34)

É fortuito, para os objetivos deste artigo, que sejam justamente os termos *itu* ('aldeia') e *kuge* ('pessoa', 'gente de verdade') marcados pelo morfema *-pe*. Inha Ótomo nos conta, afinal, o suicídio coletivo de toda uma população, e ainda que este não seja o centro da *akinha* Ongokugu, sabe-se que essa aldeia aparece em outras *akinha* sendo destruída por uma inundação – o início da narrativa faz referência a esse fato, aliás.

A ocorrência de *-pe* em outra *akinha* pode oferecer também algumas intuições importantes para esta análise. Na versão já apresentada de Kagaiha Apakipügü ('o aparecimento dos caraíba'), o morfema *-pe* é constantemente utilizado para marcar as aldeias (nestes casos, referidas como *ótomo*) destruídas pelas invasões de bandeirantes. Essa destruição, no entanto, não é apenas física e espacial, mas também política: a *akinha* narra as andanças assassinas de entradas e bandeiras pela região do *cluster* de Oti, destruindo, matando e pilhando, mas também buscando ativamente e sequestrando chefes.

No entanto, onde os chefes puderam fugir da invasão e assassinato dos brancos, as relações não foram interrompidas ou terminadas e seguem existindo em potencial, mesmo que os povoados em si não estejam presentes hoje. Ugihihütü, uma das aldeias invadidas e destruídas (exemplos 36 a 40), nunca é marcada pelo morfema *-pe*, pois seu chefe foge, e nunca nenhum verbo que indique cessação ou consumpção total é utilizado em conjunto com esse *ótomo*. Em contraste, no caso da aldeia Agapa, a sentença em (44) marca o destino definitivo do povoado e justifica, pelo verbo *apüngu*, 'morrer', a marcação de *ótomo* pelo sufixo *-pe*.

Vejam os casos:

Kagaiha Apakipügü – ataque a Ugihihütü

(36) At

Ugihihütü ótomo kaenga Ugihihütü

Ugihihütü	óto-mo	kae-nga	Ugihihütü
Ugihihütü	dono-COL1	LOC1-ALL2	Ugihihütü

ĩde gehale mitote gehale

iN-te	gehale	mitote	gehale
aqui-INE1	também	madrugada	também

'até o pessoal de Ugihihütü, Ugihihütü, aqui também, de madrugada também' (linha 69)



(37) At

ai hűtsüha itsakenügü ihekeni tsiu tsiu tsiu

ai hűtsü=ha itsake-nügü i-heke-ni tsiu
então logo=TOP cortar-PNCT 3-ERG-PL2 IDEO

'então logo eles atacaram ferindo-os *tsiu tsiu tsiu*' (linha 71)

(38) At

aiha ülepe apünguhügüko tuhutelü leha

aiha üle-pe apüngu-hügü-ko tuhute-lü leha
pronto LOG1-NTM1 morrer-PRF-PL1 juntar-PNCT COMPL

'foi isso, depois eles [caraíbas] amontoaram os mortos' (linha 76)

(39) At

űde nűbűle anetű anűgű

uN-te nűbűle anetű a-nűgű
INT-INE1 EM chefe estar-PNCT

űdema anetű anűgű űdema

uN-te-ma anetű a-nűgű uN-te-ma
INT-INE1-DUB chefe estar-PNCT INT-INE1-DUB

“Onde será que está o chefe? Onde está o chefe? Onde está?” (linha 77)

(40) At

Kujaitsi anűgű űdema Kujaitsi

Kujaitsi a-nűgű uN-te-ma Kujaitsi
Kujaitsi estar-PNCT INT-INE1-DUB Kujaitsi

“Cadê Kujaitsi, onde está Kujaitsi?” (linha 78)

Kagaiha Apakipügü – ataque a Agapa

(41) At

Agapa otomope telű

Agapa oto-mo-pe te-lű
Agapa dono-COL1-NTM1 ir-PNCT

'O pessoal de Agapa se foi' (linha 25)

(42) At

ah kukitsakenügű higei kagaiha

ah kuk-itsake-nügű=ha ige-i kagaiha
INTJ 1.2-cortar-PNCT=TOP PROX-COP caraíba



heke tükuni ahakinui

heke tū-kuni ahaki-nui

ERG QU-EM acordar-NEG1

'ah, os caraíbas nos feriram [cortaram, golpearam], "porque não acordam?"' (linha 26)

(43) At

ah auigupingope tsiuk tsiuk tsiuk

ah auigu-pi-ngo-pe tsiuk

INTJ dormir-?-NMLZ1-NTM1 IDEO

'ah, [golpearam] os que estavam dormindo *tsiuk tsiuk tsiuk*' (linha 28)

(44) At

apünguko leha apüngu

apüngu-ko leha apüngu

morrer.PNCT-PL1 COMPL morrer.PNCT

'morreram, morreu' (linha 32)

O tempo nas *akinha* kuikuro é, portanto, determinado pela escolha não tanto da flexão verbal, mas de outras formas linguísticas. Mais do que isso, parece ser um efeito implicado: o tempo emerge da maneira como os narradores dessas *akinha* organizam os elementos de suas narrativas, como estruturam a movimentação interna da narração – os eventos e ações que se encadeiam – e, principalmente, como direcionam o próprio narrar de acordo com seus objetivos pragmáticos e as ideologias que os justificam. De um ponto de vista cronológico, nada deveria diferenciar uma aldeia do passado que foi completamente destruída pelos bandeirantes de uma outra aldeia do passado, também destruída, mas cujos chefes puderam escapar. No entanto, da perspectiva dos Kuikuro e do tipo de registro que se pretende produzir com a continuidade dessas *akinha*, a diferença é notável; e, ainda que não seja necessariamente expressada conscientemente dessa forma pelos *akinha oto*, manifesta-se pela escolha dos verbos cuja semântica de terminação ou consumpção determinaria a ocorrência do morfema *-pe*.

Assim, quando a estrutura gramatical é objeto de atenção, o tempo aparece de forma distribuída na semântica combinada de outros elementos – morfemas aspectuais, dêiticos espaço-temporais, epistêmicos, entre outros. De maneira análoga, quando a atenção se desloca para o sentido dessas *akinha* e a pragmática dos *akinha oto*, o tempo distribui-se pela paisagem do Alto Xingu de maneiras desiguais, ganhando maior ou menor distância da situação de enunciação de acordo com as relações – relações de chefes com lugares, de lugares com chefes – narradas no enunciado. O tempo, seja ele gramatical, seja ele social, é subsumido a outras categorias mais importantes para a língua kuikuro e para o que fazem os Kuikuro (ou, ao menos, os chefes kuikuro) com sua língua.

CHEFES, EIXOS, ENTERRO

Retomemos, agora, certos elementos centrais na estrutura narrativa de Inha Ótomo. Como resumido anteriormente, essa *akinha* narra o processo de autoaniquilamento de duas aldeias, mas as razões para esse autoaniquilamento são distintas entre os dois povoados – em Ahasahütü, as mulheres entram na casa dos homens e tocam em máscaras, atividades proibidas para elas; em Ilübe, há falta de alimentos e de chefes –, mas a estruturação do encaminhamento narrativo que leva a essa decisão segue um paralelismo facilmente reconhecível na fala dos chefes. De fato, o autoexterminio é decidido e expressado pelo discurso direto citado de seus chefes – um paralelismo narrativo – e pelas próprias fórmulas que estes chefes usam nas falas – um paralelismo formal.



Inha Ótomo (decisão de autoextermínimo de Ahasahütü Ótomo)

(45) Ag

maaaa unguama igei kunhünkgo

maaaa ungu-a=ma ige-i ku-nhüN-ko

INTJ Q-SIM2=DUB PROX-COP 1.2-ser.PNCT-PL1

kangamuke aĩba isanetügüko

kangamuke aĩba is-anetü-gü-ko

criança ? 3-chefe-POSS-PL1

(46) Ag

unguama igei kunhünkgo kangamuke

ungu-a=ma ige-i ku-nhüN-ko kangamuke

Q-SIM2=DUB PROX-COP 1.2-ser.PNCT-PL1 criança

(47) Ag

aa ilaha kutsüngi ilaha kutsüngi

aa ila=ha ku-tsüngi ila=ha ku-tsüngi

aa assim=TOP 1.2-HORT.PL assim=TOP 1.2-HORT.PL

“E agora? Como nós ficamos, crianças?”, disse o chefe deles' (linha 82)

“Como vamos ficar, crianças?” (linha 83)

“Ah! Já era para nós, já era para nós!” (linha 84)

Inha Ótomo (decisão de autoextermínimo de Ilübe Ótomo)

(48) Ag

unguama kunhünkgo kangamuke nüngü iheke aiha

ungua-ma ku-nhüN-ko kangamuke Ø-nügü i-heke aiha

Q-DUB 1.2-ser.PNCT-PL1 crianças dizer-PNCT 3-ERG COMPL

(49) Ag

isanetügüko kilü unguama kunhünkgo kangamuke

is-anetü-gü-ko ki-lü ungua-ma ku-nhüN-ko kangamuke

3-chefe-POSS-PL1 dizer-PNCT Q-DUB 1.2-ser.PNCT-PL1 crianças

(50) Ag

unguama igei kunhünkgo

ungua=ma ige-i ku-nhüN-ko

Q=DUB PROX-COP 1.2-ser.PNCT-PL1

(51) Ag

ã isagageni kutsüngi

ã is-agage-ni ku-tsüngi

AFF 3-SIM3-PL2 1.2-ser.HORT.PL



“Como ficamos, crianças?”, ele disse, pronto’ (linha 156)
 ‘o chefe deles disse – “como ficamos, crianças?”’ (linha 157)
 “Como ficamos agora?”’ (linha 158)
 “Ah, vamos ficar como eles” (linha 159)

A sequência narrativa do autoextermínio de Ilübe é interrompida pelo fim abrupto da gravação, mas há alguns detalhes da sequência de Ahasahütü que precisam ser comentados. O autoaniquilamento, como mencionado anteriormente, é realizado por meio de um buraco com varas afiadas em seu fundo, preparado pelos próprios habitantes do povoado. A ordem do salto no buraco, no entanto, revela uma hierarquia facilmente reconhecível no pensamento alto-xinguano generalizado: primeiro as mulheres, das mais jovens às mais velhas; em seguida, os homens, também dos mais jovens aos mais velhos. A hierarquia não é apenas etária, é claro, como fica visível pelo último salto no buraco: trata-se do jovem filho do chefe do povoado, que, nas palavras do próprio chefe, servirá “de tampa para seus irmãos”. Toda essa *akinha* e a hierarquia de autoaniquilamento narrada invocam imediatamente uma analogia direta com os enterros alto-xinguanos. De fato, as aldeias do Alto Xingu são também grandes cemitérios, e local de enterro de uma pessoa é determinado pelo grau de importância social que ela tinha em vida, em uma gradação entre centro (mais importante) e círculo de casas familiares (menos importante):

A aldeia é um cemitério, e os mortos ocupam nela diferentes espaços. Fetos abortados ou bebês natimortos são enterrados atrás das casas, ou então nas beiradas das paredes, perto do espaço ocupado pela mãe. Crianças de até cerca de um ano de idade são enterradas dentro de casa, no espaço entre os pilares centrais e a porta da frente. Crianças mais velhas, mas que ainda não tenham chegado à reclusão pubertária, vão sendo enterradas no caminho entre a porta de sua casa e o centro, em função da idade: quanto mais novas, mais perto da casa, e quanto mais velhas, mais distante. Jovens e adultos são enterrados mais perto do centro da aldeia, mas o espaço logo à frente da casa dos homens (*hugogo gitalü*) é reservado a chefes e seus parentes A localização das sepulturas fornece um mapa sociológico dos mortos: quanto mais perto do ideal da pessoa, mais perto do centro ela será enterrada (Guerreiro, 2015a, p. 262).

Na *akinha* Inha Ótomo, portanto, o eixo horizontal que determina o local de enterro de uma pessoa (covas dos limites ao centro) é transformado em eixo vertical (das primeiras aos últimos), mas a hierarquia entre enterrados segue subjacente, a despeito dessa inversão. Todos se jogam no mesmo buraco, mas a família do chefe (no caso, o jovem filho recém-saído de reclusão) segue em posição de destaque nessa cova coletiva.

Esse derradeiro enterro, entretanto, nunca se realiza completamente. De fato, o jovem chefe pula tão alto que passa por cima do buraco e entra diretamente em uma árvore de copaíba do outro lado, tornando-se seu ‘dono’:

Inha Ótomo

(52) Ag

a tali otoi leha etelü uhü apungu leha

a tali oto-i leha e-te-lü uhü apungu-ø leha

a copaíba dono-COP COMPL 3-ir-PNCT INTJ morrer-PNCT COMPL

‘ele se tornou o dono da árvore de copaíba, assim ele morreu’ (linha 137)

(53) Ag

ah mbisu ukugepe etsibukilü

ah mbisu ukuge-pe etsibuki-lü

ah IDEO (acabou) pessoa-NTM1 acabar-PNCT

‘acabou, todas as pessoas acabaram’ (linha 138)



(54) Ag

inhalü leha ukugepei ãkeha

inhalü leha **ukuge-pe-i** ã-ke=há
 NEG1 COMPL pessoa-NTM1-COP ver-IMP=TOP

‘não ficou nenhuma pessoa, veja!’ (linha 139)

(55) Ag

apüngu leha igia bele inhüngüpeko inhügü leha

apüngu-ø leha igia bele **inh-üngü-pe-ko** i-nhügü leha
 morrer-PNCT COMPL assim EM 3-casa-NTM1-PL1 ser-PNCT COMPL

‘todos morreram, todas as casas ficaram vazias’ (linha 140)

Alguns detalhes importantes podem ser depreendidos da curta passagem acima. Em primeiro lugar, chama a atenção novamente o morfema *-pe*, definido anteriormente como um aspecto nominal terminativo. Esse morfema tem valor de cessação ou interrupção de relações, e seu aparecimento é determinado, nos exemplos (53) a (55), pela semântica dos verbos utilizados: *etsïbukilü*, ‘acabar’, e *apüngu*, ‘morrer’. No entanto, novamente encontramos um uso seletivo desse morfema, que deixa transparecer certas características do pensamento alto-xinguano sobre suas chefias (ou do pensamento das chefias alto-xinguanas sobre si mesmas). O narrador da *akinha*, ainda que utilize o mesmo verbo *apüngu* na sentença em (52), nunca marca qualquer termo que se refira ao filho do chefe de Ahasahütü com *-pe*.

De fato, a morte desse jovem é ambígua. Logo antes à passagem exemplificada acima, há as seguintes linhas, ambas representando a fala do chefe de Ahasahütü e referindo-se a seu filho:

Inha Ótomo

(56) Ag

ilaha eitse nügü iheke ilaha itse

ilaha e-i-tse Ø-nügü i-heke ilaha e-i-tse
 assim 2-ser-IMP dizer-PNCT 3-ERG assim 2-ser-IMP

“Fique assim!”, ele disse [o pai], “Fique assim!” (linha 135)

(57) Ag

tetijipüinhü heke tetijipügü

t-etijipü-inhü heke t-etijipü-gü
 ANA-filho-NANMLZ ERG REFL-filho-POSS

akihatohoi eitsai anhükü

akiha-toho-i e-i-tsai anhükü
 contar-INSTNMLZ-COP 2-ser-FUT.IM querido

“Ficarás como aquele que tiver filhos e serás quem contará para seus descendentes, meu querido” (linha 136)



Um chefe, por ser um caso particular de um ‘dono’³², parece ser capaz de morrer e, ao mesmo tempo, ter descendentes. Ou, ao menos como aponta a ausência do morfema *-pe*, manter e proliferar certas relações sociais a despeito de sua morte.

Outra ausência significativa, no final do ciclo de autoaniquilamento de Ahasahütü, é a da morte do próprio chefe desse povoado. Seria de se esperar que seu salto derradeiro acontecesse logo após o de seu filho, mas ele nunca é de fato expresso na *akinha*. Existe aí, subjacente, um certo jogo com outra possibilidade da chefia alto-xinguana: não apenas de mantenedor e proliferador de relações sociais e espaciais, mas também de comentador dessas relações. É o chefe de Ahasahütü, afinal, através do discurso direto citado nas sentenças em (56) e (57), que pronuncia o destino de seu filho, assim como é o narrador dessa *akinha* que comenta, nas linhas seguintes, o destino de todo o povoado. Tudo se passa como se, sendo um *akinha oto* potencialmente também um chefe, os chefes-personagens dessa *akinha* revelam-se também narradores de suas aldeias. O narrador – chefe e ‘dono’ de narrativas – espelha-se entre enunciação e enunciado.

Quando a *akinha* Inha Ótomo chega ao ciclo de autoextermínio de Ilübe, essa centralidade da chefia – ou autocentralização da chefia – enquanto responsável pela continuidade de relações e lugares torna-se ainda mais explícita. Os habitantes do povoado passam, afinal, a se arremessar no buraco preparado não apenas por escassez de alimentos, mas também de chefes:

Inha Ótomo

(58) Ag

inhalü isanetügükoi ilübe ótomo anetügüi

<i>inhalü</i>	<i>is-aretü-gü-ko-i</i>	<i>ilübe</i>	<i>ótomo</i>	<i>anetü-gü-i</i>
NEG1	3-chefe-POSS-PL1-COP	cinza	dono	chefe-POSS-COP

‘o pessoal de Ilübe não tinha seu chefe’ (linha 155)

(59) Ag

unguama kunhünkgo kangamuke nüngü iheke aiha

<i>ungua-ma</i>	<i>k-unhünkgo</i>	<i>kangamuke</i>	<i>Ø-nüngü</i>	<i>i-heke</i>	<i>aiha</i>
Q-DUB	1.2-ficar.PNCT.PL1	crianças	dizer-PNCT	3-ERG	COMPL

“‘Como ficamos, crianças?’, ele disse, pronto’ (linha 156)

(60) Ag

isanetügüko kilü unguama kunhünkgo kangamuke

<i>is-aretü-gü-ko</i>	<i>ki-lü</i>	<i>ungua-ma</i>	<i>k-unhünkgo</i>	<i>kangamuke</i>
3-chefe-POSS-PL1	dizer-PNCT	Q-DUB	1.2-ficar.PNCT.PL1	crianças

‘o chefe deles disse – “Como ficamos, crianças?”’ (linha 157)

³² Nesse caso específico, ‘dono’ de uma árvore, o que aponta para outra característica ambígua da chefia alto-xinguana: sua associação simultânea à predação das onças e ao crescimento vegetal (Fausto, 2020).

Como fica explícito nas linhas acima, escassez não significa, nesse caso, ausência total. O motor de uma *akinha* são, afinal, chefes, e Ilúbe parece ter ao menos chefes o suficiente para decidir e organizar seu próprio extermínio. Do contrário, como parece ser implicitamente afirmado, não seriam nem capazes de se aniquilarem – de fato, sem chefes, não seriam povoados e, portanto, não haveria um sujeito capaz de figurar em uma *akinha* alto-xinguana.

Chefes estão, portanto, no centro dos processos de criação, expansão, manutenção, defesa e fim de aldeias. São também índices de referência social e espacial do presente e do passado, com seus nomes em discursos e narrativas e seus corpos enterrados no centro físico das aldeias. Nessa *akinha*, são os chefes, afinal, que decidem e organizam o autoextermínio, são os chefes que direcionam seus próprios filhos para o salto derradeiro nos buracos abertos e, no caso de Ahasahütü, é o chefe também que funciona como um narrador no interior do enunciado, capaz, ao mesmo tempo, de testemunhar o fim de sua própria aldeia e de desaparecer, sem definição expressa, com ela.

CHEFES, LAGOAS, AMBIGUIDADES

Vejam agora de que forma essa análise se aplica e se transforma ao considerar a *akinha* Ongokugu. Uma diferença que pareceria, à primeira vista, fundamental é que essa *akinha* narra eventos ocorridos em um tempo, nas palavras kuikuro, 'quando todos éramos *itseke*'. No entanto, essa diferença, como é recorrente entre as populações ameríndias, não envolve reais contrastes sociais: os seres, sejam eles *itseke*, sejam eles humanos, estão envolvidos em relações sociais análogas. Assim, da mesma forma que chefes são casos particulares de 'donos', e 'donos' podem ser *itseke*, as chefias existem também disseminadas entre não humanos: Ongokugu era onça, Ongokugu era chefe.

Estamos diante de uma *akinha hekugu*, já que narra histórias de origens (*etihütepügü*). A ação central em Ongokugu é, afinal, a fabricação da lagoa de Ipatse por Isagakagagü, que, além de ser um *tunga oto*, 'dono das águas', certamente é também de família de chefes, já que se casou com a filha de Ongokugu. O feito de Isagakagagü – a criação de uma lagoa para seu sogro – parece impressionante, mas tem uma distância menor do que o esperado com outras ações realizadas e esperadas por chefes alto-xinguanos: são responsáveis, afinal, por uma série de manipulações e alterações da paisagem (Heckenberger, 2005; dentre outros), como a construção de diques e barragens para a pesca, preparação de paliçadas e outras estruturas defensivas e abertura de caminhos, estradas e as próprias praças circulares das aldeias. A criação da lagoa de Ipatse por Isagakagagü é, portanto, a versão exagerada de relações de produção e manipulação espaciais que são intrínsecas à chefia alto-xinguana. Assim, a distância entre as duas principais *akinha* abordadas neste artigo, Inha Ótomo e Ongokugu, que poderia à primeira vista ser compreendida como uma distância de qualidade temporal – entre história e mito; entre passado e 'tempo fora do tempo' –, é novamente subsumida pela distribuição de características comuns à chefia do Alto Xingu em um mesmo plano espacial estendido.

A imagem talvez mais direta desse espaço comum de práticas que se antepõem a diferenças de profundidade temporal é a própria lagoa de Ipatse, em Ongokugu:

Ongokugu

(61) Tp

ülepe ãde leha ipa tüilü iheke

üle=pe ãde leha ipa tüi-lü i-heke

LOG1=NTM1 PROX.INE1 COMPL lagoa fazer-PNCT 3-ERG

'então, aqui ele fez uma lagoa' (linha 97)



O uso do demonstrativo proximal *ĩde*, traduzido como ‘aqui’, deixa claro, como era de se esperar, que, a despeito dos eventos ‘míticos’ que compõem a *akinha*, a despeito da diferença qualitativa entre o tempo em que os seres são diferenciados e o tempo em que todos eram *itseke*, a lagoa do interior do enunciado é a mesma lagoa que se encontra ao lado de nosso enunciador no momento da enunciação.

O imbricamento entre espaço e política, entre lugares e chefes, ganha ainda uma outra dimensão se considerarmos o final da *akinha* Ongokugu. Depois de completada a segunda versão da lagoa de Ipatse – a primeira era demasiadamente grande e foi rejeitada por Ongokugu – e depois que Isagakagagü compartilha os conhecimentos da fabricação de armadilhas de pesca e das rezas que atraem os peixes para dentro delas, o narrador faz os seguintes comentários de fechamento:

Ongokugu

(62) Tp

üleha egei Ongokugu etihũtepügü hegei

üle=ha ege-i Ongokugu etihũte-pügü=ha ege-i
 LOG1=TOP DIST-COP Ongokugu aparecer-PRF=TOP DIST-COP

‘pois é, assim foi a origem de Ongokugu’ (linha 194)

(63) Tp

etihũtepügüha egei ekege

etihũte-pügü=ha ege-i ekege
 aparecer-PRF=TOP DIST.VIS-COP onça

ekisei tuhugutinhü Ongokugui egei

ekise-i t-uhuguti-nhü Ongokugu-i ege-i
 3DIST-COP ANA-enegreecer.PTCP-NANMLZ Ongokugu-COP DIST-COP

egei itu egei

ege-i itu ege-i
 DIST.VIS-COP lugar DIST-COP

‘foi a origem, Ongokugu era onça preta, aquele era o lugar dela’ (linha 196)

(64) Tp

itsakeha ülehegei

i-ta-ke=ha üle=ha ege-i
 3-ouvir-IMP=TOP LOG1=TOP DIST-COP

Ongokugu etihũtepügü hegei

Ongokugu etihũte-pügü=ha ege-i
 Ongokugu aparecer-PRF=TOP DIST-COP

‘Ouça! Assim foi a origem de Ongokugu’ (linha 202)



Conforme enunciado em três momentos, essa é a origem de Ongokugu. No entanto, essa insistência na marcação da narrativa como uma *akinha hekugu* sobre origens levanta dois pontos importantes: em primeiro lugar, parece apontar para uma lógica de socialidade e de afinidade cruzadas³³, já que o centro de todas as ações da história estão em Isagakagagü, genro de Ongokugu. É ele, afinal, que coloca em marcha e direciona as transformações – de paisagem e de práticas de pesca – da narrativa, mas sempre voltadas para sua esposa e para seu sogro, como o próprio narrador aponta em diferentes momentos³⁴. No entanto, ainda que a narrativa gire em torno dos feitos de Isagakagagü, essa é, enfim, a ‘origem de Ongokugu’. Em outras palavras, ainda que a presença e as ações de Isagakagagü estejam na posição central da estrutura do enunciado, este continua sendo centralizado expressamente pelo enunciador na figura de Ongokugu, não na de Isagakagagü.

A lógica de socialidade e afinidade cruzadas explica parte dessa aparente contradição, é claro, mas há aqui uma outra lógica em operação, que pode ser considerada em adição, não em substituição, à primeira: é que o nome Ongokugu carrega consigo a ambiguidade entre o nome do lugar e o nome do ‘dono’ do lugar, entre o nome da onça-chefe e o nome da aldeia. Assim, a centralização da importância de Ongokugu pelo narrador dá também concretude espacial às relações sociais que motivam os feitos de Isagakagagü. Ongokugu torna-se, então, tanto uma direção teleológica social para as ações de Isagakagagü quanto índice de seu local de atuação. Ongokugu era onça; Ongokugu era chefe; Ongokugu era povoado.

Essa ambiguidade não é ao acaso, mas sim uma manifestação particular da relação geral entre chefias e espaços, desenvolvida ao longo deste artigo. Ela tampouco é isolada no trabalho de pesquisa com os Kuikuro. Em uma série de entrevistas realizadas por Bruna Franchetto e Carlos Fausto em 2001, um fenômeno parecido aparece na fala de Agatsipá, o mesmo *akinha oto* que narra Inha Ótomo. O excerto abaixo foi retirado de uma sessão gravada³⁵ na aldeia Ipatse e nomeada *Old Villages 1*:

(65) Ag

Akusa üle atehe Akusako kae Atuhai ake

Akusa	üle	atehe	Akusa-ko	kae	Atuhai	ake
Akusa	LOG1	por.causa	Akusa-PL1	LOC1	Atuhai	COM

‘Akusa, por isso o pessoal de Akusa e Atuhai ficaram [na beira da lagoa]’ (linha 33)

Essas entrevistas, nomeadas *Old Villages 1*, *Old Villages 2* e *Old Villages 3*, são relevantes e importantes porque representam o registro de relações diretas e inseparáveis entre nomes de antigas aldeias – lembradas pelos entrevistados – e os nomes de seus antigos chefes. As entrevistas recontam transformações de diferentes *ótomo* e seus ‘donos’, fundações de novas aldeias e fissões de povoados antigos, muitas vezes em paralelo, e não apenas anteriormente, à presença colonizatória do Estado brasileiro. São gravações também realizadas como parte do esforço de mapear as terras kuikuro e delinear a sucessão de *ótomo* e os movimentos populacionais, já que em muitos momentos

³³ Não cabe aqui uma análise sobre o parentesco no Alto Xingu e/ou nos mundos ameríndios. A título de referência, poderíamos citar, dentre tantos exemplos, o sempre relevante Lévi-Strauss (2012 [1949]).

³⁴ Dentre os possíveis exemplos: “oi!”, ele disse para a esposa “oi!” / “ali eu fiz o lugar de banho do nosso ‘dono’” / disse Isagakagagü, disse o esposo da filha de Ongokugu, ele era esposo da filha de Ongokugu’ (linhas 110, 111 e 112).

³⁵ A sessão *Old Villages 1* foi gravada em 13 de agosto 2001; *Old Villages 2* em 27 de junho de 2001; *Old Villages 3* em 2 de outubro de 2001.

os interlocutores utilizam mapas³⁶ ou outros tipos de representação cartográfica como suporte para a localização das aldeias e eventos narrados.

Agatsipá, na entrevista, demonstra a capacidade de rememorar uma longa série de *ótomo* e seus chefes – em muitos casos, mais de um chefe para cada *ótomo* –, mas termina por nunca citar o nome da aldeia da qual Akusa, no exemplo acima, era chefe. Essa aldeia certamente existiu, já que Akusa foi um chefe importante e citado nos discursos formais que um chefe executa para receber os mensageiros que chegam à aldeia trazendo o convite para participar do *egitsü* (Franchetto, 1986). O próprio Agatsipá localiza essa aldeia, em outro trecho da entrevista, na beira da lagoa Alahatua e próxima a uma aldeia também chamada Alahatua (da qual Atuhai foi chefe).

Na falta da rememoração do nome da aldeia de Akusa, no entanto, o entrevistado cita o nome de seu chefe como substituto. A expressão *Akusako* é especialmente transparente, sendo *-ko* o sufixo de plural associativo, indicando algo como ‘o pessoal de Akusa’. Essa expressão, aliás, revela de maneira clara o engano potencial da tradução do termo *ótomo* como ‘aldeia’ ou ‘povoado’. Como mencionado anteriormente, a palavra *ótomo* teria como tradução literal algo como ‘coletivo de ‘donos’’, mas deve estar especialmente claro aqui que os ‘donos’ de uma aldeia não são todos os seus habitantes – ‘donos’ são, é claro, chefes. Vemos aqui, portanto, da maneira mais explícita possível, a imbricação estreita entre chefia(s) e aldeia(s), ao ponto de uma poder ser utilizada em substituição à outra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Alto Xingu é palco, já há décadas, de diferentes esforços de pesquisa nas áreas de Arqueologia, Antropologia e Linguística, desenvolvidos inclusive com a parceria fundamental de pesquisadores indígenas, e que são essenciais para compor uma imagem cada vez mais rica e complexa da região. Evidências arqueológicas (Heckenberger, 2005) apontam, afinal, para a presença de povoamento na região desde, pelo menos, o século IX, em um jogo de tensões e transformações internas que passa pela história da invasão e da colonização do continente americano, mas que não se limita a ela. Abrir caminhos de cruzamento de saberes e perspectivas, portanto, não é apenas uma demanda metodológica, mas também uma exigência do próprio campo de estudo.

No entanto, conectar saberes diversos, ainda que sejam saberes que concretamente existam de forma articulada no Alto Xingu, é uma tarefa desafiadora, e não é a pretensão dos autores deste artigo abarcarem, de maneira detalhada e com o rigor que merecem, todas as linhas de pesquisa em questão. Os esforços aqui foram o de simplesmente sugerir possibilidades de estudos sobre território e política – conceitos centrais para a arqueologia e a etnologia alto-xinguanas – através da exploração de recursos linguísticos que contribuem para a estruturação das narrativas kuikuro e suas mobilizações pragmáticas pelos *akinha oto*, os ‘mestres da arte de narrar’.

Assim, ao longo deste artigo, foram desenvolvidos dois tópicos centrais. Em primeiro lugar, quando se considera tanto a língua kuikuro quanto perspectivas kuikuro de historiografia, registro de acontecimentos e memórias, não conseguimos, nós, caralba (brancos, não indígenas), eludir perguntas acerca da expressão do tempo. Procuramos mostrar que noções temporais emergem de forma distribuída através de relações que não são necessariamente apenas temporais: na língua, do jogo entre aspectos, advérbios, dêiticos e epistêmicos; na narração de acontecimentos, das marcas espaciais que conformam a paisagem socialmente relevante do Alto Xingu. É claro que tempo gramatical (*tense*) e tempo ontológico não são idênticos, e o objetivo deste artigo tampouco é o de defender qualquer revitalização de

³⁶ Ver Sá (2021) para uma breve descrição dos dêiticos mobilizados na interface entre enunciação e gestualidade dessas transcrições.

relativismo linguístico com foco temporal. O que se busca apontar aqui, simplesmente, é o valor de uma aproximação heurística desses dois elementos, já que, concretamente, tanto *tense* quanto tempo são fenômenos que participam na estruturação e no dinamismo do ato de narrar, contar.

Em segundo lugar, essa espacialidade, que é tão central para a historiografia nativa da região, não pode ser considerada em separado da organização política alto-xinguanas. Este artigo é, afinal, um comentário sobre a natureza espacial das chefias do Alto Xingu e, de forma análoga, sobre a natureza política do espaço do Alto Xingu. Os *ótomo* alto-xinguanos são, afinal, expressões de suas chefias, uma afirmação, aliás, que também é verdadeira em sua forma invertida: as chefias alto-xinguanas são expressões de seus *ótomo*.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos às diferentes instituições que contribuíram e continuam contribuindo, com apoio ou parceria, para a escrita deste artigo: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e Fundação Volkswagen através do Programa de Documentação de Línguas Ameaçadas/DoBeS; Museu do Índio (Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI-RJ); Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG); Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ; Projeto Etnoarqueológico Kuikuro do Alto Xingu, coordenado por Bruna Franchetto (Museu Nacional) e Helena Pinto Lima (MPEG); Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da UFRJ.

ABREVIATURAS

1	1ª pessoa	DUB	dubitativo
2	2ª pessoa	DUR	durativo (aspecto)
3	3ª pessoa	EM	epistêmico
3.LOG.PL	logofórico de 3ª pessoa plural (<i>üngele</i>)	EMPH3	enfático
3DIST	dêitico de 3ª pessoa distal	ERG	ergativo
ABL	ablativo	EVT1	finalidade negativa, evitação (<i>hinhe</i>)
ADV	adverbial	FUT	futuro
AFF	afirmativo	FUT.IM	futuro iminente ou intencional (modo)
ALL2	alativo	HORT.PL	hortativo plural
ANA	anafórico	IDEO	ideofone
CNTR	contrastivo	ILL	<i>illative</i> (para dentro de)
COL1	coletivizador	IMP	imperativo
COM	comitativo	IMPF	imperfectivo (partícula aspectual)
COMPL	completivo (partícula aspectual)	INE1	inessivo
COP	cópula	INST	instrumental
CR2	certitude (epistêmico)	INSTNMLZ	nominalizador de instrumento (<i>-toho</i>)
DIST	dêitico distal (não animado)	INT	interrogativo
DIST.DIR	dêitico direcional distal	INTJ	interjeição
DIST.VIS	dêitico visual distal	INTS	intensificador
DTR	detransitivizador	LOC1	locativo
		LOG1	logofórico não animado (<i>üle</i>)



NANMLZ	nominalizador não agentivo	POSS	possessivo
NMLZ1	nominalizador	PRF	perfectivo
NTM1	marcador de aspecto terminativo nominal (-pe)	PROX	dêitico proximal (não animado)
NTM2	marcador de aspecto terminativo nominal (-püa)	PTCP	particípio (aspecto resultativo participial)
NEG1	negação	Q	partícula interrogativa
O	marcador de objeto	QU	palavra interrogativa
PASS.DIST	passado distante	SIM2	similativo (-a)
PASS.REM	passado remoto	SIM3	similativo (-agage)
PL1	plural (-ko)	REFL	reflexivo
PL2	plural (-ni)	TOP	tópico
PNCT	pontual (aspecto)	UNCR1	incerteza (epistêmico)
VBLZ	verbalizador		

REFERÊNCIAS

- Basso, E. B. (1987). *In favour of deceit. A study of tricksters in an Amazonian society*. The University of Arizona Press.
- Basso, E. B. (1995). *The last cannibals: A South American oral history*. University of Texas Press.
- Basso, E. B. (2008). Epistemic deixis in Kalapalo. *Pragmatics*, 18(2), 215-252. <https://doi.org/10.1075/prag.18.2.03bas>
- Basso, E. B. (2012). *A grammar of Kalapalo, a Southern Cariban language*. The archive of Indigenous Languages of Latin America. University of Texas. <https://ailla.utexas.org/islandora/object/ailla%3A134166>
- Carneiro, R. L. (2001). A origem do lago Tahununu, um mito Kuikuro. In B. Franchetto & M. Heckenberger (Orgs.), *Os povos do Alto Xingu. História e cultura* (pp. 287-292). Editora da UFRJ.
- Derbyshire, D. C. (1985). *Hixkaryana and linguistic typology*. Summer Institute of Linguistics.
- Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- Fausto, C., Russell, C., Heckenberger, M. J., Toney, J. R., Schmidt, M. J., Pereira, E., Franchetto, B., & Kuikuro, A. (2008). Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon. *Science*, 321(5893), 1214-1217. AAAS. <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1159769>
- Fausto, C. (2020). Chiefly jaguar, chiefly tree: Mastery and authority in the Upper Xingu. In S. Kosiba, J. & T. Cummins (Eds.), *Sacred matter: Animism and authority in the Pre-Columbian Americas* (pp. 37-69). Harvard University Press.
- Fausto, C., Costa, T. O., Schmidt, M., Franchetto, B., & Kuikuro, A. (2021). *The marriage of earth and sky: Grounding LiDAR in indigenous knowledge* [Video]. Earth Arquire Virtual Congress. <https://www.youtube.com/watch?v=8JTWfg3hSi8>
- Franchetto, B. (1986). *Falar Kuikuro: estudo etnolinguístico de um grupo karibe do Alto Xingu* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Afranchetto-1986/Franchetto_1986_Falar_Kuikuro_completo_3vols.pdf
- Franchetto, B. (1992). O aparecimento dos caraíba: para uma história kuikuro e alto-xinguana. In M. C. Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 339-356). Companhia das Letras, FAPESP, SMC.
- Franchetto, B. (1993). A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikuro (Alto Xingu). In E. Viveiros de Castro & M. C. Cunha (Orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena* (pp. 95-116). NHII/USP, FAPESP.



- Franchetto, B. (2000). Rencontres rituelles dans le Haut Xingu: La parole du chef. In A. B. Monod & P. Erikson (Orgs.), *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes* (pp. 481-510). Societé d'Ethnologie.
- Franchetto, B. (2003). L'autre du même: Parallélisme et grammaire dans l'art verbal des récits Kuikuro (caribe du Haut Xingu, Brésil). *Amerindia*, (28), 213-248.
- Franchetto, B. (2007). Les marques de la parole vraie en Kuikuro, langue caribe du Haut-Xingu (Brésil). In Z. Guentcheva & I. Landaburu (Orgs.), *L'énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de l'information: illustrations amérindiennes et caucasiennes* (pp. 173-204). Éditions Peeters.
- Franchetto, B. (2009). O aparecimento dos caraíba: Para uma história kuikúro e alto-xinguana. In M. C. Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 339-356). Companhia das Letras, FAPESP.
- Franchetto, B. (2010). The ergativity effect in Kuikuro (Southern Carib, Brazil). In S. Gildea & F. Queixalós (Orgs.), *Ergativity in Amazonia* (pp. 121-158). John Benjamins Publishing Company.
- Franchetto, B., & Santos, G. M. F. (2010). Cartography of expanded CP in Kuikuro (Southern Carib, Brazil). In J. Camacho, R. Gutiérrez-Bravo & L. Sánchez (Eds.), *Information structure in indigenous languages of the Americas, syntactic approaches* (pp. 87-113). De Gruyter Mouton.
- Franchetto, B. (2014). Autobiographies of a memorable man and other memorable persons. In: S. Oakdale & M. Course (Orgs.), *Fluent selves: autobiography, person, and history in Lowland South America* (pp. 271-310). University of Nebraska Press.
- Franchetto, B. (2015). Construções de foco e arredores em Kuikuro. *ReVEL*, (10), 246-264. <http://www.revel.inf.br/files/0328c3b96d1290a45852e709631e44d5.pdf>
- Franchetto, B., & Thomas, G. (2016). The nominal temporal marker *-pe* in Kuikuro. In T. Bui & I. Rudmila-Rodica (Orgs.), *SULA 9: Proceedings of the Ninth Conference on the Semantics of Under-Represented Languages in the Americas* (pp. 25-40). GLSA.
- Franchetto, B. (2017). A beleza desta língua: Tempo no nome. *Mana*, 23(1), 269-291. <https://doi.org/10.1590/1678-49442017v23n1p269>
- Franchetto, B., & Stenzel, K. (2017). Amazonian narrative verbal arts and typological gems. In K. Stenzel & B. Franchetto (Orgs.), *On this and other worlds: Voices from Amazonia* (pp. 3-6). Language Science Press.
- Franchetto, B. (2021). Counterfactual and non-counterfactual conditional constructions in Kuikuro (Upper Xingu Carib). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 16(3), e20200107. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0107>
- Franchetto, B. (Org.) (No prelo). *Dicionário Kuikuro-Português. Volume Temático I: Inhanhigü – Cultura Material Kuikuro*. Edição própria.
- Gildea, S. O. (1998). *On reconstructing grammar: Comparative Cariban morphosyntax*. Oxford University Press.
- Godoy, G., & Ka'apor, W. (2017). Ka'apor. In K. Stenzel & B. Franchetto (Orgs.), *On this and other worlds: Voices from Amazonia* (pp. 467-480). Language Science Press.
- Guerreiro, A. R. (2015a). *Ancestrais e suas sombras: Uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Editora da Unicamp.
- Guerreiro, A. R. (2015b). Political Chimeras: The uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(1), 59-85. <https://doi.org/10.14318/hau5.1.004>
- Heckenberger, M. (2001). Epidemias, índios bravos e brancos: Contato cultural e etnogênese. In B. Franchetto & M. Heckenberger (Orgs.), *Os povos do Alto Xingu: história e cultura* (pp. 77-110). Editora da UFRJ.
- Heckenberger, M. (2005). *The ecology of power: Culture, place, and personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. Routledge.
- Kalin, L. (2014). The syntax of OVS word order in Hixkaryana. *Natural Language and Linguist Theory*, 32, 1089-1104. <https://doi.org/10.1007/s11049-014-9244-x>
- Kelly, J. A., & Matos, M. A. (2019). Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Mana*, 25(2), 391-426. <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391>



- Lévi-Strauss, C. (2012 [1949]). *As estruturas elementares do parentesco*. Editora Vozes.
- Maia, M., Franchetto, B., Lemle, M., & Vieira, M. D. (2019). *Línguas indígenas e gramática universal*. Contexto.
- Marx, K. (2013 [1867]). *O capital: crítica da economia política*. Boitempo Editorial.
- Mehinaku, M. (2010). *Tetsualü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese:mehinaku-2010/mehinaku_2010.pdf
- Sá, T. B. (2021). *Esboço de uma topogramática alto-xinguana: reflexões em torno de chefes, aldeias e dêiticos espaço-temporais em Kuikuro* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Santos, G. M. F. (2007). *Morfologia Kuikuro: gerando nomes e verbos* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. <https://amerindias.github.io/referencias/san07kuikuro.pdf>
- Santos, G. M. F. (2008). As classes morfológicas flexionais da língua Kuikuro. *Revista LIAMES*, 8(1), 105-120. <https://doi.org/10.20396/liames.v8i1.1474>
- Silva, G. R., & Franchetto, B. (2011). Prosodic distinctions between the varieties of the Upper Xingu Carib language: Results of an acoustic analysis. *Amerindia*, (35), 41-52.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

T. B. Sá contribuiu com análise formal, investigação e escrita (rascunho original, revisão e edição); B. Franchetto com análise formal, investigação, validação e escrita (rascunho original, revisão e edição); G. M. F. Santos com análise formal, investigação e escrita (rascunho original, revisão e edição); B. Moraes com análise formal, investigação e escrita (revisão e edição); e A. D. Kuikuro com curadoria de dados, investigação, visualização e escrita (revisão e edição).



Repensando o parentesco xinguno: elementos para a análise computacional de uma rede multiétnica

Rethinking *Xinguno* kinship: an outline for computational analysis of a multiethnic network

Antonio Guerreiro 

Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo, Brasil

Resumo: Casamentos interétnicos envolvendo os vários povos do Alto Xingu parecem ter tido, na longa duração, um papel fundamental no desenvolvimento de sistemas terminológicos estruturalmente muito semelhantes (de tipo 'iroquês') e na generalização da condição de 'parente'. Ainda que várias monografias sobre a região tenham dedicado algum espaço ao parentesco e às formas de casamento, são poucos os estudos baseados em dados genealógicos extensos. O objetivo deste artigo é retomar a discussão sobre o lugar dos casamentos na produção da socialidade no Alto Xingu, a partir da análise de uma rede genealógica documentada entre os Kalapalo, um dos povos de língua karib daquela região. Utilizando ferramentas computacionais, foi realizada uma análise exploratória desta rede, focalizando os tipos de circuitos matrimoniais presentes, suas frequências relativas e suas inter-relações. Este exercício tem como objetivos indagar como os resultados obtidos dialogam com modelos já propostos a respeito do sistema de aliança alto-xinguno, e lançar um olhar mais detalhado sobre os casamentos interétnicos e seu lugar na composição de uma rede empírica. Espera-se, assim, oferecer uma visão mais concreta das dinâmicas matrimoniais no Alto Xingu a partir do caso kalapalo e apontar novas possibilidades de pesquisa.

Palavras-chave: Parentesco. Redes. Terminologias iroquesas. Métodos de pesquisa. Alto Xingu. Kalapalo.

Abstract: Interethnic marriages among the various peoples of the Upper Xingu seem to have played a central role in the development of terminological systems that are structurally very similar (of the 'Iroquois' type) and in generalization of the condition of 'kin' over the long term. Although several monographs on the region have devoted some space to kinship and marriage, few studies are based on extensive genealogical data. This article resumes discussions on the place of marriages in the production of sociality in the Upper Xingu, based on analysis of a genealogical network documented among the Kalapalo, one of the Carib-speaking peoples of this region. Computational tools are used to conduct an exploratory analysis of this network which focuses on the types of matrimonial circuits present, their relative frequencies, and their intersections. The objective is to investigate how the results might dialog with models already proposed for the *Xinguno* alliance system, and to more closely examine interethnic marriages and their place in an empirical network. The results from the Kalapalo can be extended to offer a more concrete vision of matrimonial dynamics in the Upper Xingu as well as to indicate new possibilities for research.

Keywords: Kinship. Networks. Iroquois terminologies. Research methods. Upper Xingu. Kalapalo.

Guerreiro, A. (2023). Repensando o parentesco xinguno: elementos para a análise computacional de uma rede multiétnica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220083. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0083.

Autor para correspondência: Antonio Guerreiro. Universidade Estadual de Campinas. Departamento de Antropologia. Rua Cora Coralina, s/n – Cidade Universitária Zeferino Vaz. Campinas, SP, Brasil. CEP 13083-896 (agjunior@unicamp.br).

Recebido em 16/12/2022

Aprovado em 08/08/2023

Responsabilidade editorial: Jorge Eremites de Oliveira



INTRODUÇÃO

Quem quer que já tenha passado algum tempo no Alto Xingu há de ter percebido a centralidade dos laços de parentesco entre os povos daquela região. É praticamente impossível que algum alto-xinguno não tenha relações de parentesco em quase todas as aldeias, independentemente do agrupamento linguístico ao qual pertença. No Alto Xingu, como meus interlocutores me disseram incontáveis vezes, todo mundo é parente. Na escala pessoal, é sempre possível evocar uma relação de parentesco com alguém para pedir algo: uma carona, peixe, objetos. Entre pessoas próximas, os laços de parentesco costumam ser mantidos implícitos, e são destacados quando se quer demonstrar afeto, quando se quer ter uma conversa séria (deixando claro que o assunto deverá ser considerado segundo o ideal de comportamento esperado para a relação), ou quando se quer ‘chorar junto’ a morte de um ente querido. Entre pessoas aparentadas, mas que mantêm uma interação social esporádica, o uso de termos de parentesco costuma ser mais frequente. Em uma festa com convidados de vários povos, é comum encontrar muitos primos, tios, pais, avós etc. e marcar publicamente o reconhecimento dessas relações por meio do uso dos vocativos apropriados. Em viagens, saber reconhecer parentes distantes pode significar a diferença entre conseguir uma carona ou ter de viajar a pé. Na escala das relações entre os grupos, o parentesco também é chave para organizar as diversas socialidades engendradas nos rituais multicomunitários, que mobilizam imagens distintas da consanguinidade e da afinidade (Novo & Guerreiro, 2020). Em suma, é muito difícil compreender a vida no Alto Xingu sem compreender como o parentesco opera em uma multiplicidade de escalas.

Na história da etnologia xinguna, o parentesco recebeu uma atenção bastante heterogênea. A descrição dos sistemas terminológicos, das práticas matrimoniais e das lógicas residenciais esteve no centro de muitas etnografias, sobretudo da primeira geração de pesquisadores que fizeram campo na área entre os anos 1950 e 1970 (Becker, 1969; Dole, 1969; Galvão, 1979; Gregor, 1977; Murphy & Quain, 1955;

Oberg, 1953). Entre o final dos anos 1970 e os anos 1990, os estudos de parentesco na região se transformaram significativamente, sendo progressivamente redefinidos por questões relativas à fabricação da pessoa e ao ritual (Menezes Bastos, 1978, 1990; Seeger et al., 1979; Viveiros de Castro, 1977), com a notável exceção dos trabalhos de Coelho de Souza (1992, 1995) sobre as terminologias xingunas e seus possíveis correlatos matrimoniais. A partir dos anos 2000, a etnologia alto-xinguna viu uma profusão de monografias sobre os mais diversos temas – artes, rituais, política, xamanismo, saúde, educação, territorialidade –, cada uma delas dialogando com o ‘parentesco’ de maneira mais ou menos pontual (Barcelos Neto, 2002, 2008; Franco Neto, 2010; Mello, 2004; Novo, 2008; Piedade, 2004) – mas, novamente, com algumas exceções que recuperaram a centralidade do parentesco para pensar a política (Fausto, 2005; Guerreiro, 2008, 2011; Heckenberger, 2005). Nos últimos anos, alguns trabalhos voltaram a empreender reflexões mais dedicadas ao tema, desta vez focadas no lugar do parentesco nas filosofias indígenas (Guerreiro, 2015a; Guerreiro & Novo, 2020; Vanzolini, 2015); em práticas rituais (Fausto, 2017; Guerreiro, 2015a, 2015b); em problemas como a gestação, o parto e a socialidade das crianças (Monachini, 2015, 2021; Regitano, 2019); nas relações entre parentesco e monetarização (Novo, 2017); e nas relações entre parentesco e a construção de uma socialidade indígena em espaços urbanos (Horta, 2018). É preciso destacar o trabalho fundamental de Mehinaku (2010), que esclarece importantes ideias a respeito do conceito *kuikuro* de ‘parente’ e faz uma análise inédita do lugar dos casamentos interétnicos para a ‘mistura de pessoas e línguas’ que caracteriza a região.

Problemas ‘clássicos’ de parentesco, contudo, insistem em não desaparecer. Certa noite, estava deitado em minha rede me preparando para dormir, enquanto um dos homens que vivia na casa onde me hospedei entre os Kalapalo consertava sua motocicleta. Por estar trabalhando perto de minha rede, e talvez por perceber que o barulho das ferramentas tornaria meu sono mais difícil, ele decidiu



puxar assunto. “Cunhado”, me disse, “por que os brancos são diferentes?”. Sem entender bem a pergunta, questionei: “diferentes como?”. Para minha surpresa, sua questão evocava um velho problema antropológico: a possibilidade ou a impossibilidade do casamento de primos. “Eu quero saber por que os brancos não se casam com suas primas”, disse ele. “Você sabe que para nós, casar com uma prima é uma coisa boa, mas nós não temos muitas primas com quem podemos nos casar. Vocês, brancos, são diferentes: vocês têm muitas primas, mas não se casam com elas!”.

Meu interlocutor fez questão de esclarecer a raiz do problema, explicando que a dificuldade em encontrar uma prima adequada para se casar está no fato de que muitas mulheres que os brancos chamariam de primas são, para os Kalapalo, irmãs ou são primas ‘muito perto’, ‘igual a irmãs’. Já os brancos, que supostamente poderiam encontrar uma esposa com facilidade entre suas muitas primas, criam para si um novo problema ao evitar esse tipo de casamento e se ver na obrigação de buscar esposas em meio a um mundo de desconhecidos. Éramos dois homens conversando, mas o mesmo tipo de questão afeta as mulheres kalapalo. Aquele mesmo interlocutor me contou que às vezes era preciso analisar com atenção todas as relações ligando duas pessoas que gostariam de se casar, me dando o exemplo de seu próprio casamento. Sua esposa seria, pelo seu lado materno, sua ‘mãe’ (uma prima de sua genitora, de fato), enquanto por seu lado paterno ela seria uma ‘prima mesmo’ (o que os antropólogos chamam de ‘prima cruzada patrilateral’). O parentesco pelo lado materno tornaria o casamento impossível, mas como era uma relação genealógicamente distante, ambos se permitem ler suas relações anteriores ao casamento como relações entre primos, o que torna a união aceitável.

Esta conversa ilustra como problemas relativos a terminologias de parentesco e possibilidades matrimoniais não são meras invenções antropológicas, como poderia sugerir o lugar secundário que esses temas passaram a ocupar na disciplina após as críticas de Schneider (1984). Ao contrário, são questões que atravessam o cotidiano

das pessoas, e os Kalapalo manifestam um conjunto de preocupações contemporâneas ligadas a elas: preocupam-se com o impacto do crescimento da população sobre o sistema de casamento, que parece trazer os riscos de uma ‘exogamia exagerada’, marcada pelo enfraquecimento do respeito e da cooperação entre afins; notam os efeitos do dinheiro sobre as escolhas matrimoniais; e temem as transformações das relações de parentesco influenciadas pela vida em espaços urbanos. Em suma, ‘o parentesco’, como quer que seja definido, está longe de ser um tema do passado, sendo para os alto-xinguanos um problema do presente e do futuro, o que é motivo suficiente para que seja revisitado.

Neste artigo, proponho fazer uma análise exploratória das práticas matrimoniais presentes em uma rede genealógica construída a partir dos Kalapalo, um dos povos de língua karib do Alto Xingu. Ainda que os estudos de parentesco atravessem a história da etnologia alto-xinguana, eles são marcados por uma escassez de dados genealógicos. Algumas das principais hipóteses foram elaboradas com base em dados limitados (às vezes impressionistas), ou foram elaboradas com base em dados de terceiros e não puderam ser testadas a fundo. Galvão (1979), Oberg (1953) e Dole (1969, 1984), por exemplo, não apresentam dados genealógicos (apesar de Dole, 1969, 1984) mencionar ter coletado uma genealogia de cinco gerações remontando até 1905); Gregor (1977) traz apenas um ou outro fragmento genealógico a título de ilustração; Zarur (1975) e Viveiros de Castro (1977) apresentam genealogias, mas limitadas pelos efeitos da depopulação (os Aweti, à época, estavam reduzidos a 19 adultos, e os Yawalapíti, a 86 pessoas). Os dados de Becker (1969; Basso, 1973a, 1973b) sobre os Kalapalo são dos poucos que permitem um estudo mais detalhado das práticas matrimoniais, mas ainda assim os fatos de sua genealogia estar segmentada nos grupos domésticos e de nem todas as relações entre as pessoas estarem registradas tornam difícil lidar com os dados. Dos anos 1980 em diante, genealogias vão se tornando cada vez mais raras, com a importante exceção do trabalho de Mehinaku (2010), no



qual o autor apresenta uma extensa genealogia da principal aldeia kuikuro. Em suma, em quase um século e meio de etnologia xinguana temos poucos dados genealógicos para realizar análises aprofundadas. Este artigo pretende ajudar a suprir essa lacuna, oferecendo a análise de uma rede que poderá, futuramente, ser submetida à análise de outros pesquisadores e mesmo servir de base para a ampliação de pesquisas genealógicas na região¹.

É certo que a limitação de dados genealógicos na literatura também se deve a alguns fatores incontornáveis pelos pesquisadores. Para além da proibição dos nomes dos afins e dos mortos recentes apontada por Gregor (1977), que dificulta a pesquisa genealógica, o desastre demográfico das epidemias deixou lacunas de difícil reparação na memória. Há, ainda, uma certa 'amnésia genealógica' associada à relativa suficiência do conhecimento de apenas duas gerações ascendentes para traçar relações de parentesco relevantes no dia a dia. Em geral, saber os termos de parentesco que os avós ou pais usam para se referir a outros é suficiente para determinar uma relação sem que seja necessário recontar qualquer caminho genealógico. Mas isso não quer dizer que remontar relações genealógicas não seja importante em diversas situações. Para os parentes mais próximos, conhecer caminhos genealógicos é importante para definir possibilidades de pagamentos por conhecimentos ou atividades especializadas, juntar riquezas para o pagamento de noivados, ou viabilizar a preservação de nomes por meio de sua transmissão. Há ainda os casos em que duas pessoas com laços distantes que queiram se casar precisam fazer alguma 'desambiguação' de suas relações para ter certeza de que o casamento é possível. Para os chefes, por fim, a manutenção dessas informações de forma mais detalhada é importante tanto para legitimar sua posição quanto para questionar as pretensões de seus rivais.

Em suma, recolher genealogias em extensão e profundidade no Alto Xingu é um trabalho difícil, mas, ainda

assim, frequentemente desperta o interesse das pessoas. Descobrir o motivo pelo qual um parente era primo de seu pai, ou porque alguém tem um irmão distante em um povo onde não possui outros parentes, sempre foi motivo de muita curiosidade dos jovens quando ouviam os mais velhos. Se aplicar os termos de parentesco de forma correta era suficiente para navegar no universo dos parentes, conhecer os caminhos entre os parentes era motivo de excitação, como se fosse um tipo de revelação. Um rapaz uma vez me disse que gostaria de fazer uma genealogia de todo o Alto Xingu para mostrar como todos eram parentes, pois ele achava que isso ajudaria a diminuir as fofocas e as agressões dos feitiçeiros. Outro jovem também insistiu que eu devia fazer genealogias "bem completas mesmo", porque seria uma forma de contar a história de seu povo, "como um documento ou um livro". Hoje, parece haver um consenso de que as opções de casamento para os jovens estão restritas (V. Monachini, comunicação pessoal, 2022). Os jovens fazem um grande esforço para identificarem entre seus parceiros desejados caminhos genealógicos que tornem um casamento possível, o que não é um exercício muito distante do que faremos a seguir – diferente em método, certamente, mas talvez não em relação à natureza de algumas questões.

A análise dos materiais que se seguem será de cunho exploratório, na medida em que não partirá de perguntas previamente formuladas, mas buscará sistematizar as principais características de uma rede genealógica empírica para, a partir delas, indagar como os dados dialogam com a literatura e elaborar novas questões. O recorte serão as práticas matrimoniais, que serão analisadas tendo em vista suas correlações com a terminologia kalapalo. O modo alto-xinguano de realizar casamentos está na base da formação de grupos locais e de alianças multicomunitárias, e foi fundamental para a própria formação do complexo xinguano, o que faz de sua compreensão detalhada um passo importante para esclarecer aspectos das dinâmicas

¹ O banco de dados em que este artigo se baseia será, futuramente, disponibilizado para acesso *online* no Repositório de Dados de Pesquisa da Universidade Estadual de Campinas (REDU). O repositório pode ser acessado em REDU (n. d.).

sociopolíticas do Alto Xingu na longa duração. Além disso, a dinâmica dos casamentos é fundamental para a compreensão de diversos processos contemporâneos, como a organização política de aldeias e conjuntos de aldeias, a distribuição territorial dos grupos locais, os fluxos de pessoas, as dinâmicas rituais e os processos migratórios dentro e fora do TIX.

APARENTES PARADOXOS

As abordagens do parentesco alto-xinguano são marcadas por uma série de incertezas e paradoxos. Galvão (1979) foi o primeiro a descrever em detalhes a terminologia de parentesco de alguns dos povos da região, tendo levantado listas de termos de parentesco para os Aweti, Mehinaku, Trumai, Nahukua, Yawalapíti e Kamayurá. Sua comparação o permitiu incluir o sistema de parentesco entre os principais 'traços culturais' do que ele havia definido como uma área cultural, a 'área do uluri' (referência à peça de indumentária feminina usada para cobrir o púbis). Como traços gerais da terminologia, Galvão destaca a existência de uma distinção entre parentes paralelos e cruzados em G^{+1} , mas que seria anulada em G^0 : tanto primos paralelos quanto os cruzados seriam chamados de 'irmãos' e 'irmãs'. O cruzamento seria reintroduzido em G^{-1} , com filhos de primos cruzados de mesmo sexo sendo chamados de 'filhos e filhas' e filhos de primos cruzados de sexo oposto chamados de 'sobrinhos e sobrinhas', o que estaria em consonância com a assimilação de primos cruzados a *germanos* observada em G^0 . Esta característica de G^0 levou Galvão (1979, p. 39) a considerar a terminologia kamayurá e alto-xinguana como do tipo 'havaiano', a despeito do cruzamento em G^{+1} e G^{-1} .

Também trabalhando entre os Kamayurá, e tendo coletado terminologias para os Aweti, Kalapalo, Kuikuro, Wauja, Yawalapíti e Trumai, Oberg (1953, p. 43) define as terminologias de parentesco alto-xinguanas² como de "fusão bifurcada", apontando: a ocorrência de termos consanguíneos

para todos os parentes de G^{+2} (avôs e avós) e G^{-2} (netos e netas); a existência de termos distintos para parentes paralelos e cruzados em G^{+1} , G^0 e G^{-1} ; e a importância da distinção entre irmãos mais velhos e mais novos em G^0 . Para Oberg (1953), diferentemente de Galvão (1979), a diferença entre paralelos e cruzados não se anularia em G^0 .

A questão se complexifica quando Dole (1969) apresenta uma descrição da terminologia Kuikuro, na qual reencontra características dos sistemas de fusão bifurcada em conjunto com a assimilação de primos cruzados a *germanos*. Diante deste aparente paradoxo, Dole (1969) propõe classificar a terminologia kuikuro como um novo tipo, o de 'geração bifurcada', para o qual ela apresenta uma explicação histórica. Um suposto sistema de exogamia local, regulado pelo casamento de primos, teria implodido pela depopulação ocorrida desde os primeiros contatos com os não indígenas. A redução populacional teria produzido um novo padrão endogâmico, fazendo ruir uma suposta diferença original entre primos cruzados/ estrangeiros e consanguíneos/corresidentes. Com isso, a própria distinção entre parentes paralelos e cruzados teria se tornado obsoleta (Dole, 1969, p. 113).

Basso, trabalhando entre os Kalapalo, foi a primeira a fazer um estudo mais detalhado de um sistema de parentesco xinguano, discutindo aspectos da terminologia, do sistema de atitudes, das práticas matrimoniais e apresentando os primeiros dados genealógicos mais robustos (Becker, 1969; Basso, 1973a, 1973b, 1975, 1984). Indo além do rótulo genérico de 'sistemas de fusão bifurcada', ela descreveu a terminologia kalapalo como sendo de tipo dravídiano, pois, além da distinção entre parentes paralelos e cruzados nas três gerações centrais, alguns dos termos para parentes cruzados seriam também aplicados aos afins (havendo um único vocativo para 'tio materno' e 'sogro' e outro para 'tia paterna' e 'sogra'). Ela reconhece, porém, que, diferentemente dos sistemas dravídianos clássicos, os

² Oberg (1953, p. 7) define o sistema de parentesco alto-xinguano – no singular – como um dos "traços não materiais da cultura [de] toda a área do uluri".

Kalapalo possuem termos separados de afinidade, e que primos cruzados próximos tendem a se chamar de 'irmãos'.

Zarur (1975), entre os Aweti, e Gregor (1977), entre os Mehinaku, identificaram terminologias com as mesmas características gerais. Zarur (1975) descreve uma terminologia parecida com a dos Kamayurá, mas discorda de Galvão (1979) quanto à assimilação de primos cruzados a irmãos. Zarur (1975) insiste na importância de se distinguir entre uma terminologia de referência, na qual a distinção entre primos paralelos e cruzados existe de forma inequívoca, e uma terminologia vocativa, na qual a distinção é apagada pelos vocativos para 'irmão' e 'irmã'. Com isso, sugere que a terminologia Aweti (e possivelmente dos demais alto-xinguanos) não devesse ser enquadrada no tipo 'havaiano', como faz Galvão (1979), mas no tipo 'iroquês' – sem, contudo, detalhar as razões da escolha deste rótulo, ao invés de, por exemplo, 'dravidiano' (Zarur, 1975, p. 16). Gregor (1977), junto aos Mehinaku, descreve uma terminologia parecida à identificada por Zarur (1975), na qual a existência de termos de referência específicos para primos cruzados é eclipsada pelo uso dos vocativos para irmão e irmã (Gregor, 1977, p. 267).

Esta oscilação entre a marcação e o eclipsamento do cruzamento na geração de Ego, ou entre terminologias de 'fusão bifurcada' ou 'geracionais', dravidianas ou iroquesas, esteve associada a uma confusão de mesmas proporções com relação às práticas matrimoniais. Tanto Oberg (1953, p. 44) quanto Galvão (1979, p. 28) registraram entre os Kamayurá um ideal de casamento de primos cruzados, mas que raramente se realizaria na prática³. Dole (1984, p. 45) apresenta uma visão bastante negativa do sistema kuikuro, no qual, segundo ela, as pessoas não conseguiriam, ou sequer se esforçariam, para manter alianças entre famílias ou grupos de parentesco pelo casamento, e descreve um estado de "discordância geral sobre as regras de casamento" (Dole, 1984, p. 48). A única ideia mais ou menos consensual, a

respeito do alto valor da exogamia local, contrastaria com seus próprios dados, que revelam uma forte tendência à endogamia (cerca de 75% dos casamentos seriam endogâmicos com relação à aldeia; Dole, 1984, p. 49). A única regra existente seria proscritiva: não se deve casar com pessoas da família nuclear, primos paralelos de primeiro grau, germanos dos pais, filhos de germanos, avós ou netos. Dole (1984, p. 59) conclui que, na ausência de categorias fixas de doadores e receptores de cônjuges, os Kuikuro sequer possuiriam um sistema de aliança de casamento.

Entre os Aweti, Zarur (1975) descreve os primos cruzados como cônjuges preferidos, mas afirma que esta seria uma definição 'frouxa'. Dada a expansividade das classificações de parentesco, além dos primos cruzados 'de fato', outros cônjuges possíveis seriam primos cruzados classificatórios, pessoas que se consideram primos cruzados em função de alguma relação de parentesco 'fictícia' entre seus pais, e pessoas não aparentadas, as quais, pelo fato de todos serem por princípio parentes de algum tipo, seriam consideradas primos cruzados (Zarur, 1975, p. 23).

Entre os Mehinaku, segundo Gregor (1977, p. 268), as pessoas dizem que primos cruzados de primeiro grau são "parentes reais", e, portanto, próximos demais para se casar. Além disso, o marido de uma prima cruzada torna-se um cunhado, evidenciando que primos próximos devem idealmente tratar-se como irmãos. Primos cruzados próximos seriam apenas 'um pouquinho' elegíveis para o casamento. Gregor (1977, p. 275) também nota que uma forma ideal de casamento seria a troca de irmãs, pois geraria um equilíbrio entre os grupos de germanos e seria possível contornar o peso das relações assimétricas de afinidade.

Novamente, Basso é quem oferece uma visão mais complexa das relações entre o sistema terminológico e as práticas matrimoniais. Segundo ela, a aplicação de uma ou outra grade classificatória (de 'fusão bifurcada', com cruzamento nas três gerações centrais, ou 'geracional',

³ Esta preferência do casamento entre primos cruzados poderia parecer contraditória, segundo a terminologia coletada por Galvão (1979), que transforma primos cruzados em germanos. Porém, como ele mesmo nota, essas uniões seriam possíveis – ainda que muito raras – porque haveria um 'reconhecimento' do cruzamento da primeira geração ascendente dos cônjuges.



anulando o cruzamento) dependeria da distância social (Becker, 1969; Basso, 1973b, 1975, 1984). Segundo Basso, os Kalapalo teriam uma preferência pelo casamento com parentes distantes, que manifestariam maior potencial para estabelecer relações de afinidade, ou *affinability*. Ego poderia consanguinizar seus parentes, usando uma terminologia 'geracional' que marca a falta de *affinability*, ou revelar sua posição cruzada, sugerindo um potencial para a aliança. Com isso, Basso demonstra que não há duas terminologias distintas, nem contradição entre os registros etnográficos anteriores, e que tampouco seria necessário recorrer a uma história conjectural para explicar este aparente paradoxo. Tanto a classificação geracional quanto a de fusão bifurcada seriam expressões de um mesmo sistema matrimonial, o qual favorece uniões entre parentes distantes e permite reclassificações contextuais das relações. Os cônjuges preferenciais seriam pessoas situadas na periferia da parentela de Ego, e a forma ideal de casamento seria a troca de irmãs, aliando dois casais de germanos de forma simétrica.

O argumento de Basso sobre os Kalapalo foi fundamental para o desenvolvimento dos debates sobre a afinidade na Amazônia a partir dos anos 1990. Viveiros de Castro (1993a, 2002) propôs que os sistemas de parentesco amazônicos seriam variações de sistemas dravidianos, isto é, sistemas egocentrados baseados na oposição entre consanguíneos e afins e na transmissão de relações de afinidade. Porém, diferentemente dos sistemas simétricos do sul da Índia descritos por Dumont (1975), os sistemas amazônicos seriam concêntricos, e a oposição entre consanguinidade e afinidade estaria submetida a um princípio hierárquico fundado em noções de distância social. No polo da maior proximidade social, a consanguinidade englobaria as relações de afinidade, enquanto no polo da maior distância social, a afinidade seria o termo englobante. Neste polo mais distante não estariam os afins reais (que tendem a ser atraídos para o polo da consanguinidade pela proximidade social), mas

os 'outros', os estrangeiros, os inimigos, os representantes de uma 'afinidade sem afins' (Viveiros de Castro, 2002). A meio caminho entre estes dois polos é que estariam aqueles que poderiam vir a ser transformados em afins de fato. O resultado da aplicação desse gradiente de distância é uma fratura na afinidade, que se divide entre a afinidade real (produzida pelo casamento e que, pela proximidade social, é atraída para o polo da consanguinidade); a afinidade virtual (ou afinidade terminológica); e a afinidade potencial (a afinidade pura, que ao mesmo tempo em que é exterior ao parentesco, o engloba). Esta lógica explicaria a tendência de algumas terminologias amazônicas a aplicar termos de consanguinidade a afins efetivos e afins virtuais (parentes cruzados), ou até mesmo (como parece ser o caso alto-xinguano) utilizar terminologias geracionais. Nesse último caso, seria possível distinguir entre variações 'fortes' (exprimindo alguma forma de exogamia) e 'fracas' (que restringem a 'havaianização' a uma parcela do campo terminológico, conservando o cruzamento em certas posições ou contextos, e continuam permitindo o casamento de primos). Isso a princípio explicaria o potencial das terminologias alto-xinguanas para assimilar primos cruzados a irmãos, a baixa ocorrência de casamentos entre primos cruzados próximos e a tendência a buscar afins nos limites externos da parentela.

Os sistemas alto-xinguanos para os quais temos mais dados (Kalapalo, Kuikuro, Mehinaku e Kamayurá) claramente apresentam terminologias iroquesas, com distinções importantes em relação às dravidianas⁴. Nas terminologias dravidianas, filhos de primos cruzados de mesmo sexo são cruzados, enquanto nas terminologias iroquesas filhos de primos cruzados de mesmo sexo são paralelos. Segundo Trautmann e Barnes (1998), nas terminologias dravidianas, ou com 'cálculo de cruzamento tipo A', tais classificações derivam da existência de uma regra positiva de casamento entre primos cruzados bilaterais. Em sistemas iroqueses, ou

⁴ Não cabe retomar aqui o debate sobre as semelhanças e diferenças entre esses tipos terminológicos. Para uma discussão aprofundada, ver Trautmann e Barnes (1998), Viveiros de Castro (1998) e Silva (2010).

com cálculos do 'tipo B', a regra de casamento de primos seria violada por essas classificações e não poderia estar presente. A classificação de filhos de primos cruzados de sexo oposto como 'sobrinhos' e 'sobrinhas' implica que, de fato, primos cruzados de primeiro grau são tratados como equivalentes a germanos. Assim, terminologias dravidianas e iroquesas poderiam ser vistas como tipos distintos, em função da presença ou da ausência de uma regra de casamento de primos cruzados. Além disso, mais do que apenas manifestar uma 'falta', as terminologias iroquesas apresentam algo que Trautmann (2012, p. 41) identifica como uma de suas características-chave: a efetiva neutralização da oposição entre paralelos e cruzados em diferentes posições da grade terminológica, produzindo um conjunto de variantes de terminologias com cálculo 'tipo B'.

Tanto Coelho de Souza (1992, 1995) quanto Viveiros de Castro (1993a, 1998) argumentaram que os sistemas alto-tinguano poderiam ser enquadrados no dravidiano amazônico, apesar de possuírem cálculos de cruzamento de 'tipo B'. Este argumento se baseia, em grande parte, no trabalho comparativo de Taylor (1989, 1998) entre os povos Achuar, Aguaruna e Kandoshi da Amazônia peruana, em que ela demonstra a existência de um grupo de transformações no qual terminologias dravidianas, com cálculo 'tipo A' (Achuar), e terminologias iroquesas, de 'tipo B' (Aguaruna e Kandoshi), coexistem entre grupos próximos. Ela também demonstra como as terminologias iroquesas são capazes de transmitir relações de afinidade. Enquanto primos cruzados de primeiro grau seriam assimilados a germanos, seus filhos (entre os Aguaruna) ou netos (entre os Kandoshi) seriam cônjuges ideais, posto que suficientemente 'distantes'. Tais sistemas operariam a partir de uma oposição sociológica entre consanguíneos e afins, enquanto nos sistemas dravidianos esta oposição é, também, terminológica. Sistemas como o Aguaruna e Kandoshi (o qual ela compara diretamente aos alto-tinguanos) seriam 'sistemas dravidianos de fórmula rica', que transmitem relações de afinidade, mas adiam o redobramento de alianças em uma ou mais gerações.

Sistemas de aliança como o dos Aguaruna seriam o que Viveiros de Castro (1998, p. 357) chamou de "Type B restricted exchange systems". Segundo ele, tais sistemas funcionariam a partir da troca de irmãs em gerações não consecutivas e, por seu caráter egocentrado,

. . . seriam sistemas de troca multilateral, no qual cada 'unidade' vê todas as outras distribuídas como afins reais ou potenciais, de modo que em um sistema deste tipo a circularidade dravidiana desaparece e aliados de aliados podem ser, também, aliados de Ego (Viveiros de Castro, 1998, p. 356 citado em Guerreiro, 2008, p. 101).

Considerando as práticas de noivado documentadas entre os Kalapalo e Kuikuro, e informações de Gregor (1977) sobre os Mehinaku, que parecem todas favorecer a união entre filhos de primos cruzados de sexo oposto, Coelho de Souza (1995) sugere que o sistema de aliança alto-tinguano poderia ser enquadrado neste modelo hipotético. Como já observei em outra ocasião, seria então plausível tentar aproximar sistemas como os Mehinaku, Kuikuro e Kalapalo à variante Aguaruna, tal como descrita por Taylor (1989, 1998). Porém, esta aproximação seria ainda parcial, pois desconsidera os casamentos não arranjados entre parentes, bem como os casamentos entre pessoas não aparentadas, que parecem ser a maioria. Além disso, apesar desta hipótese ter sido formulada nos anos 1990, ela ainda não pôde ser testada com dados robustos, e pouco conhecemos sobre as características concretas de uma rede de parentesco alto-tinguano.

Como se vê, há muitas questões em aberto sobre os aspectos mais elementares do sistema de parentesco alto-tinguano. Tomando como ponto de partida a prevalência de terminologias iroquesas, qual é, concretamente, o lugar do casamento de primos em uma rede genealógica empírica? É possível confirmar a hipótese de que o sistema privilegiaria o casamento de filhos de primos cruzados de sexo oposto? Haveria alguma 'distância ideal' entre os cônjuges, explicitada estatisticamente? É possível observar a 'aliança iroquesa', tal como concebida por Viveiros de Castro (1998), em operação concreta? Qual o lugar dos casamentos



interétnicos nessa rede, e o que ela nos permite apreender da posição dos Kalapalo em relação a seus vizinhos?

MATERIAIS E MÉTODOS

O método aqui utilizado combina pesquisa genealógica em campo, revisão e sistematização de dados genealógicos publicados, e o uso de dois *softwares* gratuitos, o Puck e o Gephi. O primeiro é uma ferramenta para o armazenamento e processamento de dados de parentesco (Hamberger et al., 2009), enquanto o segundo é uma ferramenta para a visualização e análise de redes (Bastian et al., 2009). O Puck foi utilizado para extrair informações básicas da rede e realizar um censo matrimonial, segundo critérios que permitissem identificar possíveis padrões de casamento. O censo produzido pelo Puck foi, então, exportado em um formato capaz de ser lido pelo Gephi, o qual foi utilizado para manipular as possibilidades de agrupamento das variáveis e, desta forma, permitir a visualização de propriedades estruturais da rede.

O uso de ferramentas computacionais para a descrição e a análise de sistemas de parentesco é uma metodologia amplamente documentada (Hamberger, 2011; Hamberger et al., 2009, 2014; Héritier, 1981; White et al., 1999). Métodos informatizados vêm sendo usados por pesquisadores brasileiros há algum tempo, tendo como base a MaqPar ('Máquina do Parentesco'), um *software* desenvolvido por Marcio Silva e João Dal Poz com a finalidade de identificar e classificar os vários tipos de anéis matrimoniais existentes em uma rede genealógica (Bueno, 2015; Dal Poz & Silva, 2008, 2009; Ferreira et al., 2014; Pires, 2009; Ramires, 2015; Silva, 2004, 2016, 2017). Para este trabalho, o Puck foi escolhido por algumas razões: permitir um refinamento e redução dos dados logo na etapa de produção do censo matrimonial; simplificar o diálogo entre o banco de dados e diferentes *softwares* de manipulação e visualização de redes; exportar diretamente redes de interesse para a análise, como redes de aliança e redes de intersecção de circuitos; e também por funcionar em múltiplos sistemas operacionais, facilitando a realização de comparações com este mesmo

banco de dados, ou outros, por pesquisadores trabalhando em diferentes plataformas.

O *corpus* genealógico que embasa este artigo é resultado, ao mesmo tempo, de um trabalho contínuo de pesquisa de campo que desenvolvo na aldeia kalapalo Aiha desde 2006, e da compilação de dados genealógicos disponíveis em outras fontes, sendo: a tese de doutorado de Ellen Becker Basso, onde a autora publicou genealogias completas das unidades residenciais de Aiha coletadas no final dos anos 1960 (Becker, 1969); uma genealogia produzida por Marina Cardoso com dados coletados em Aiha entre 1999 e 2004, que Marina Pereira Novo e eu ajudamos a sistematizar (M. Cardoso et al., 2007); uma genealogia levantada por Diogo Henrique Cardoso na aldeia kalapalo Apangakigi entre 2016 e 2017 (D. Cardoso, 2018); e um censo demográfico de todo o Alto Xingu realizado por agentes indígenas de saúde em 2017 (SESAI, 2017). A partir deste censo, foi possível extrair genealogias de quase todas as aldeias kalapalo atuais e, em seguida, foi realizado um processo de fusão destas genealogias em um único banco de dados.

Os dados primários registram relações de filiação e casamento, sendo as demais relações (como germanidade, por exemplo) derivadas das primeiras. A rede foi organizada em uma planilha, dividida em duas pastas. Uma delas, chamada '*Kinship Relationships*', lista cada indivíduo, seu gênero, seus pais e seus cônjuges. Cada indivíduo recebe um número único, e seus pais e cônjuges são também identificados por seus respectivos números. A outra pasta, chamada '*Attributes*', contém uma lista de todos os números de identificação e associa, a cada um deles, um conjunto diverso de atributos não genealógicos, como a condição de estar vivo ou já ser falecido, o povo ao qual é identificado, aldeias onde residia em diferentes momentos do levantamento dos dados, a casa na aldeia onde residia em um dado ano, se é chefe ou não, entre outros. Ao final, os dados foram anonimizados. As Figuras 1 e 2 ilustram o modo de organização dos dados em cada uma das pastas.

1	Id	Gender	FatherID	MotherID	SpouseID	SpouseID_2	SpouseID_3	SpouseID_4
2	1	M	384	385	2			
3	2	F	386	373	1			
4	3	F	1	2	17			
5	4	M	1	2	331			
6	5	M	1	2	362			
7	6	F	1	2	326			
8	7	F	1	2	322			
9	8	F	1	2	381			
10	9	F	1	2	322			
11	10	F	1	2				
12	11	F	17	3	18			
13	12	M	17	3				
14	13	F	17	3				
15	14	M	5	362				
16	15	F	322	7				
17	16	M	381	8				
18	17	M	343	344	3			
19	18	M	297	298	11			
20	19	F	18	11				
21	20	F	17	3				
22	21	F	17	3				

Figura 1. Exemplo de organização das entradas na planilha 'Kinship Relationships'.

Para que o arquivo seja lido pelo Puck, ele precisa ser salvo no formato 'NOME_DO_ARQUIVO.bar.xls'. Após ser importado para o Puck, o *software* apresentará o banco de dados segundo 'indivíduos' ou 'famílias', exibindo as relações existentes entre as entradas e os atributos vinculados a cada pessoa. Inicialmente, foi solicitado ao *software* um relatório para identificar possíveis lacunas e vieses no *corpus*, como a distribuição dos sexos, a completude genealógica da rede e a taxa relativa de ascendentes agnáticos, uterinos ou cognáticos conhecidos a cada geração. Estas informações permitem conhecer algumas das limitações do *corpus*, passo importante para evitar que as interpretações dos dados sejam distorcidas por vieses decorrentes de propriedades do próprio material.

Em seguida, foi realizado um censo matrimonial, buscando identificar, contar e classificar circuitos matrimoniais. Para quaisquer duas pessoas (Ego e Alter) entre as quais exista uma relação, há pelo menos um caminho genealógico. Quando o caminho entre Ego e

A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
Id	Etnia1	Etnia2	Nascimento	Falecimento	Vivo	Chefe	Aldeia_nascimento	Aldeia_1999	Aldeia_2006	Aldeia_2010
1	Kakapo		15/07/1952		1	1	Aiha	Aiha	Aiha	
2	Kakapo		15/07/1959		1	1	Aiha	Aiha	Aiha	
3	Kakapo		02/07/1977		1	1	Aiha	Aiha	Aiha	
4	Kakapo		28/07/1980		1	1	Aiha	Aiha	Aiha	
5	Kakapo		09/04/1983		1	1	Aiha	Tanguro	Aiha	
6	Kakapo		20/09/1987		1		Aiha	Aiha	Aiha	
7	Kakapo		26/02/1990		1		Aiha	Aiha	Aiha	
8	Kakapo		15/08/1993		1		Aiha	Aiha	Aiha	
9	Kakapo		12/09/1996		1		Aiha	Aiha	Aiha	
10	Kakapo		29/07/1999		1		Aiha	Aiha	Aiha	
11	Kakapo		08/05/1996		1		Aiha	Aiha	Aiha	
12	Kakapo		16/05/1999		1		Aiha	Aiha	Aiha	
13	Kakapo		11/03/2002		1		Aiha	Aiha	Aiha	
14	Kakapo				1			Aiha	Aiha	
15	Kakapo				1			Aiha	Aiha	
16	Kakapo				1			Aiha	Aiha	
17	Kakapo				1					
17	Kakapo		15/07/1970		1	1	Aiha	Aiha	Aiha	
18	Kakapo		09/06/1993		1		Aiha	Aiha	Aiha	
19	Kakapo		20/02/2014		1					

Figura 2. Exemplo de organização das entradas na planilha 'Attributes'.

Alter é 'fechado' por uma relação de casamento, e é composto exclusivamente por relações de cognação ou afinidade, temos um circuito matrimonial (Hamberger et al., 2014, p. 569). O interesse pelos circuitos matrimoniais se deve a seus possíveis efeitos sobre a rede. Enquanto cada nova relação de filiação aumenta a quantidade de pessoas de uma rede, mas não aumenta necessariamente sua conectividade, cada nova relação de casamento amplia a conectividade da rede e tem, portanto, impacto em sua estrutura. E assim como cada escolha matrimonial é influenciada pela posição de cada pessoa na rede em um dado momento, cada novo casamento impacta em possíveis escolhas matrimoniais futuras, sendo este, portanto, um dos principais motores da capacidade autogerativa de uma rede de parentesco (Hamberger et al., 2014).

Dois critérios elementares para a classificação de circuitos matrimoniais são ordem e profundidade (Hamberger, 2011). A ordem define o número de relações de casamento que compõem um circuito. Assim, circuitos de ordem 1 possuem apenas um casamento, como na união de um homem com sua MBD⁵ ou de uma mulher com seu FZS; os de ordem 2 possuem duas relações de casamento, como na união de um homem com sua BWZ ou de uma mulher com seu ZHB; e assim por diante. Os circuitos de

⁵ Este artigo utiliza a notação inglesa para a descrição de relações de parentesco, na qual os marcadores de cada posição relativa correspondem à primeira letra dos termos equivalentes em inglês, sendo: F = *father* (pai), M = *mother* (mãe), S = *son* (filho), D = *daughter* (filha), B = *brother* (irmão), W = *wife* (esposa), H = *husband* (marido). A exceção é o marcador para 'irmã' (Z = *sister*), alterado para evitar ambiguidade com o marcador para 'filho' (S). Os marcadores compostos devem ser lidos da esquerda para a direita, como em: FB = *father's brother* (irmão do pai), FZ = *father's sister* (irmã do pai), FZD = *father's sister's daughter* (filha da irmã do pai), e assim sucessivamente.

ordem 1 conectam cognatos⁶; já os circuitos de ordem 2 representam redobramentos de aliança, isto é, o religamento de dois grupos de consanguíneos previamente aliados entre si (casamentos com o consanguíneo de um afim); os de ordem 3 representam o religamento, pelo casamento, de três grupos consanguíneos (ou o casamento com o 'consanguíneo do afim de um afim'), e assim por diante.

Todo circuito também tem uma profundidade, que se refere ao número máximo de gerações das cadeias consanguíneas do circuito. Assim, circuitos com profundidade máxima 1 ligam indivíduos conectados por parentes de até uma geração ascendente, como nos casamentos com a MBD ou o FZS; circuitos com profundidade 2, ligam indivíduos conectados por parentes de até duas gerações ascendentes, como nos casamentos com MFBSO ou FFBDS; e assim sucessivamente.

Para o censo, pedimos ao Puck que listasse apenas os circuitos de ordens 1 e 2, com as respectivas profundidades de 4 e 2. Para circuitos de ordem 1, que ligam cognatos, é interessante investigar a maior profundidade genealógica possível. Como esses circuitos tendem a ser menos numerosos que os demais, analisá-los com uma maior profundidade e detalhamento é factível e, em um contexto como o Kalapalo, no qual se privilegia o casamento entre parentes distantes, a comparação entre os diferentes tipos de circuitos de ordem 1 e suas respectivas profundidades genealógicas é algo relevante. Já os circuitos de ordem 2 são muito mais

numerosos, e por razões práticas devem ser restringidos por sua profundidade geracional. Um censo que buscasse circuitos de ordem 2 com profundidade maior do que duas gerações produziria um resultado imenso, dificultando o tratamento dos dados. Por fim, a busca por circuitos de ordem 3 foi deixada de lado neste momento porque, sendo muito numerosos e complexos, produziram um volume de dados que não poderia ser analisado aqui.

Também foi solicitado ao Puck que gerasse algumas redes a partir do censo para serem manipuladas no Gephi: a) uma sub-rede na qual os povos são tratados como unidades sociais, a fim de investigar a densidade das relações de parentesco entre eles; e b) uma rede de intersecção dos circuitos matrimoniais (Hamberger et al., 2014), a fim de investigar relações de interdependência entre os circuitos encontrados no censo. As seções seguintes apresentam os resultados da aplicação dessa metodologia.

OS DADOS⁷

A rede possui 1.107 indivíduos, sendo 580 homens e 518 mulheres. Alguns indivíduos de sexo desconhecido (9) foram inseridos para representar relações genealógicas que não puderam ser completamente reconstruídas. O conjunto dos dados apresenta 320 casamentos, dos quais pelo menos 285 (89,06%) geraram filhos (mas este número é certamente maior, pois vários casais – especialmente os falecidos, ou que vivem em aldeias fora do escopo desta pesquisa – podem ter filhos que não foram

⁶ Trato como 'cognatos' as pessoas com ascendência comum para evitar possíveis mal-entendidos com relação à classificação dos parentes pelos Kalapalo, já que nem todos os cognatos são necessariamente classificados como consanguíneos (como os parentes cruzados em determinados contextos em que podem ser 'afinizados', ou os afins efetivos que resultam do casamento entre parentes: primas e primos transformados em cônjuges, tios e tias transformados em sogros/as etc.). A ênfase na cognação chama atenção para o dado genealógico, cuja relação com as classificações indígenas coloca um problema adicional para a análise das relações matrimoniais e seus efeitos sobre a organização social.

⁷ Por se tratar de uma sociedade de pequena escala e da rede em análise possuir, como todo objeto dessa natureza, lacunas e vieses, os dados e suas interpretações devem ser sempre tomados com cautela. Há um conjunto de técnicas de simulação voltadas ao controle de dados desse tipo (Menezes et al., 2016), mas que são ainda experimentais e, por serem baseadas em pressupostos e procedimentos distintos, produzem resultados muito diversos, dificultando a construção de controles objetivos. A exploração de tais métodos excederia em muito os limites deste artigo, por isso optei por realizar uma leitura dos dados restrita às características mais salientes da rede. Pesquisas futuras podem trazer contribuições relevantes ao explorar as possibilidades de controle do material a partir das técnicas de simulação computacional disponíveis. A futura comparação de redes construídas entre povos com sistemas terminológicos semelhantes também pode oferecer recursos empíricos de controle, para além das simulações.

documentados). A rede possui uma densidade matrimonial de 2,61% e uma densidade de filiação⁸ de 15%. Ela possui uma profundidade genealógica de sete gerações⁹, mas a completude genealógica diminui consideravelmente a partir da quarta geração ascendente (Figura 3).

A completude genealógica geral (isto é, o percentual de pais e mães conhecidos) para a primeira e a segunda gerações ascendentes é de 96,36% e 88,01% respectivamente, caindo para 67,99% na terceira. Na quarta geração, ela diminui ainda mais (40,35%), atingindo níveis muito baixos para a quinta (14,92%), sexta (1,64%) e sétima (0,06%). A memória genealógica dificilmente se estende além da geração dos avós, o que significa que as informações mais completas vão até os bisavós da geração mais jovem da rede. Dali em diante, a maior parte das informações que possuímos é sobre chefes e suas famílias, que por razões políticas tendem a manter uma memória genealógica mais detalhada.

Como descrito anteriormente, foi realizado um censo matrimonial para identificar circuitos de ordem 1 e 2, com profundidade de quatro e duas gerações

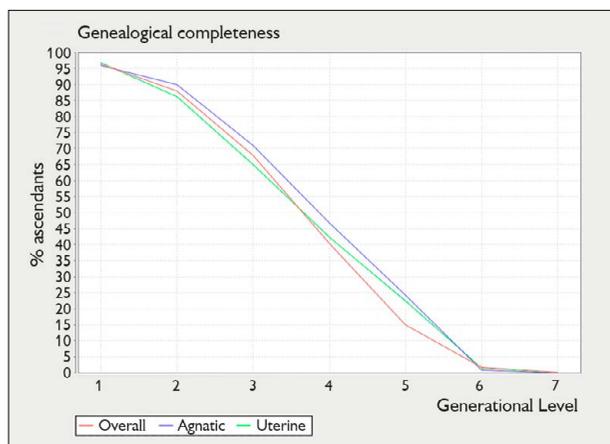


Figura 3. Completude genealógica da rede por geração.

respectivamente. Conforme a Tabela 1, foram encontrados 396 circuitos no total, compreendendo pouco mais da metade dos casais da rede (51,56%). Destes, cerca de um quarto é de circuitos entre cognatos (24,49%), com a grande maioria (75,51%) sendo de circuitos de ordem 2.

CIRCUITOS DE ORDEM 1: CASAMENTOS ENTRE COGNATOS

O limite de quatro gerações para o mapeamento dos circuitos entre cognatos foi definido em razão dos seguintes fatores: o ideal kalapalo de que primos 'próximos' não devem se casar; uma pesquisa anterior ter sugerido a possibilidade da prevalência de casamentos de primos de segundo grau (Guerreiro, 2008, 2011); e a completude genealógica da quarta geração ascendente em diante

Tabela 1. Resultado geral do censo matrimonial.

Resultados do censo matrimonial	
396 circuitos (profundidades máximas = [4, 2, 0])	
124 tipos de circuito (frequência média = 3,19)	
165 casais envolvidos (51,56% de 320 casais examinados)	
276 indivíduos envolvidos (24,93% de 1.107 indivíduos examinados)	
97 circuitos de ordem 1 (profundidade máxima = 4) (24,49%)	
43 tipos de circuitos (34,68%) (frequência média = 2,25)	
62 casais envolvidos (37,58%), 19,38% de todos os casais	
108 indivíduos envolvidos (39,13%), 9,76% de todos os indivíduos	
299 circuitos de ordem 2 (profundidade máxima = 2) (75,51%)	
81 tipos de circuito (65,32%) (frequência média = 3,69)	
161 casais envolvidos (97,58%), 50,31% de todos os casais	
269 indivíduos envolvidos (97,46%), 24,3% de todos os envolvidos	

⁸ Os valores de 'densidade matrimonial' e 'densidade de filiação' são obtidos, respectivamente, a partir da divisão do número de casamentos ou relações de filiação pelo total de relações possíveis entre dois indivíduos. Tais valores representam a prevalência relativa das relações matrimoniais e de filiação na composição da rede como um todo.

⁹ Se considerarmos que o intervalo médio entre duas gerações é compreendido entre 20 e 25 anos, podemos supor que esta genealogia remonta até o início do século XX ou o final do século XIX.

ser baixa. Nessas condições, uma profundidade de quatro gerações parece ideal para construir um censo suficientemente confiável, compreendendo casamentos entre primos de primeiro, segundo e terceiro grau.

O censo encontrou 97 circuitos de ordem 1, divididos em 43 tipos. Eles compreendem 62 casais, sendo 19,38% de todos os casais do *corpus* e 37,58% dos casais do censo. Há apenas 12 casamentos entre primos cruzados de primeiro grau, representando 3,75% do total de casamentos e 12,37% dos circuitos entre cognatos (Figura 4). Isso confirma os relatos etnográficos anteriores que sugerem que casamentos entre primos próximos seriam pouco frequentes.

Todos os 12 casamentos entre primos de primeiro grau ocorreram entre primos cruzados, e há uma notável discrepância entre o número de casamentos com a MBD (10) e com a FZD (2). Comparando esses números com quantas cadeias de cada tipo existem, há uma ‘taxa de preferência’¹⁰ consideravelmente mais alta para o circuito MBD (3,56%) comparada com a taxa do circuito FZD (0,97%), o que sugere que tal discrepância não deve ser aleatória. Isso estaria em acordo com as ideias dos Kalapalo sobre os casamentos de primos cruzados, segundo as quais, quando um homem se casa com uma prima, a filha do tio materno seria preferida. Essa ideia é particularmente marcada nos casamentos arranjados, nos quais uma mulher arranja para seu filho a união com a filha de um irmão ou primo (Basso, 1984; Guerreiro, 2011). Outros grupos parecem preferir a prima cruzada patrilateral (como os Kamayurá e Kuikuro, segundo Galvão, 1979, e C. Fausto, comunicação pessoal), mas não há dados disponíveis para comparação.

Casamentos entre primos de segundo grau são mais frequentes, totalizando 33 circuitos – 34% dos circuitos entre cognatos (Tabela 2).

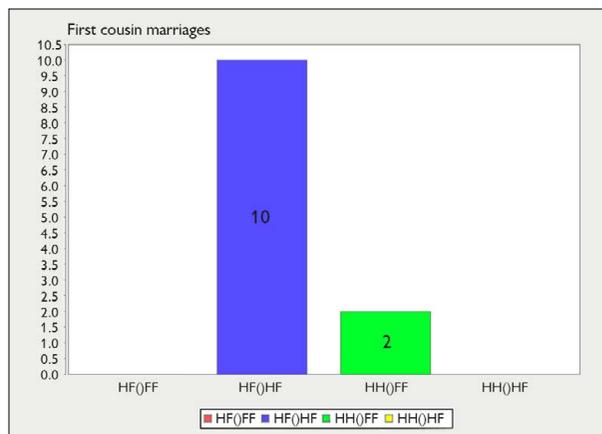


Figura 4. Casamentos entre primos de primeiro grau, de acordo com a notação posicional exportada pelo Puck. HF()HF equivale ao casamento de um homem com sua MBD, e HH()FF ao casamento de um homem com sua FZD. Para detalhes sobre a posição notacional, ver Barry (2004) e Hamberger et al. (2009).

A Tabela 2 lista cada tipo de circuito, seus números absolutos e relativos, sua taxa de preferência e quantos casais da rede esses circuitos compreendem, os quais também são indicados como cruzados (#) ou paralelos (=), segundo o cálculo iroquês. Entre primos de segundo grau, casamentos com primas matrilaterais são mais frequentes, ocorrendo 19 vezes e representando 19,58% dos circuitos de ordem 1. O tipo mais frequente de circuito é o casamento com uma MMZSD, uma prima cruzada matrilateral. Com oito ocorrências, ela tem a taxa de preferência mais alta, de 6,67%. Ele é seguido por dois outros circuitos (MMBSD e MFBSD), que também correspondem a casamentos com primas cruzadas matrilaterais, ocorrendo, respectivamente, cinco e quatro vezes, com taxas de preferência de 3,4% e 2,99%. O casamento com a MFZSD é menos frequente, ocorrendo apenas duas vezes, com uma taxa de preferência de 1,92%. Casamentos com primas cruzadas patrilaterais são menos frequentes no geral, contabilizando sete circuitos

¹⁰ Esta taxa, chamada também de ‘taxa de fechamento’ (*closure rate*), representa o percentual de uniões que efetivamente ocorrem com relação ao total de caminhos genealógicos de um dado tipo identificado pelo censo. Assim, uma taxa de preferência de 3,57% significa que, de todos os caminhos ligando um homem a uma MBD ou uma mulher a um FZS existentes na rede, 3,57% são ‘fechados’ com uma relação de casamento entre Ego e Alter, formando um circuito matrimonial (Hamberger et al., 2009).

Tabela 2. Circuitos matrimoniais entre primos de segundo grau. Legendas: IROQ - cálculo de cruzamento segundo as terminologias iroquesas; # - cruzado; = - paralelo.

Tipos de circuito	# circuitos	% circuitos	Taxa de preferência	# casais	% casais	% total de casais	IROQ
MMZSD	8	8,25	6,67%	8	12,9	2,5	#
MMBSD	5	5,15	3,40%	5	8,06	1,56	#
MFBSD	4	4,12	2,99%	4	6,45	1,25	#
FMBDD	4	4,12	2,37%	4	6,45	1,25	#
MFBD	3	3,09	2,86%	3	4,84	0,94	=
FFBD	2	2,06	1,92%	2	3,23	0,63	#
MFZSD	2	2,06	1,92%	2	3,23	0,63	#
FMBSD	2	2,06	1,19%	2	3,23	0,63	=
FFZDD	1	1,03	1,79%	1	1,61	0,31	#
MFZDD	1	1,03	0,97%	1	1,61	0,31	=
FMZSD	1	1,03	0,40%	1	1,61	0,31	=

de três tipos, representando apenas 7,21% dos circuitos de ordem 1. A maioria desses casamentos foi com a FMBDD (quatro ocorrências, com taxa de preferência de 2,37%), a FFBD (duas ocorrências, com taxa de preferência de 1,92%) e com a FFZDD (uma ocorrência, com taxa de preferência de 1,79%).

Se agruparmos os circuitos ligando filhos de primos cruzados, de um lado, e filhos de primos paralelos de outro, nota-se 12 casamentos do primeiro tipo e 14 do último, o que parece uma distribuição razoavelmente equivalente. Isso sugere que, talvez, primos cruzados de sexo oposto, de fato, desempenhem um papel estrutural similar a germanos com relação à criação de possibilidades matrimoniais para seus filhos.

Também deve-se notar a ocorrência de sete circuitos (7,21%), agrupados em quatro tipos, que representam casamentos entre parentes paralelos, de acordo com o cálculo iroquês. Estes casos serão discutidos mais adiante.

Também há vários circuitos de casamentos oblíquos: 15 circuitos (15,46% dos circuitos de ordem 1), agrupados em 11 tipos, nos quais Ego masculino se casa com uma mulher da primeira geração descendente, e seis circuitos (6,18%) de três tipos, nos quais Ego se casa com uma mulher da primeira geração ascendente.

Há nove circuitos de sete tipos, nos quais os casamentos ocorreram com mulheres classificadas como 'sobrinhãs' (FFBDD, FMZDD, FFZDD, MFBSDD, FMBSD, FMZSD e MMBDD, todas terminologicamente equivalentes a ZD). Nenhum deles é particularmente frequente, mas o casamento com a MMBDD possui uma taxa de preferência maior que os demais (5%). Eles são dignos de nota em função do modo como os Kalapalo consideram esse tipo de união. O casamento com uma ZD 'de verdade' é proibido, mas o casamento com parentes mais distantes classificadas como ZD é possível em certas condições. Ele é considerado um 'casamento ruim', pois, segundo os Kalapalo, 'bagunça as coisas' com relação às classificações de parentesco: eles consideram 'errado' que uma irmã ou prima se torne uma sogra. Ainda assim, se um homem deseja se casar com uma ZD classificatória, é possível buscar o consentimento da futura sogra para saber se ela não se incomodaria. Em alguns casos, esse tipo de casamento é visto explicitamente como alternativa a um casamento entre primos cruzados que não foi possível pela diferença de idade entre os parceiros ideais. Assim, se um homem tem uma prima cruzada muito mais velha do que ele, a filha dela pode ser vista como uma esposa em potencial. Nesses casos, ocorre uma torção geracional

ad hoc, com a mulher mais nova (uma sobrinha) passando a ser chamada também de 'prima'.

Quando passamos a observar circuitos entre cognatos (Tabela 3) com uma maior profundidade geracional, parece haver uma frequência ligeiramente maior de casamentos entre parentes paralelos: seis tipos de circuitos representam uniões entre parentes cruzados, e oito entre parentes paralelos. Casamentos entre primos cruzados de terceiro grau não são muito frequentes e são ultrapassados pelo total de casamentos entre parentes paralelos (8 *versus* 20). Um dos tipos de circuito mais frequentes (MMFBSDD) e com maior taxa de preferência (5,49%) representa justamente o casamento com uma prima paralela.

Parece que, a essa profundidade genealógica, o cruzamento perde sua centralidade. De fato, a terceira geração ascendente é mais ou menos quando o reconhecimento de relações genealógicas começa a se tornar mais rarefeito, e as pessoas se consideram como 'parentes de longe' ou mesmo não parentes.

Nesse ponto, é importante introduzir o conceito de 'rede de intersecção de circuitos' como um meio de

tentar compreender como os vários tipos de circuito estão relacionados e o que pode estar em jogo nos casamentos com parentes paralelos. Uma rede de intersecção de circuitos trata cada tipo de circuito como um nó, e as relações entre dois nós implica o fato de que ao menos uma relação de casamento é compartilhada entre ambos. Quando circuitos se cruzam, podemos compreender como casos aparentemente estranhos se inserem, e podem ser esclarecidos, em um contexto mais amplo, difícil de apreender a olho nu. A intersecção frequente de alguns circuitos pode revelar a existência de circuitos englobantes ou tendências intergeracionais da rede (Hamberger et al., 2014). A rede de intersecção dos nossos circuitos de ordem 1 pode ser representada pela Figura 5.

Nós vermelhos e verdes representam circuitos cruzados e paralelos respectivamente, seguindo o cálculo iroquês da terminologia kalapalo. A rede pode ser dividida em sete componentes independentes, cada um sendo um agrupamento de circuitos conectados uns aos outros (mas não conectados aos circuitos dos demais componentes). A diferença entre os componentes é significativa, havendo

Tabela 3. Circuitos entre cognatos, três gerações ascendentes. Legendas: IROQ - cálculo de cruzamento segundo as terminologias iroquesas; # - cruzado; = - paralelo.

Tipos de circuitos	# circuitos	% circuitos	Taxa de preferência	# casais	% casais	% Total de casais	IROQ
FMMZSSD	6	6,19	2,45%	6	9,68	1,88	=
MMFBSDD	5	5,15	5,49%	5	8,06	1,56	=
MFMZSDD	3	3,09	1,92%	3	4,84	0,94	=
FMBDDDD	2	2,06	2,94%	2	3,23	0,63	#
MFMZDSD	2	2,06	1,16%	2	3,23	0,63	#
MMMZSDD	2	2,06	1,94%	2	3,23	0,63	=
FFBSSD	1	1,03	0,72%	1	1,61	0,31	=
MFFBSSD	1	1,03	2,63%	1	1,61	0,31	#
MMFBDSD	1	1,03	0,85%	1	1,61	0,31	#
FFMZSDD	1	1,03	0,58%	1	1,61	0,31	#
FMMBSDD	1	1,03	2,08%	1	1,61	0,31	#
FMMZDSD	1	1,03	2,33%	1	1,61	0,31	=
MMMBSDD	1	1,03	3,03%	1	1,61	0,31	=
MMMBDDDD	1	1,03	4,00%	1	1,61	0,31	=



A rede de intersecção de circuitos também ajuda a esclarecer alguns dos casamentos oblíquos. Alguns deles se cruzam com outros circuitos, que são às vezes preferidos pelos casais como um meio de classificar sua relação antes do casamento. Por exemplo, os casamentos com MFBSDD (1) e FMBSDD (1) também são casamentos entre primos cruzados: com uma FMBSDD (=FZD) no primeiro caso, e com uma MMFBDSDD (=MBD) no segundo. Há alguns casamentos com mulheres classificadas como 'filhas', mas ao menos um deles se cruza com um circuito terminologicamente adequado: o casamento com uma FFZDSD (=D) é também o casamento com uma FFBDD (=FZD). Por fim, há alguns casamentos de um homem com uma mulher da primeira geração ascendente, e todos se cruzam com outros circuitos que revelam relações cruzadas entre os cônjuges: dois casamentos com uma FMBSDD (FZ) são casamentos com uma MFBSDD (=MBD); três casamentos com uma MMBDD (=M) são casamentos com uma MMZSD (=MBD)¹¹; e o casamento com uma MMMZDD (=M) é também o casamento com uma MFBSDD (=MBD). Os demais circuitos oblíquos não se cruzam com outros circuitos de ordem 1, e uma análise mais aprofundada de suas relações com circuitos de outras ordens seria necessária, mas está além do escopo deste artigo.

Agora vamos focar nos casamentos entre primos paralelos de terceiro grau da Tabela 3. Dos seis casamentos com uma FMMZSSD, uma 'irmã', dois deles são também casamentos com uma MBD, e outro com uma MFBSDD (=MBD). Os outros três apenas se cruzam com circuitos paralelos de ordem 1 (MMFBSDDD=Z e MMMZSDDD=Z), e não possuo dados para investigá-los mais a fundo. Deve-se notar que alguns dos circuitos paralelos também apresentam intersecções com circuitos cruzados mais curtos, como FMMZDSD (=Z) e MFZSD (=MBD). Isso sugere que a maior parte dos casamentos representados por tais circuitos deve ser mais bem compreendida

da perspectiva dos circuitos de menor profundidade geracional com os quais mantêm intersecções, e que, talvez, os casamentos entre primos cruzados de segundo grau sejam de fato os mais relevantes ao se considerar os casamentos entre cognatos.

CIRCUITOS DE ORDEM 2: REDOBRAMENTO DE ALIANÇAS

O censo dos circuitos de ordem 2 com profundidade 2 encontrou 299 circuitos (75,51% do total), distribuídos entre 81 tipos (65,32% do total). Quase todos os casais que são parte de algum circuito participam de pelo menos um circuito de ordem 2. Comparado com os 37,58% dos casais participando de circuitos de ordem 1, fica claro que o redobramento de alianças forma a maior parte da rede analisada¹². O tipo mais frequente é o casamento com a irmã da esposa (WZ), contabilizando 7% dos circuitos. Ele também tem a maior taxa de preferência, de 5,72%. Em segundo lugar, vem a repetição do casamento do irmão, ou seja, o casamento com uma irmã da esposa do irmão (BWZ; 4%), e a taxa de preferência deste circuito não é particularmente alta (2,25%). Contudo, olhar apenas para a frequência de cada tipo de circuito não seria a melhor estratégia, pois vários podem ser considerados como equivalentes pela terminologia e do ponto de vista indígena. Se tomarmos todos os casamentos terminologicamente equivalentes a BWZ, o número quase dobra (21 casamentos; 10%). Se também decidirmos tratar todos os primos de primeiro grau como germanos, como parece usual, os números seriam ainda maiores (60 casamentos, ou 23,07%).

Entre os circuitos de ordem 2, é importante olhar mais de perto o que é considerada o tipo de aliança mais comum na Amazônia, a troca restrita em uma série de formas. De acordo com Viveiros de Castro (1993b, 2002; Viveiros de Castro & Fausto, 1993), as formas mais comuns de aliança na região seriam o casamento com a FZD e a

¹¹ Este caso se refere a um homem casado com três irmãs. Como a poligamia sororal é vista como a repetição de uma aliança, as três uniões foram tratadas como um único caso.

¹² Com efeito, esta é possivelmente uma propriedade geral das redes de parentesco, e não apenas desta rede específica.



troca de irmãs. Ambas apresentam grande variação, mas podem ser vistas como tendências da troca restrita em contextos nos quais o número de parceiros não é redutível a dois, como descrito originalmente por Lévi-Strauss (2003). Entre sociedades que favorecem a troca de irmãs, algumas permitem, ou mesmo preferem, a repetição desse tipo de casamento a cada geração, fazendo com que ele se sobreponha ao casamento de primos cruzados. Outras, porém, preferem a troca de irmãs com parentes distantes ou não parentes, dissociando essa forma de aliança do casamento de primos. No Alto Xingu, as etnografias já notaram como a troca de irmãs é uma forma valorizada de casamento, independentemente de ser ou não articulada ao casamento de primos (Becker, 1969; Coelho de Souza, 1992; Viveiros de Castro, 1977).

Os Kalapalo possuem um termo para descrever a relação entre homens que se casam com a irmã um do outro, que é *togopitsohoi*¹³. Ficar *togopitsohoi* significa 'ficar quites' e também pode ser usado para falar de pessoas que trocaram objetos, que quitaram uma dívida, ou que tiveram uma agressão compensada por um pagamento. A raiz da palavra é *ogopi*, 'voltar', 'retornar', também relacionada a *opi*, 'devolver', 'responder', 'pagar', 'virar', 'alternar'. Ainda que o termo possa ser usado para se referir a um par de mulheres casadas com os irmãos uma da outra, as mulheres kalapalo não o utilizam. Os homens também consideram esse possível uso como inapropriado, pois, de acordo com eles, 'o homem é quem faz o casamento'.

O circuito ZHZ em si mesmo não é o mais frequente: ele ocorre sete vezes (2,34% dos circuitos), e não possui uma taxa de preferência alta (1,28%). Porém, os números mudam se seguirmos a terminologia kalapalo e tratarmos em conjunto vários outros tipos de casamento que deixam os homens *togopitsohoi*. Há quatro tipos de circuitos que, ainda que sejam genealógicamente distintos, são diretamente equivalentes a ZHZ (MZDHZ,

FBDHFBD, MZDHFBD e MZDHMZD). Juntos, eles contabilizam 19 circuitos (6,34%), mas os números podem aumentar ainda mais se considerarmos algo específico da terminologia kalapalo (também notado por Gregor, 1977, entre os Mehinaku): o marido da prima cruzada de um homem é, também, um cunhado (assim como o inverso se passa, na perspectiva feminina). Este é um efeito da neutralização contextual do cruzamento em G^{\varnothing} que caracteriza a terminologia, fazendo com que homens casados com as primas cruzadas um do outro se considerem *togopitsohoi*, do mesmo modo como aqueles que trocaram irmãs. Em outras palavras, primos cruzados que medeiam esse tipo de relação são convertidos em germanos. Se tomarmos o conjunto desses circuitos como a expressão de uma forma mais complexa, 'iroquesa', da troca restrita derivada do modelo da troca de irmãs, ela contabilizaria 15,04% dos circuitos (Tabela 4).

Outros tipos de circuito também parecem sugerir alguma relação com o princípio da troca restrita, mas por meios distintos (Tabela 5).

O circuito mais frequente na Tabela 5 é o casamento com a ZDZH. Considerando que cônjuges de sobrinhos e sobrinhas são afins (noras e genros), isto representa um casamento com a irmã de um genro. Esse circuito pode ser pensado em relação aos casamentos com FBDHZD e MZDHZD (a filha de um cunhado), e com MBDHZD (a sobrinha de um cunhado). Em todos esses casos, os homens também podem se considerar *togopitsohoi*, mostrando que tais relações podem ser vistas como 'alternativas intergeracionais' à troca de irmãs e suas variações (assim como o casamento com uma ZD pode ser uma alternativa ao casamento com uma prima cruzada). O que todos eles têm em comum é serem casamentos entre um homem e uma consanguínea próxima de um afim de mesmo sexo.

Ainda há um conjunto de circuitos que não parecem estar diretamente ligados a nenhum princípio

¹³ Seria possível segmentar a palavra da seguinte forma: *t-ogopi-tsoho-i*, RFL-retornar-INSTNR-COP (seguindo Santos, 2007). A raiz 'retornar' (*ogopi*) é antecedida por um prefixo reflexivo (RFL) (*t-*), seguida de um sufixo nominalizador instrumental (INSTNR) (*-tsoho*) e uma cópula (COP) (*-i*).

de troca restrita, mas que merecem atenção, como mostra a Tabela 6.

Em todos eles, temos dois pares de germanos inicialmente ligados por um casamento, e então religados na geração seguinte por um casamento entre os filhos dos germanos não aliados na geração anterior, como evidencia a Figura 6.

Parece que essa forma religa dois pares de germanos em gerações consecutivas, mas com a condição de que os cônjuges responsáveis pelo religamento não sejam descendentes do casal original. Seria necessário realizar um censo com maior profundidade geracional para investigar se esse tipo de aliança se repete em intervalos maiores de tempo.

Tabela 4. Tipos de circuito nos quais os homens se consideram *togopitsohoi*, 'quites'.

Tipos de circuitos	# circuitos	% circuitos	Taxa de preferência	# casais	% casais	% total de casais
FZDHZ	8	2,68	2,12%	9	5,59	2,81
ZHZ	7	2,34	1,28%	12	7,45	3,75
MBDHMBD	7	2,34	1,23%	11	6,83	3,44
MBDHZ	4	1,34	0,70%	6	3,73	1,88
MZDHZ	3	1,0	0,85%	5	3,11	1,56
FBDHFBD	3	1,0	0,58%	4	2,48	1,25
MZDHFBD	3	1,0	0,89%	4	2,48	1,25
MZDHMZD	3	1,0	1,12%	5	3,11	1,56
MBDHFZD	3	1,0	0,86%	5	3,11	1,56
FBDHZ	2	0,67	0,38%	3	1,86	0,94
MBDHZD	2	0,67	0,45%	4	2,48	1,25

Tabela 5. Casamentos intergeracionais nos quais os homens se consideram *togopitsohoi*, 'quites'.

Tipos de circuitos	# circuitos	% circuitos	Taxa de preferência	# casais	% casais	% total de casais
ZDHZ	10	3,34	1,95%	12	7,45	3,75
FBDHZD	8	2,68	1,88%	11	6,83	3,44
MZDHZD	6	2,01	1,65%	7	4,35	2,19
ZDHM	5	1,67	1,97%	9	5,59	2,81
BDHZ	3	1,0	0,75%	6	3,73	1,88

Tabela 6. Redobramento de alianças entre pares de germanos.

Tipos de circuitos	# circuitos	% circuitos	Taxa de preferência	# casais	% casais	% total de casais
FZHBD	5	1,67	2,07%	8	4,97	2,5
MZHZD	4	1,34	1,76%	7	4,35	2,19
MBWZD	3	1,0	1,42%	5	3,11	1,56
MBWBD	2	0,67	0,57%	4	2,48	1,25
MZHBD	2	0,67	0,94%	4	2,48	1,25
MBDHZD	2	0,67	0,45%	4	2,48	1,25



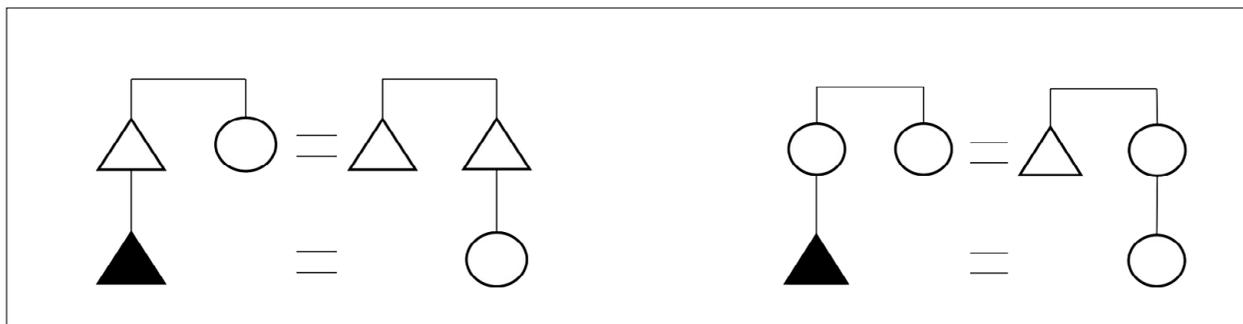


Figura 6. À esquerda, casamento com uma FZHBD; à direita, casamento com uma MZHZD.

Tendo chegado até aqui, seria desejável analisar a rede de intersecção entre os circuitos de ordem 1 e 2, a fim de investigar como estes circuitos que gravitam em torno da troca restrita 'à moda iroquesa' se conectam aos casamentos entre cognatos. Porém, não haveria espaço para esta análise, que deve ser feita no futuro.

CASAMENTOS E RELAÇÕES INTERÉTNICAS

Apesar de todas as descrições desde Von den Steinen (1940, 1942) chamarem a atenção para a existência de casamentos interétnicos, há poucos dados concretos sobre o assunto. O único trabalho a lidar com o tema em profundidade é a dissertação de mestrado de Mehinaku (2010), que discute questões macro e micropolíticas, bem como afetivas e pragmáticas, implicadas nos casamentos interétnicos, tomando como base os casamentos do avô materno e dos pais do próprio autor. Mehinaku (2010) demonstra a centralidade desse tipo de casamento para produção de um Alto Xingu 'misturado' (*tetsualü*), no qual tais casamentos foram, e seguem sendo, os principais caminhos para a circulação de pessoas, línguas e conhecimentos. Na literatura mais antiga, Sutherland (1968) tentou compilar os dados dispersos a fim de produzir uma imagem global de um conjunto de 'trocas intertribais' das quais os casamentos seriam parte. Ela sintetizou em tabelas o que havia disponível sobre os Kamayurá, Aweti, Wauja, Yawalapíti, Mehinaku, Kuikuro e Trumai, e formulou a hipótese de que, enquanto os casamentos intraétnicos tenderiam à aliança simétrica, os casamentos

interétnicos manifestariam uma tendência à assimetria (Sutherland, 1968, p. 161). Dreyfus (2020 [1970]) também chegou a perguntar se seria possível identificar, a partir das terminologias e das práticas de casamento, a existência de alguma estrutura global de alianças interétnicas, mas acabou reconhecendo que não haveria condições de investigar a questão naquele momento (Dreyfus, 2020 [1970], p. 270).

Esta seção pretende aprofundar tal discussão a partir da genealogia kalapalo. É importante frisar que os dados que se seguem não devem ser tomados como representativos dos Kalapalo como um todo (pois a pesquisa de campo em mais aldeias certamente traria mais relações à tona), e tampouco podem ser extrapolados para todo o Alto Xingu. Meu objetivo aqui é oferecer uma imagem empírica e mensurável de como, no curso das gerações que compõem esta genealogia em particular, um segmento expressivo da população kalapalo construiu relações de parentesco com pessoas de outros grupos.

A grande maioria das pessoas da rede é identificada como Kalapalo, compondo 73,89% do *corpus*. Não há informações sobre 33 indivíduos, 2,98% do total. Do restante, os povos de língua karib são os mais presentes: 9,94% de kuikuro, 4,43% de matipu e 4,43% de nahukua, ou 18,8% do total. Em seguida, vêm os Yawalapíti e Mehinaku, com 20 e 12 indivíduos respectivamente (representando apenas 1,81% e 1,08% do total). Os Kalapalo contam que possuem relações antigas com os Mehinaku, pois seus territórios tradicionais já foram próximos e alguns mestres de histórias dizem que o território kalapalo foi, de fato, cedido

a eles por aqueles falantes de arawak. Já a relação com os Yawalapíti passa por pelo menos dois caminhos principais. De um lado, a aliança dos Kuikuro com os Yawalapíti teve impactos sobre as possibilidades matrimoniais dos Kalapalo, e muitas vezes é o parentesco dos Kalapalo com seus aliados karib que os leva a buscar esposas naquele povo arawak. De outro, o casamento de duas mulheres kalapalo com o grande chefe Aritana Yawalapíti (que tragicamente faleceu, vítima da covid-19) abriu um ciclo de casamentos de alguns kalapalo com mulheres daquele povo que parecem gravitar em torno dessa aliança.

A participação de outros grupos na rede é muito menor. Ainda do mundo karib, estão presentes os Angaguhütü (seis pessoas, 0,54%), um grupo que quase foi extinto nos anos 1920, se refugiou entre os Kalapalo e só recentemente voltou a ser reconhecido como um povo; e os Hukuingi (uma pessoa, 0,09%), um grupo karib próximo dos Nahukua, representado como antropófago em narrativas e sobre o qual se sabe muito pouco (Guerreiro, 2015a). Os Kamayurá, Wauja e Aweti compõem, juntos, apenas 0,81% da rede.

Esta distribuição demográfica se replica, como seria de se esperar, quando olhamos para os casamentos interétnicos (Tabela 7).

Como se vê, a rede é majoritariamente endogâmica do ponto de vista étnico (75,42% dos casamentos), mas, ainda assim, cerca de um quarto dos casamentos (24,58%) ocorrem com pessoas de outros povos¹⁴. A grande maioria dos casamentos interétnicos ocorre com os Kuikuro (35,96%), Matipu (22,47%) e Nahukua (22,47%), representando 80,9% das alianças dos Kalapalo com outros povos. Esta rede de alianças pode ser representada pela Figura 7.

Os nós representam povos e as linhas representam relações de casamento. A espessura de cada linha indica seu peso relativo no conjunto da rede, isto é, linhas mais espessas indicam relações matrimoniais mais frequentes. Os números indicam a quantidade de mulheres de um povo casadas em outro, e as cores das linhas indicam sua origem étnica. Tomemos, por exemplo, a relação entre Kalapalo e Nahukua expressa em duas linhas, uma vermelha (cor do nó 'Kalapalo') e uma amarela (cor do nó 'Nahukua'). Vemos que 18 mulheres kalapalo se casaram com homens nahukua (linha vermelha), e 16 mulheres nahukua se casaram com homens kalapalo (linha amarela).

Fica clara a existência de um 'subsistema karib' (Franchetto, 1998, 2017) interconectado por relações de casamento, ao qual se ligam com certa proximidade povos como os Yawalapíti e Mehinaku. Os demais povos orbitam

Tabela 7. Distribuição dos casamentos interétnicos na rede.

Casamentos Kalapalo com:	Total	% dos casamentos interétnicos	% do total de casamentos
Kuikuro	32	35,96	8,84
Matipu	20	22,47	5,52
Nahukua	20	22,47	5,52
Yawalapíti	9	10,11	2,49
Mehinaku	3	3,37	0,83
Angaguhütü	2	2,25	0,55
Kamayurá	2	2,25	0,55
Aweti	1	1,12	0,28
Total	89	100	24,58

¹⁴ É preciso reconhecer que a identificação das pessoas a um dado povo pode sofrer variações, pois muitas delas se consideram, ou são consideradas por outros, como 'misturadas' (para uma discussão detalhada desse tema, ver Mehinaku, 2010). Porém, para os fins deste artigo, foram consideradas as identificações obtidas em campo ou presentes em outros documentos etnográficos.

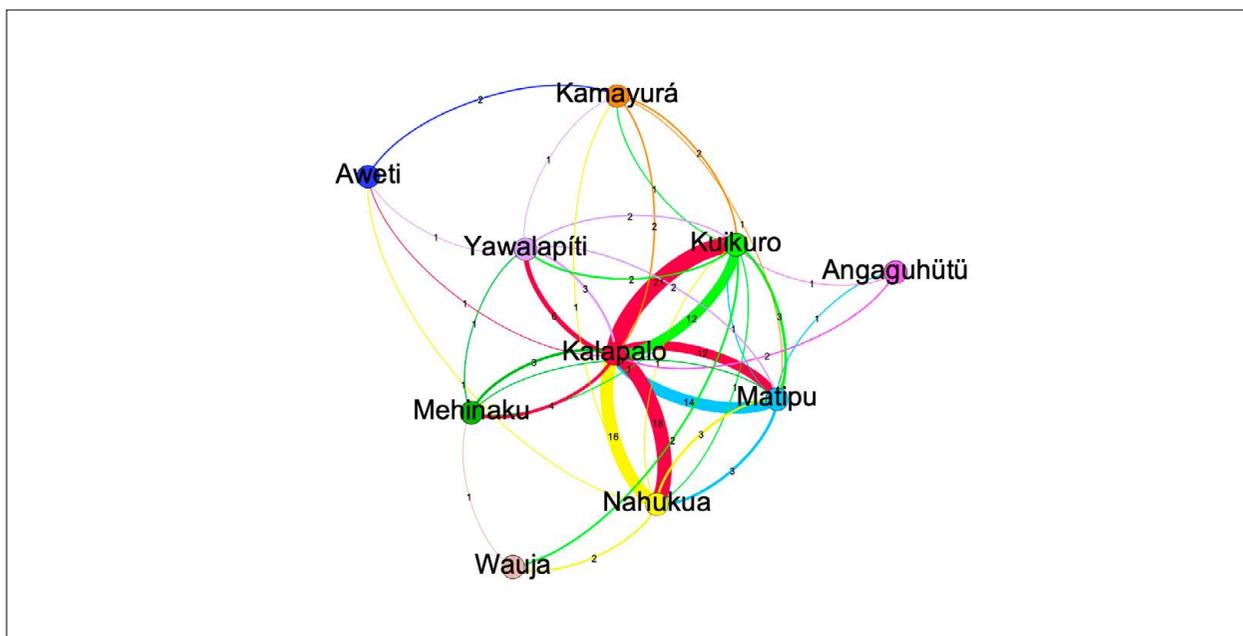


Figura 7. Rede de alianças interétnicas da rede Kalapalo.

na periferia deste núcleo, mas deve-se lembrar que estas posições são relativas apenas à rede: a existência de mais dados coletados em outras aldeias kalapalo ou junto a estes povos certamente produziria outro cenário.

Por fim, também cabe analisar o fluxo de esposas entre estes povos de um ponto de vista quantitativo. Considerando o 'núcleo karib' em torno dos Kalapalo, é interessante notar que a maioria das relações entre os povos parece tender a um certo equilíbrio, com uma exceção notável: há um fluxo bem maior de esposas dos Kalapalo em direção aos Kuikuro do que o contrário. Os Kuikuro são os karib mais distantes dos Kalapalo do ponto de vista linguístico e, na política regional, possuem rivalidades marcadas, raramente se aliando nos rituais intercomunitários (ao contrário do que ocorre com os Matipu e Nahukua, que frequentemente participam de festas junto aos Kalapalo como se formassem um único povo). É possível imaginar que a tensão desta relação política e a assimetria nas relações matrimoniais possam ter algum tipo de relação, mas não possui elementos para examinar essa hipótese no momento.

É preciso dizer que esta forma de enxergar as relações é um tanto arbitrária. Ainda que as pessoas muitas vezes falem dos casamentos interétnicos por meio das referências aos povos de origem dos cônjuges, é provável que esta aparente exogamia encubra, na verdade, uma certa 'endogamia de parentela', expressa na busca de cônjuges entre parentes distantes, ou no redobramento de uma aliança interétnica de parentes próximos. Para investigar até que ponto este é ou não o caso, seria preciso realizar uma análise detalhada dos casamentos interétnicos, identificando se participam de circuitos matrimoniais, de que tipos são e, ainda, se diferem ou não daqueles prevalentes nos casamentos entre pessoas do mesmo povo.

Em todo caso, fica claro que o que chamamos de 'genealogia kalapalo' só o é até certo ponto. Esta rede genealógica, apesar de suas limitações, é quase um microcosmos do mundo alto-xinguano. Ao mesmo tempo, também fica clara a importância da língua na formação de um 'nexo endogâmico' entre os falantes de karib. É difícil precisar as razões, mas os dados também sugerem que as relações de casamento entre os grupos tendem ao equilíbrio, com

uma marcada exceção entre os Kalapalo e Kuikuro, que ocupam posições de fortes rivais no subsistema karib.

DISCUSSÃO

A análise dos dados permite fazer algumas considerações gerais sobre o sistema de parentesco kalapalo (e possivelmente alto-xinguano) e levantar questões para aprofundamento futuro. Em primeiro lugar, fica claro que o casamento de primos cruzados de primeiro grau é, de fato, minoritário. Também fica evidente que, dentre os casamentos envolvendo cognatos, são mais frequentes os casamentos entre primos de segundo grau, com uma presença significativa de casamentos de filhos de primos cruzados de sexo oposto. Estes resultados parecem confirmar a hipótese de que terminologias iroquesas, como a kalapalo, seriam compatíveis com um sistema de casamento de primos cruzados distantes, e que a evitação do casamento de primos de primeiro grau estaria associada ao fato de que estes podem operar como germanos. Casamentos entre primos de terceiro grau também estão presentes, mas o número de casamentos entre parentes paralelos é superior, o que sugere que a esta distância genealógica o cruzamento talvez já não seja mais tão importante – primos de terceiro grau já são considerados 'parentes de muito longe', ou mesmo não parentes. Ainda em relação aos casamentos de primos, vale notar a prevalência de casamentos com primas cruzadas matrilineares, tanto entre os primos de primeiro quanto de segundo grau. Casamentos com primas cruzadas patrilineares estão presentes, mas, além de serem menos numerosos, estes aparecem mais isolados quando observamos a rede de intersecção de circuitos matrimoniais – ou seja, parecem ter uma relação de interdependência menor em relação a outros circuitos e, portanto, um impacto mais limitado sobre a estrutura da rede. A compreensão de suas implicações estruturais demandaria uma análise aprofundada, no futuro, nas intersecções entre circuitos de ordem 1 e 2.

Contudo, os casamentos entre cognatos não formam o conjunto mais numeroso de circuitos identificados em nosso censo, que são os circuitos de ordem 2 – isto é, o redobramento de alianças. Os dados sobre estes tipos de

casamentos oferecem uma visão mais complexa sobre o que a literatura costuma chamar de 'troca de irmãs', e a 'troca restrita' de modo geral. Além das formas comuns de casamentos entre dois pares de irmão e irmã, incluindo aí primos paralelos, o conceito de *togopitsohoi* pelo qual os Kalapalo expressam esse tipo de aliança se estende a relações de casamento envolvendo pares de primos cruzados de sexo oposto. Isso, mais uma vez, deixa claro como primos cruzados podem funcionar como germanos no sistema de aliança, e não somente quando consideramos os casamentos entre cognatos. Cada casamento abre um universo expressivo de possibilidades matrimoniais para homens e mulheres, pois as primas e primos cruzados de seus cunhados e cunhadas tornam-se cônjuges possíveis. É como se a troca restrita expressa nesse tipo de aliança operasse em um regime expansivo: afins virtuais/terminológicos de afins efetivos tornam-se afins potenciais entre si.

É possível imaginar que esta característica do sistema deve ter tido um papel importante na formação de alianças interétnicas e, conseqüentemente, na ampliação da escala das relações de parentesco que caracterizam o complexo alto-xinguano. Um único casamento entre duas pessoas de povos diferentes é capaz de fazer com que os afins virtuais/terminológicos de cada um dos cônjuges passem a ver uns aos outros como possíveis aliados matrimoniais. Essa perspectiva, por sua vez, cria possibilidades de novas relações em diferentes planos: num plano egocentrado, novos casamentos, em que os homens buscam 'ficar *togopitsohoi*' por meio de novos casamentos interétnicos; e, num plano coletivo, convites para rituais nos quais os afins potenciais desempenham papéis-chave como convidados.

Apesar da frequência do casamento entre filhos de primos cruzados, não foi possível observar o 'modelo mínimo' da aliança iroquesa em operação, com quatro pares de germanos se aliando de forma simétrica em gerações não consecutivas (Viveiros de Castro, 1998) – ao menos não nos limites da profundidade genealógica investigada. Em compensação, foi possível identificar várias formas de aliança que são consideradas, de um ponto de vista conceitual

indígena, como 'troca restrita' (isto é, deixam os homens *togopitsohoi*, 'quites'), mas que expandem, a cada geração, o conjunto de aliados: uma troca restrita que não se contenta com dois, sempre supondo um terceiro aliado. Estamos, ao que parece, no universo da 'troca restrita inclusiva' (Viveiros de Castro, 1993a; Viveiros de Castro & Fausto, 1993). Esse impulsionamento da aliança para o exterior provoca um alto grau de indeterminação do sistema, que dificilmente poderia ser caracterizado como um sistema elementar. Talvez seja mais adequado caracterizar o sistema alto-tinguano como um sistema semicomplexo, ao menos por duas características já levantadas por Lévi-Strauss (2003): uma seria a coexistência de uma diversidade de fórmulas elementares; e outra seria a aparente preeminência de uma interdição (o casamento entre parentes próximos) que, uma vez superada, abriria um universo de escolhas amplo, no qual a troca restrita parece ser um ideal, mas operando em uma lógica que se recusa a qualquer modelagem mecânica. Ou, ainda, talvez caiba pensá-lo segundo a distinção entre estruturas e regimes proposta por Viveiros de Castro (1993b, pp. 134-135): a estrutura é elementar (a troca restrita), mas o regime de sua operação não, graças à introdução do tempo (e os elementos de indeterminação que ele traz) como um fator indispensável para a dinâmica do sistema.

No panorama sul-americano, o caso Kalapalo apresenta semelhanças com outros sistemas de terminologia iroquesa. Assim como entre os Aguaruna, há uma clara importância do casamento entre filhos de primos cruzados; e, assim como entre os Kandoshi, também há uma presença significativa de casamentos de primos de terceiro grau, mas sem que o cruzamento pareça desempenhar um papel tão importante (Taylor, 1998, pp. 206-207). Também há semelhanças com a 'fórmula virtuosa' do casamento entre os Enawenê-Nawê, para os quais 'afins residuais' (netos de afins efetivos ligados por uma troca de irmãs) poderiam arranjar os casamentos de seus filhos – ou seja, haveria um ideal de casamento de primos de terceiro grau (Silva, 2022). Contudo, como nota Silva (2022, p. 14), seus dados não permitem verificar a eventual recorrência dessa fórmula,

dada a grande escassez de casamentos entre cognatos – apenas oito, dos quais três seriam casamentos entre primos cruzados de terceiro grau. Os Kalapalo também possuem uma fórmula virtuosa, na qual uma mulher escolhe, para seu filho, uma esposa que seja filha de um homem que ela chama de 'irmão' ou 'primo', configurando-se, assim, como uniões entre primos cruzados de, no mínimo, segundo grau. Porém, trata-se de uma prática em desuso e possui poucos dados sobre ela. Em todos esses casos, confirma-se que formas de neutralização da oposição entre paralelos e cruzados (Trautmann, 2012) vêm acompanhadas de um alargamento do intervalo de tempo que uma dada aliança pode se replicar entre os descendentes produzidos pela relação original. São sistemas que se abrem de forma enfática para o tempo e para a multiplicação de parceiros.

Mas ainda há muitas lacunas e caminhos a perseguir. Seria importante investigar em detalhes se há variáveis que interferem nas escolhas matrimoniais, como a condição de chefe dos cônjuges ou seus pais, e se há padrões diferentes nos casamentos interétnicos. Também seria importante investigar se os padrões identificados até aqui entre os Kalapalo se replicam entre outros grupos da região. Ainda que não seja possível dar estas respostas agora, o que foi apresentado neste artigo pode oferecer um ponto de partida para aprofundamentos futuros nos estudos de parentesco na região.

Além disso, a metodologia aqui utilizada pode ser adaptada para a investigação de outros problemas. Por exemplo, seria possível utilizar este banco de dados como base para documentar e mapear relações de transmissão de conhecimentos especializados (como cantos, rezas e discursos cerimoniais), e investigar como eles se cruzam com relações de parentesco diversas; para identificar como as dinâmicas do parentesco influenciam nas atuais dinâmicas territoriais, em que assistimos a uma rápida proliferação de pequenas aldeias; para avaliar eventuais relações entre parentesco e certas dimensões da política regional, como a ocupação de cargos; investigar as relações entre parentesco, padrões residenciais e o multilinguismo; ou, ainda, as tendências

identificadas podem ser úteis para se compreender as questões atuais que afligem os jovens quando pensam em seu futuro conjugal e familiar. Saindo do Alto Xingu, seria importante realizar dois movimentos comparativos. Um que permita aprofundar os pontos de encontro e divergência entre os sistemas iroqueses sul-americanos; e outro que permita comparar as práticas matrimoniais concretas destes sistemas com as encontradas em redes empíricas de sistemas dravidianos, a fim de aprimorar o entendimento de suas diferenças. Ainda há, em suma, muito trabalho pela frente.

AGRADECIMENTOS

Este artigo resulta de pesquisas financiadas pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), por meio dos processos 18/22219-8 e 18/25900-8. Agradeço a Vanessa Lea pela leitura e pelos comentários a uma versão preliminar deste artigo. Este trabalho foi inicialmente apresentado no seminário “Antropologia, arqueologia e linguística do Alto Xingu: pesquisas recentes”, organizado por Aristoteles Barcelos Neto e Luísa Valenini, a quem agradeço pelo convite e pelos comentários. Agradeço, ainda, aos colegas do projeto “Redes de circulação ameríndias: tratamento computacional do parentesco e temas conexos”, coordenado por Adriana Queiroz Testa, Marcio Silva e Márnio Teixeira-Pinto, que têm mantido um espaço de debates estimulante, no qual também pude apresentar alguns dos dados e argumentos desenvolvidos aqui. Todas as falhas são, evidentemente, de minha inteira responsabilidade.

REFERÊNCIAS

- Barcelos Neto, A. (2002). *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim.
- Barcelos Neto, A. (2008). *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. EDUSP/FAPESP.
- Barry, L. (2004). *Historique et spécificités techniques du programme Genos*. Ecole “Collecte et traitement des données de terrains”. <https://lacan.cnrs.fr/SousSites/EcoleDonnees/extras/Genos.pdf>

- Basso, E. B. (1973a). *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Holt, Rinehart and Wineton Inc.
- Basso, E. B. (1973b). The use of portuguese relationship terms in Kalapalo (Xingu Carib) encounters: Changes in a Central Brazilian communications network. *Language and Society*, 2(1), 1–21. <https://doi.org/10.1017/S0047404500000038>
- Basso, E. B. (1975). Kalapalo affinity: Its cultural and social contexts. *American Ethnologist*, 2(2), 207–228. <https://www.jstor.org/stable/643813>
- Basso, E. B. (1984). A husband for his daughter, a wife for her son: strategies for selecting a set of in-laws among the Kalapalo. In K. M. Kensinger (Ed.), *Marriage practices in Lowland South America* (pp. 33–44). University of Illinois Press.
- Bastian, M., Heymann, S., & Jacomy, M. (2009). Gephi: an open source software for exploring and manipulating networks. *International AAAI Conference on Weblogs and Social Media*, 3(1), 361–362. <https://doi.org/10.1609/icwsm.v3i1.13937>
- Becker, E. (1969). *Xingu society* [PhD thesis, University of Chicago].
- Bueno, A. C. V. (2015). *Fios de memórias. Um estudo sobre parentesco e história a partir da construção da genealogia manoki (irantxe)* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2015.tde-31072015-165752>
- Cardoso, D. H. (2018). *Chefes, aldeias e suas histórias: memória e política no Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP2018.1063889>
- Cardoso, M. D., Guerreiro, & Novo, M. P. (2007). *Genealogia Kalapalo* [base de dados não publicada].
- Coelho de Souza, M. S. (1992). *Faces da afinidade: um estudo bibliográfico do parentesco xinguanos* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Janeiro].
- Coelho de Souza, M. S. (1995). Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguanos. In E. Viveiros de Castro (Ed.), *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios* (pp. 121–206). Editora da UFRJ.
- Dal Poz, J., & Silva, M. (2008). Informatizando o método genealógico: um guia de referência para a Máquina do Parentesco. *Teoria e Cultura*, 3(1/2), 63–78. <https://periodicos.ufrj.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12127>
- Dal Poz, J., & Silva, M. F. (2009). MaqPar: a homemade tool for the study of kinship networks. *Vibrant - Virtual Brazilian Anthropology*, 6(2), 29–51. <https://www.redalyc.org/pdf/4069/406941908011.pdf>
- Dole, G. E. (1969). Generation kinship nomenclature as an adaptation to endogamy. *Southwestern Journal of Anthropology*, 25(2), 105–123. <https://www.jstor.org/stable/3629197>

- Dole, G. E. (1984). The structure of Kuikuro marriage. In K. M. Kensiger (Ed.), *Marriage practices in Lowland South America* (pp. 45–62). University of Illinois Press.
- Dreyfus, S. (2020 [1970]). Alliances inter-tribales et systèmes de parenté du haut Xingu (Brésil Central). In J. Pouillon & P. Maranda (Eds.), *Échanges et communications, I: Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire* (pp. 258–271). De Gruyter Mouton.
- Dumont, L. (1975). *Dravidien et Kariera*. Mouton Éditeur.
- Fausto, C. (2005). Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, 2(2), 9-51. https://jyvukugi.files.wordpress.com/2012/02/carlos-fausto_xingu.pdf
- Fausto, C. (2017). Chefe jaguar, chefe árvore: afinidade, ancestralidade e memória no Alto Xingu. *Mana*, 23(3), 653-676. <https://doi.org/10.1590/1678-49442017v23n3p653>
- Ferreira, C. E., Franco, A. J. P., & Silva, M. F. (2014). Finding matrimonial circuits in some Amerindian kinship networks: an experimental study. *Proceedings - 2014 IEEE 10th International Conference on e-Science, 1*, 73–80. <https://doi.org/10.1109/eScience.2014.12>
- Franchetto, B. (1998). “O aparecimento dos caraíba”: para uma história kuikuro e alto-tinguana. In M. Carneiro da Cunha (Ed.), *História dos índios no Brasil* (pp. 339–356). FAPESP/ Companhia das Letras/SMC.
- Franchetto, B. (2017). Beleza desta língua: tempo no nome. *Mana*, 23(1), 269–291. <https://doi.org/10.1590/1678-49442017v23n1p269>
- Franco Neto, J. V. (2010). *Xamanismo Kalapalo e assistência médica no Alto Xingu: estudo etnográfico das práticas curativas* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/845>
- Galvão, E. (1979). Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto Rio Xingu. In Autor (Ed.), *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil* (pp. 73–119). Paz e Terra.
- Gregor, T. (1977). *The Mehinaku: the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. University of Chicago Press.
- Guerreiro, A. R. (2008). *Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/1471/1804.pdf?sequence=1>
- Guerreiro, A. R. (2011). Aliança, chefia e regionalismo no Alto Xingu. *Journal de la Société des Américanistes*, 97(2), 99-133. <https://www.jstor.org/stable/24606647>
- Guerreiro, A. R. (2015a). *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Editora da Unicamp.
- Guerreiro, A. R. (2015b). Political chimeras: the uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(1), 59-85. <https://doi.org/10.14318/hau5.1.004>
- Guerreiro, A. R., & Novo, M. P. (2020). Kuambü: poética e política em uma festa xinguana. *Campos – Revista de Antropologia Social*, 21(1), 113-138. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v21i1.70439>
- Hamberger, K., Houseman, M., & Grange, C. (2009). La parenté radiographiée. *L'Homme*, 191, 107–137. <https://shs.hal.science/halshs-00445418>
- Hamberger, K. (2011). Matrimonial circuits in kinship networks: calculation, enumeration and census. *Social Networks*, 33(2), 113–128. <https://doi.org/10.1016/j.socnet.2010.10.002>
- Hamberger, K., Grange, C., Houseman, M., & Momon, C. (2014). Scanning for patterns of relationship: analyzing kinship and marriage networks with Puck 2.0. *The History of the Family*, 19(4), 564–596. <https://doi.org/10.1080/1081602X.2014.892436>
- Heckenberger, M. J. (2005). *The ecology of power: culture, place, and personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. Routledge.
- Héritier, F. (1981). *L'exercice de la parenté*. Gallimard.
- Horta, A. (2018). *Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. <http://objdig.ufrj.br/72/teses/861625.pdf>
- Lévi-Strauss, C. (2003). *As estruturas elementares do parentesco*. Vozes.
- Mehinaku, M. (2010). *Tetsualiü: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. https://etnolinguistica.wdfiles.com/local-files/tese:mehinaku-2010/mehinaku_2010.pdf
- Mello, M. I. C. (2004). *Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <http://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/102877>
- Menezes, T., Gargiulo, F., Roth, C., & Hamberger, K. (2016). New simulation techniques in kinship network analysis. *Structure and Dynamics: e-Journal of Anthropological and Related Sciences*, 9(2), 180-209. <https://doi.org/10.5070/SD992032332>
- Menezes Bastos, R. J. (1978). *A musicológica Kamayurá*. FUNAI.
- Menezes Bastos, R. J. (1990). *A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].
- Monachini, V. (2015). *Concepções e transformações da infância no Alto Xingu: um estudo etnográfico sobre as crianças da aldeia Aiha Kalapalo* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Estadual de Campinas]. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/986041>



- Monachini, V. (2021). *Naū etu: crianças kalapalo entre a aldeia e a cidade* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1165802>
- Murphy, R. F., & Quain, B. (1955). *The Trumai Indians of Central Brazil*. University of Washington Press.
- Novo, M. P. (2008). *Os agentes indígenas de saúde do Alto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/190/2073.pdf?sequence=1>
- Novo, M. P. (2017). *“Esse é o meu patikula”: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9812>
- Novo, M. P., & Guerreiro, A. (2020). Exchange, friendship and regional relations in the Upper Xingu. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 17, e17354. <https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17a354>
- Oberg, K. (1953). *Indian tribes of Northern Mato Grosso*. Smithsonian Institution.
- Piedade, A. T. C. (2004). *O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/86556/200953.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Pires, P. W. L. (2009). *Rikbaksxa: um estudo de parentesco e organização social* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.8.2009.tde-03022010-102032>
- Ramires, M. M. (2015). *Datsina Damro: um estudo dos casamentos entre os Xavante de Maraiwatsédé* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. <http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5069>
- Regitano, A. P. (2019). *“Cuida direitinho”: cuidado e corporalidade entre o povo Mehinaku* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas].
- Repositório de Dados de Pesquisa da Unicamp (REDU). (n. d.). <https://redu.unicamp.br>
- Santos, G. M. F. (2007). *Morfologia Kuikuro: gerando nomes e verbos* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. <https://amerindias.github.io/referencias/san07kuikuro.pdf>
- Schneider, D. (1984). *A critique of the study of kinship*. The University of Michigan Press.
- Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). (2017). *Censo das aldeias do Alto Xingu*. SESAI.
- Seeger, A., da Matta, R., & Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, (32), 2-19. <http://www.etnolinguistica.org/pessoa:abertura>
- Silva, M. F. (2004). Parentesco e organização social na Amazônia: um rápido esboço. *Anuario de Estudios Americanos*, 61(2), 649–679. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2004.v61.i2.136>
- Silva, M. F. (2010). Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco. *Ilha - Revista de Antropologia*, 12(2), 163–207. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2010v12n1-2p165>
- Silva, M. F. (2016). Demografia e antropologia em contraponto: os Enawene-Nawe e suas derivas matrimoniais. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 33(2), 349–373. <https://doi.org/10.20947/s0102-30982016a0030>
- Silva, M. F. (2017). O grande jogo do casamento: um desafio antropológico e computacional em área de fronteira. *Revista de Antropologia*, 60(1), 356–382. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137313>
- Silva, M. F. (2022). An Amazonian Iroquois system: Enawene-Nawe kinship and alliance. *Revista de Antropologia*, 65(3), e195922. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.195922>
- Sutherland, A. H. (1968). *A comparative analysis of the tribes of the area of the Uluri in Mato Grosso, Brazil* [Masters dissertation, University of Oxford].
- Taylor, A.-C. (1989). *La parenté Jivaro*. EHESS.
- Taylor, A.-C. (1998). Jivaro kinship - simple and complex formulas: a dravidian transformation group. In M. Godelier, T. R. Trautmann & F. Tjon Sie Fat (Eds.), *Transformations of kinship* (pp. 187–213). Smithsonian Institution Press.
- Trautmann, T. R., & Barnes, R. H. (1998). “Dravidian”, “Iroquois” and “Crow-Omaha” in North American perspective. In M. Godelier, T. R. Trautmann & F. Tjon Sie Fat (Eds.), *Transformations of kinship* (pp. 27–58). Smithsonian Institution Press.
- Trautmann, T. R. (2012). Crossness and Crow-Omaha. In T. R. Trautmann & P. M. Whiteley (Eds.), *Crow-Omaha: new light on a classic problem of kinship analysis* (pp. 31–50). The University of Arizona Press.
- Vanzolini, M. (2015). *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Terceiro Nome.
- Viveiros de Castro, E. (1977). *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Viveiros de Castro, E. (1993a). Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In E. Viveiros de Castro & M. C. Cunha (Eds.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena* (pp. 150–210). EDUSP/FAPESP.



- Viveiros de Castro, E. (1993b). Structures, régimes, stratégies. *L'Homme*, 33(1), 117–137. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369584>
- Viveiros de Castro, E., & Fausto, C. (1993). La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud. *L'Homme*, 33(126), 141–170. <https://doi.org/10.3406/hom.1994.369699>
- Viveiros de Castro, E. (1998). Dravidian and related kinship systems. In M. Godelier, T. R. Trautmann & F. Tjon Sie Fat (Eds.), *Transformations of kinship* (pp. 332–385). Smithsonian Institution Press.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *O problema da afinidade na Amazônia*. Cosac & Naify.
- Von den Steinen, K. (1940). *Entre os aborígenes do Brasil Central*. Departamento de Cultura.
- Von den Steinen, K. (1942). *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingú*. Companhia Editora Nacional.
- White, D. R., Batagelj, V., & Mrvar, A. (1999). Anthropology: analyzing large kinship and marriage networks with Pgraph and Pajek. *Social Science Computer Review*, 17(3), 245–274. <https://doi.org/10.1177/089443939901700302>
- Zarur, G. (1975). *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu*. FUNAI.

A neta de Ahira: palavras de uma pajé mehinako

Ahira's granddaughter: Words of a Mehinako shaman

Aline Regitano 

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

Resumo: Este artigo apresenta uma abordagem etnográfica do xamanismo mehinako, suas materialidades e inovações. Para a vasta literatura sobre temas clássicos como parentesco, xamanismo e ritual, a presença das mulheres é tímida, inexpressiva. Ademais, lideranças e xamãs têm sido descritos normativamente como homens. A partir da trajetória de Kamaya (Iamony) Mehinako, incluindo sua iniciação xamânica, este artigo analisa a atuação de mulheres líderes e xamãs nos contextos de suas comunidades e para além delas. Os dados mehinako são analisados em diálogo com trabalhos da literatura da região (Barcelos Neto, 2008; Figueiredo, 2015; Guerreiro, 2015), com objetivo de refletir sobre gênero e corporalidade mehinako, a relação com a cidade e as transformações recentes. É com o interesse de verificar o lugar dessas mulheres junto ao seu povo, ao tecer redes de cuidado, e produzir cotidianamente, a um só tempo, parentesco e alteridade que esse texto se projeta.

Palavras-chave: Xamanismo. Alto Xingu. Mehinako. Amazônia indígena. Relações de gênero.

Abstract: This article presents an ethnographic approach to shamanism, its materialities, and innovations. The presence of women in the vast literature on classic themes like kinship, shamanism, and ritual is timid and inexpressive, while leaders and shamans have been normatively described as men. Based on the trajectory of Kamaya (Iamony) Mehinako, including her shamanic initiation, this article analyzes the actions of women leaders and shamans within the contexts of their communities and beyond. The Mehinako data are analyzed in dialogue with literature from the region (Barcelos Neto, 2008; Figueiredo, 2015; Guerreiro, 2015) in order to reflect on Mehinako gender and corporeality, the relationship with the city, and recent transformations. This text is intended to investigate the place of these women among their people by weaving networks of care and simultaneously producing kinship and otherness every day.

Keywords: Shamanism. Upper Xingu. Mehinako. Indigenous Amazonia. Gender relations.

Regitano, A. (2023). A neta de Ahira: palavras de uma pajé mehinako. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20220084. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0084.

Autora para correspondência: Aline Regitano. Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia Social. Avenida Professor Luciano Gualberto, 315. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-900 (alinereditano@usp.br).

Recebido em 16/12/2022

Aprovado em 23/10/2023

Responsabilidade editorial: Priscila Faulhaber



Este artigo apresenta a trajetória de vida da pajé Kamaya Mehinako (incluindo sua iniciação xamânica) e dela deriva uma reflexão antropológica sobre transformações recentes em instituições indígenas, sobre a presença de indígenas na cidade e sobre relações de gênero no Alto Xingu. Trago materiais etnográficos da minha dissertação de mestrado para serem retrabalhados e reflexões recentes da pesquisa de doutorado em curso. Examinou a atuação de mulheres xamãs em suas comunidades e para além delas, e verifico quais ações não apenas pajés, mas também lideranças, conhecedoras de rezas e de raízes, empreendem para manter relativa estabilidade da vida de seus parentes.

Kamaya, mais conhecida por lamony¹, foi uma *amuluneju* (liderança política), ceramista, pajé, raizeira, rezadeira e parteira. Filha de pai mehinako e mãe wauja, ela viveu uma infância feliz na aldeia do povo mehinako, no Alto Xingu (ao sul do Território Indígena do Xingu - TIX). Essa região abriga nove povos (mehinako, wauja, aweti, kalapalo, kuikuro, kamaiura, yawalapiti, nahukwa e matipu) que, apesar de apresentarem diferenças étnicas e linguísticas, se relacionam como parentes. Casam entre si, festejam juntos a vida e a morte, têm em comum (reservadas suas especificidades) o desenho de suas casas, de suas aldeias, os modos de produzir e consumir alimentos, o calendário de festas, os padrões iconográficos, dentre tantas coisas mais. Entre os mehinako, *tūneshu* (mulheres) e *enūshu* (homens) se constroem diariamente como tais por meio das atividades que empreendem. Não

estão inseridos em um contexto de eterna guerra dos sexos e tampouco de perpétua paz. De modo geral, há esforços cotidianos para se viver bem e em harmonia, evitando-se os excessos e garantindo a produção contínua e ativa de corpos humanos saudáveis, ativos e belos².

Quem conhecia lamony pôde apreciar seu senso de humor fino, suas piadas debochadas, e pôde ouvir sua risada calorosa, desconfia de uma leitura que enquadre as mulheres mehinako como coadjuvantes de uma vida que supostamente só lhes reserva o tédio, como a que apresenta Gregor (1985)³. Ela se divertiu vivendo, lutando e cuidando de seu povo. Kamaya era, de fato, uma mulher singular, que se destacava não apenas no mundo alto-xinguano. O trânsito livre entre as aldeias e as cidades, e a potencialidade de ativar redes de relações com não indígenas, não é comum a todas as mulheres. Há muitas Mehinako que passam a vida toda sem sair do estado do Mato Grosso, há também mulheres que não falam português e que não tecem relações fora de suas redes de parentesco. Mas isso não torna a história de Kamaya menos informativa sobre gênero na região.

Sua história é particularmente interessante também e precisamente por a pajé chegar a um lugar onde poucas mulheres chegaram. Ela abriu caminhos que ficaram marcados por seu carisma e sua humildade. Circulou todo o TIX com seu cigarro, diagnosticando e tratando pacientes como pajé poderosa que era. Encontrou potentes insumos de resistência que faziam reverberar

¹ Apesar de eu me referir a lamony como lamony, um costume que é difícil de abrir mão, e que persistiu por não a incomodar, ela passou a se chamar Kamaya desde que sua neta menstruou pela primeira vez e recebeu seu último nome. Entre o povo mehinako, as pessoas mudam de nome ao longo da vida, e eles precisam ser passados (de avós/avôs para seus netos). Pode-se dizer agora que Kamaya foi seu último nome, herdado de Kamaya Wauja, prima-irmã de sua avó materna Kahití Wauja, ceramista e cantora, sob autorização da tia. Kahití era cacica da aldeia Mehinako, casada com o cacique, ceramista, pajé e, segundo me contou lamony (comunicação pessoal, 2020), "sabia das coisas de rezar e sabia das coisas de cantar".

² Como mostra Viveiros de Castro (1979), a corporalidade é uma dimensão focal do sistema alto-xinguano, de modo que é preciso fabricar-se humano frente às possibilidade de tornar-se bicho/tornar-se espírito.

³ Gregor (1985) recorre a mitos e explora símbolos de gênero de modo a compor um discurso 'local' de antagonismo e dominação sexual entre este povo. No entanto, a base de seu trabalho se dá por uma transposição de diversas questões e fenômenos próprios das sociedades ocidentais, para o contexto xinguano – como o patriarcado e suas estratégias de dominação e subordinação das mulheres aos homens. Assumindo os limites de sua interlocução com as mulheres, o autor ainda insiste que as mulheres mehinako não fazem sexo por prazer, como os homens, mas por interesse, por troca; presume que elas não se masturbem e tampouco gozem. Subordinadas e diminuídas, a vida dessas mulheres seria, segundo ele, um confinamento tedioso, acompanhado de medo e ansiedade.



as vozes de suas parentes Yawalapiti e Mehinako, a quem representava. Apesar de tudo isso, ela nunca esteve isenta de ser afetada, assim como as demais mulheres, pelos arranjos de gênero correntes. Seus prazeres e suas dores eram comuns às de muitas de suas parentes, incluindo mulheres de outras etnias do Alto Xingu⁴. Cresceu na companhia de suas primas e irmãs, correndo entre as casas, os quintais e o rio. Foi cedo escolhida pelo cacique para ser liderança de sua comunidade, e passou a ser treinada⁵ para a empreitada. Aprendeu com as mulheres mais velhas de sua família a ser mulher, por meio do trabalho na roça e em casa, participando de festas e atravessando uma reclusão pubertária⁶.

Casou-se jovem, com 15 anos, indo viver na aldeia de seu marido, Pirakumã Yawalapiti. E logo os filhos vieram, tiveram quatro: dois meninos e duas meninas, sendo um deles (o mais novo) adotado. Embora tenha saído da aldeia de seu povo, a pajé continuou sendo uma figura importante para seus parentes Mehinako. Acostumou-se a viver entre os Yawalapiti, aprendeu a ser mãe por lá, e se tornou uma figura de referência também para as mulheres desse grupo. Era parteira, sendo frequentemente chamada para auxiliar em um parto 'segurando' a parturiente pelas costas⁷. Era uma grande conhecedora de sua língua materna, uma ouvinte atenta dos *aunaki* (narrativa mítica) contados por seus pais e avós, o que a fez uma exímia contadora de histórias. Sabia de rezas mehinako que agiam com diversos fins, conhecia a

potência das folhas e raízes existentes nas extensões de seus quintais, no mato e no campo, e de como com elas se faziam preparados. Era uma cantora de Yamurikumã, Kaxatapá e outros cantos mehinako. Seu cotidiano era composto por essas múltiplas facetas, da maternidade, dos processos terapêuticos, dos saberes mehinako, da atuação política, e, em determinado momento, transcendeu as barreiras do então Parque Indígena do Xingu.

À medida em que a trajetória política de seu marido, liderança na luta pelo Xingu e pelos direitos indígenas, se projetava para fora e ganhava alcance nacional e internacional, ela circulava e aprendia sobre como tecer relações com não indígenas. Passou a falar português, o que permitiu a ela se comunicar mais efetivamente fora da aldeia, e a transitar pelo Brasil e pelo mundo. Os filhos eram pequenos quando a quente e árida Canarana, cidade mato-grossense às margens do TIX, se tornou um local de morada. Compraram uma casa, que ainda hoje abriga aos seus – filhos e netos –, quando o marido, servidor público da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), tinha a cidade como base. Por anos, moraram também em Brasília, quando o companheiro trabalhava na capital. Ela se construiu como uma liderança política e passou a fazer a política dos não indígenas, com estratégias de luta emprestada deles, como as marchas indígenas.

Seu lado artesã também a permitiu circular por caminhos próprios; por ser filha de mãe wauja (povo conhecido por sua maestria na cerâmica), sempre

⁴ Para explorar o tema das relações de gênero no Alto Xingu, sugiro duas leituras: o artigo seminal de Franchetto (1996) em que ela discorre sobre as características definidoras da mulher *kuikuro* e tece uma crítica às noções de complementaridade e de dominação sexual; e o artigo recente de Ireland (2021) sobre as mudanças nas relações de gênero *wauja* nos últimos vinte anos, impactadas sobretudo pelo contato com a cidade.

⁵ Entre os Mehinako, pessoas são feitas lideranças a partir de um treinamento que geralmente tem início na primeira infância e que é contínuo. A ideia desenvolvida por Guerreiro (2015) sobre o chefe *kalapalo* enquanto esteio de gente, como o protótipo de pessoa em que os outros vão se espelhar para o ser, é válida para os Mehinako. Por isso, os chefes e chefas mehinako são treinados por outras lideranças para serem pessoas calmas, generosas, que não fazem fofoca, nem se envolvem em intrigas.

⁶ Como verifico em minha dissertação, a reclusão pubertária é um momento-chave de transformação para meninos e meninas que vão sair da casa, onde ficam reclusos por meses, feitos homens e mulheres. Um período em que as práticas de fabricação corporal são intensificadas, em que se amarra e se escarifica braços e pernas, pois é hora de "trocar de pele" (Regitano, 2019, p. 38).

⁷ O parto mehinako, quando acontecia em casa, na rede, previa a participação de ao menos duas mulheres para ajudar, sendo uma responsável por segurar as pernas da parturiente e outra por segurá-la desde trás, sustentando suas costas e pressionando a barriga (no momento de expulsão do bebê), posicionando os braços por debaixo dos seios.

vivenciou a especialidade em seu cotidiano e tornou-se uma grande ceramista. Fazia painéis grandes, painéis pequenos, bijuterias, bichinhos. Produzia e colocava em circulação muitas peças. Ficou amiga de donas de lojas de artesanatos para quem vendia essas peças. Era conhecida dos funcionários de empresas transportadoras de onde enviava encomendas. Andava pelas avenidas de São Paulo e pelas ruas de pedras de Paraty. A pajelanga veio mais tarde, na menopausa, com filhos criados. Ela já tinha sinais de que estava a virar pajé, mas, por medo do que poderia acontecer, os negligenciava. A narrativa sobre sua iniciação xamânica é apresentada na segunda parte deste texto. Por ora, vale dizer que, uma vez que aceitou o ofício, teve de abdicar de sua função de parteira⁸; e que esse acontecimento instaurou uma nova fase, na qual ela passou a circular por novas rotas e com novos fins, agora de diagnosticar e, se possível, curar, por meio de seu tabaco e com a ajuda de Ahira, seu espírito auxiliar a quem lhe chama de neta⁹.

Em 2015, ela perdeu, de maneira abrupta e inesperada, seu companheiro de vida. Sua morte marcou os anos finais da vida de Iamony como um tempo de luto e saudade. Não quis voltar a morar na aldeia do marido, preferiu viver esses anos em sua casa, em Canarana. Como geralmente acontece com toda pessoa enlutada no Alto Xingu, ela teve os cabelos cortados e passou a deixar a franja crescer. Ficava, sobretudo, em casa, e, quando ia para a aldeia de seus irmãos mehinako, evitava os lugares públicos, como o *wenekutaku* (centro da aldeia), se limitando à maloca em que dormia e ao caminho do rio para banhar-se. Passados alguns anos, foi liberada pelos cunhados para sair dessa que era como uma primeira fase do luto. Teve a franja cortada e pôde passar a circular

com um pouco mais de liberdade. Ela se preparava para a festa Jawari que aconteceria na aldeia do seu marido em homenagem a ele, e onde ela sairia, finalmente, do luto. Tinha expectativas e projetos. Era essa a fase que vivia quando o mundo foi surpreendido pela pandemia de COVID-19. Então, ficou muito assustada com o que via, temendo pela saúde de seus filhos e netos e pela sua própria.

Quando a doença chegou ao Brasil, ela estava na aldeia Uyaipiuku, do povo Mehinako, onde vive um de seus irmãos. Apesar de ter passado bastante tempo na cidade, ela tinha muita vontade de voltar a viver na aldeia. Esse era o seu plano. Quando os primeiros casos de COVID-19 foram registrados no Xingu, ela foi às pressas para Canarana, a fim de se preservar, e ficou isolada, na medida do possível, em sua casa, na presença do filho mais novo e dos netos. Nesse meio tempo, sua filha mais nova, que estava na aldeia, foi infectada e ficou em estado grave de saúde. Os meses de angústia acabaram ao ver a filha sair de perigo, quando, então, voltou a olhar para frente e pensar no futuro. Contudo, não contava que ela própria sofreria os males dessa doença e da situação calamitosa em que se encontrava nosso país. Foi infectada e seu corpo sentiu o peso, sobretudo seus pulmões de pajé, que não iam bem. Precisou ser hospitalizada e, depois de alguns dias, foi transferida para outra cidade, onde teve uma piora e não resistiu. Crítica do governo Bolsonaro e das respostas endereçadas (ou não endereçadas) por ele à pandemia de COVID-19 no Brasil, Kamaya tornou-se mais uma de suas vítimas, e partiu deste plano antes do tempo, deixando saudades.

Nos conhecemos em Canarana em 2016, um ano após a morte de seu marido. Sua casa foi minha base para entrada e saída da área indígena, eu ia para a aldeia

⁸ A pajé, por ter uma relação próxima com Ahira, não pode ter contato com o sangue do parto e/ou o sangue menstrual, pois ele, como outros *apapayéy*, não suportam seu cheiro. Como o parto envolve sangue, e ser parteira pressupõe se relacionar com ele, ser parteira e pajé se mostraram funções irreconciliáveis, e Kamaya optou por abdicar da primeira.

⁹ Guerreiro (2015) verifica, a partir do caso kalapalo, que é comum que humanos chamem espíritos de avô, enquanto os espíritos chamem humanos de netos, e que esse tratamento marca a diferença entre os dois e entre os tempos em que vivem (espíritos são avôs porque existem há muito tempo). Entre os Mehinako, vemos que, em casos excepcionais, essa terminologia também pode representar uma relação de parentesco, como a que Kamaya estabelece com seu avô Ahira, por quem é diariamente cuidada e aconselhada.



Tuatuari, do povo Yawalapiti, a primeira que conhecia no Alto Xingu, a convite de sua filha mais velha, Watatakalu Yawalapiti. Meu filho fez um ano naquela viagem. Isso para dizer que conheci Kamaya no lugar de convidada não indígena, de pesquisadora e de mãe. Nesse último aspecto, reconhecemo-nos de imediato. De lá até a sua partida para a aldeia dos mortos, caminhamos muito lado a lado. Ela me apresentou seu povo, foi minha principal interlocutora durante minha pesquisa de mestrado e me ensinou coisas sobre temas diversos, da sexualidade ao animismo mehinako. Contou-me narrativas míticas, rezas de parto e canções de ninar. Encontramo-nos em aldeias dentro do TIX – às margens do rio Curisevo e das nascentes do Tuatuari –, na cidade de Canarana, no interior e na capital de São Paulo. Falávamos-nos por chamada de áudio, sempre que possível, trocando mensagens, fotos e pequenos vídeos. Trabalhamos muito juntas, mas nossa relação se fez extrapolando desde o princípio o âmbito profissional. Viramos grandes amigas, e terminamos por nos considerarmos como mãe e filha. Poucos meses antes de sua partida, havíamos acabado de voltar a pesquisar juntas, dessa vez em um estudo de caso sobre parto indígena, desenvolvido no âmbito do projeto da Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas a COVID-19 (PARI-c). Nesta plataforma, publiquei um artigo¹⁰ em que me dedico a explorar a minha relação com a lamony.

Em síntese, a antropóloga que sou hoje deve muito a ela. A metodologia que utilizei e utilizo foi desenvolvida com a pajé, de forma orgânica, por meio de nossos experimentos, de erro e tentativa. Eu queria muito lhe ouvir e ela queria muito falar. Às vezes, minhas indagações faziam sentido, outras vezes, não nos levavam a lugar algum. Podia ser também que eu não apresentasse perguntas, mas que ela me oferecesse todas as respostas. Assim que quebramos o gelo da formalidade e rimos com o gravador ligado, a pesquisa fluiu. Íamos testando, vendo quando era interessante gravar, quando tomar notas no caderno de campo já bastava. Nossas

conversas eram em português, embora falássemos sempre sobre a língua mehinako, enunciando pequenas sentenças em nosso cotidiano. – “Pitxu tũ wiku?” (você acordou?), ela me perguntava de manhã; ao que eu lhe respondia: – “Nu kutüwiku. Pitxu tũ wamiku?” (eu acordei, e você, acordou?). Foi esse o contexto das narrações de iniciação xamânica de Kamaya, sua casa em Canarana, em 2017. Ela estava passando uma temporada na cidade, produzindo cerâmica em seu quintal, que era como um ateliê. A acompanhei por uma semana, hospedada por lá junto de meu marido e filho, antes de entrar para uma nova incursão no TIX, agora na aldeia Uyaipiuku. Nesses dias na cidade, passamos muitas horas conversando enquanto ela modelava, assava, pintava e lixava as peças de cerâmica. Inicialmente, chegamos a gravar algumas narrativas em mehinako com a intenção de traduzi-las para a língua portuguesa em um momento posterior, mas logo ela sentiu segurança e percebeu que podia falar em português, para contar as histórias que desejava. Não propus nenhuma ordem de fala ou roteiro, Kamaya contou espontaneamente sobre seus sonhos como uma única história, encadeada em sequência linear. A transcrição integral dessa narrativa apresenta-se a seguir.

PALAVRAS DE UMA PAJÉ MEHINAKO, POR KAMAYA MEHINAKO

Então, Aline, eu me tornei pajé, eu não sabia não. Eu fiquei muito doente. Eu fiquei muito doente. Eu viajava bastante para ver se eu tinha doença, mas eu não tinha. Eu ficava com tontura, eu ficava com fraqueza. Só dormia, dormia, com tanta dor de cabeça. Eu não sentia sede, não sentia fome. Eu fiquei um tempão viajando, para Brasília, papapa, aí foi indo, aí em janeiro eu não conseguia mais levantar, ficava na rede, assim. Eu escutava as pessoas vindo. Parece maluquice, viu, o que eu vou contar para você. Eu escutava as pessoas vindo, mas eu não via. Eu escutava, ouvia vindo, entrando na casa. Quando eles entraram na casa, tinha um monte de gente fazendo uma festa, e deu sono para

¹⁰ Regitano (2021).

mim, ele dá sono, sono. Aí que eu vi, só no sonho, vi um monte de gente dançando, tudo magrinho, pretinho. Aí, uma pessoa que estava comigo, assim, falou: “Isso aí é festa para você. Essa festa é sua. Você que vai cuidar dessa festa”. Nem respondi, fiquei quieta na rede. “Sabe quem são eles? São as ariranhas, dançando, cantando”. Quando ele foi embora eu ouvi eles saindo para fora. Meu sono então acabou, e voltei a sentir tontura. Achei que fosse morrer naquela época.

No outro dia, a mesma coisa. Outro dia eu dormi às 17 h e vi uma pessoa vindo, falando para mim, trouxe coco para eu comer, e disse: “Ó, bebe essa água de coco, isso é remédio”. Aí, meu cunhado começou a me tratar com raiz. “Tunuli está trazendo remédio para você”, disseram. “Isso aqui, pode tomar. Quando você tomar isso aqui, você vai sentir sede, vai sentir fome. Você não está sentindo nada”. “Porque não estou sentindo nada?”, perguntei. Porque uma pessoa colocou energia aqui (boca) para eu curar as pessoas. Colocou um cigarrinho aqui (peito). Eu tenho um cigarrinho aqui, só que eu não vou tirar para você, Aline, porque você não é pajé. Eu já tirei para um monte de pajé. Eu tirei no meio dos pajés. Um cigarrinho bem pequenininho. Uma folha bem nova. Eu coloco aqui e ele entra, parece mágica. Então, ele falou para mim e eu peguei a fruta, ele levantou e foi embora. Eu bebi água de coco, aí daqui a pouco acordei, era 17 h, e senti minha boca seca. Não estava mais molhada, estava bem seca. Aí, meu marido colocou água na minha boca, para molhar. Aí, eu fiquei até mais de dias, dez ou 15 dias, não levantava mais.

Ficava só na rede, não comia. Aí, dormia por volta de meio-dia. Um dia, meu marido estava capinando lá fora, eu vi que a pessoa entrou na casa, magrinha, baixinha. Ele veio e sentou perto de mim. Ele estava com um cigarro. Foi nesse dia que eu descobri. Estava com um cigarro bem magrinho, fininho. Ele sentou e fumou. Jogou fumaça em cima de mim e falou assim: “Como está você?”. Eu falei, no sonho: “Eu estou fraca”. Ele deu risada e disse: “Você vai ficar bem”. Naquele momento, eu pensei que ia mesmo morrer. Não conseguia mais, estava muito

fraca (meu marido... preocupado comigo. Agora eu estou aqui, viva, e ele foi embora...). Ele disse: “A cunhada está chegando hoje” (Mapulu Kamayurá). Vai fazer trabalho, vem curar seu cunhado. Ela está no caminho, e quando ela terminar pode chamar ela, e ela vai tirar sua energia”. “Energia? O que é energia?”, eu perguntei. “Você me conhece?”, ele perguntou. “Não”, respondi. Ele não se parecia com ninguém que eu conhecia. Não, disse não. Não conheço a pessoa não. E ele disse: “Eu sou Ahira, beija-flor”. Eu olhei pra ele e disse: “é o que?”. “Sou Ahira, sou pajé, grande pajé, eu que dei energia para você. “Por que? Para você curar as pessoas que vão precisar, pode ser que nós curemos as pessoas, eu e você juntos”, ele disse. Nem respondi. “Hoje você vai fumar isso aqui”, me disse. Ele não me deu o cigarro, e continuou: “Você tem energia nos olhos, para enxergar as pessoas e o que está acontecendo, tem energia na sua mão, para tirar a dor que eles estão sentindo, se quiser trabalhar na sua boca você tem”. Falou só isso. “Você tem, você está pronta para virar pajé. Se quiser trabalhar, você vai ver”, disse. Aí, ele levantou e falou assim pra mim: “Primeiro você vai mostrar sua mão pra ela, e ela vai tirar energia que você tem na sua mão. E vai tirar para todo mundo ver. Depois, vai devolver. Depois, vai tirar da sua boca. Depois, vai tirar dos olhos. Sou eu que estou dando minha energia para você”. Ele levantou, saiu e foi embora.

Aí, eu acordei e falei: “O que está acontecendo comigo?”. Aí, ao mesmo tempo, acho que meu marido estava perto de ir embora... Quando ele (Ahira) acordava, meu marido ia ver. Acho que ele viu a pessoa. Ele falou para mim que alguém estava fumando em cima de mim, assim, perto de mim, enquanto eu dormia. Acho que ele via a pessoa, porque ele me acordava e dizia: “O que está acontecendo com você?”. “Não sei”. “Você está bem?”. “Não”. “Você não vê alguém no sonho?”. “Não”. “Tá”. “Por que?”. “Não, eu vejo você igualzinha ao meu tio”. O tio dele, o espírito que fez [pajé]. A esposa do Raul não, o pai que fez. O pai que passou energia para ela. Meu marido estava falando para o pai dela. “Eu vejo você igualzinha ao meu tio, porque



quando meu tio virou um grande pajé ficou igual a você. Ficou doente. Não comia nada. Ele contava que tinha gente que estava acompanhando ele”. Eu mesma não sei de nada. Quando acordei, ele entrou na casa. Ele estava capinando lá fora. Aí, ele entrou na casa, foi lá, tomou banho, e depois ele foi e falou assim: “Iamony, você está bem?”. “Não, não estou bem não”. “Ó, minha prima está aí. Eu vou buscar ela para curar você, para ela ver o que está acontecendo com você. Eu acho que o espírito está fazendo alguma coisa com você. Meu tio está falando que o espírito está fazendo você virar pajé. Eu acho que sim”. Nem respondi.

Ele saiu, foi na casa do irmão, atrás da cunhada, de repente, ela chegou com ele, o marido dela, as filhas, ela foi lá e perguntou para mim: “O que está acontecendo?”. Aí, eu expliquei para ela, ela fez um cigarro e queria me curar. Aí, eu falei: “Ó, não sei o que está acontecendo, mas você não vai me curar. Uma pessoa veio hoje, quando eu estava dormindo, disse que é para você me mostrar, disse que eu tenho uma energia do espírito”. Ela deu risada. “Eu não sei, porque não foi o espírito que me fez virar pajé, meu pai me fez, eu quase morri quando meu pai me fez virar pajé”, ela disse. Aí, o marido dela perguntou: “Por que você não está tentando? Porque se quiser ele ensina para você”. “Tá, eu vou tentar”, ela respondeu, e então pegou a frutinha de pajé, ralou, esquentou um pouquinho e deixou. Lavou as mãos. “Tem uma pessoa... Não aconteceu nada com você e seu marido?”, perguntei. “Não, meu marido... A gente não tem muita relação (sexual) por eu estar pajé”. Ela respondeu. Eu perguntei porque se ela tivesse tido relação eu não ia deixar ela ficar perto.

Aí, ela lavou as mãos, fez um cigarro, fumou, fumou bastante, pegou minha mão, pegou um lado, aí jogou fumaça. Aí, lavou minha mão com chazinho, aí senti correndo, minha mão ficou tremendo, ela deu risada e falou: “Olha, tem alguma coisa”. Ficou na mão dela, ficou brilhando. Todo mundo viu. “Olha, ela tem energia. Ela tem mesmo energia”. Aí, depois, ela devolveu. Ficou geladinho quando entrou na minha mão, aí entrou aqui, brilhando. Depois ela devolveu. Aí, ela tirou do outro lado a mesma coisa. Só isso

que ela fez comigo. Aí, pronto. Depois ela tirou daqui, abriu minha boca e tirou, mostrou para todo mundo, e disse: “Tem muito pajé falso. Estamos precisando de uma dessa”. Ela tirou uma resina de alguma coisa, misturada, aí ficou mexendo, aí devolveu. Só que eu não uso não. Não uso muito, porque é muito forte, ele puxa todo meu rosto quando faço trabalho. Eu uso mais minhas mãos. Então, ela fez um cigarro para mim, o primeiro que eu ia fumar. Aí, o marido falou: “Não fuma não. A energia dela é muito forte ainda”. Aí, ela não fumou, só fez o cigarro e me deu para eu fumar. Então ela falou: “Vocês vão ver, ela vai fumar direitinho, porque só a energia dela que vai puxar essa fumaça. Porque o cigarro que a gente tem é do espírito”.

Aí, pronto, eu fiquei e dormi. Aí, a Ana (filha mais nova) pagou duas panelas grandes (de cerâmica) para ela e um colar de caramujo. Aí, ela foi embora. Eu dormi e ele foi falar comigo: “Uai, por que ela não mostrou tudo?”. Falou assim, mas na hora que falou que tenho aqui, ali e na mão, não falou para mim: “Ah, você tem aqui, no pé”. Nos meus pés tem como um bonequinho, desse tamanhinho assim (aponta com os dedos). Minha cunhada explicou que na hora que você vai fumar ele pega sempre aqui (barriga), parece que alguém vai bater em você na barriga. Aí, você não sabe mais o que está acontecendo com você. Aí, você dorme, vê o que está acontecendo com o paciente, se está morrendo, se não. Voce vê tudo. Aí, pronto. Ele falou tudo isso para mim. Quando acordei, eu estava bem. Aí, eu acordei meu marido e falei: “Estou bem, vamos banhar?”. Aí, ele falou: “tá vendo, ó, igual ao meu tio”. Aí, ele ficou feliz. “Que bom que você vai ser pajé. Estamos precisando de pajés bons”, me disse. Aí, a gente tomou banho, e ele falou para Ana fazer pimenta para mamãe. Pimenta um pouquinho ardida, um pouquinho salgada, porque ela quer comer salgada. Aí, Ana fez. A gente estava comendo com ele, aí eu contei: “O espírito veio hoje para mim e disse que estava esperando a cunhada me mostrar que os meus pés têm, que a perna tem, que o peito tem. Que isso aí que vai ficar no meu peito, que quando eu estiver fumando, vai me fazer ver a pessoa, e o que está acontecendo com ela.



Cinco dias depois, a gente veio para cá, para Canarana. Eu dormi, e ele veio falar comigo: “Ó, eu vim ensinar você. Eu vim ensinar você como é que é, você vai curar as pessoas”. Aí, como o meu marido estava sentindo dor lá embaixo, no sonho, ele disse: “Ó, tira aquela ali”. Aí, eu levantei dormindo, com ele também dormindo. Mais tarde, me disse que quando ele sentiu que eu estava respirando bem forte, eu estava lá em cima dele. Eu fiz assim, de longe, e caiu um peixinho. Na minha mão. Aí, ele perguntou: “Iamony, o que está acontecendo?”. “Não, eu estou curando você. Não está doendo as suas costas?”. “Tá”. “Olha isso aqui, é um peixinho. Eu também levei um susto. Acordei, nem vi mais os espíritos que estavam perto de mim, não vi mais”. Ele perguntou: “Você tirou?”. Eu falei: “Eu tirei”. “Mas o que está acontecendo?”. Aí, ele lembrou que quando estava tomando banho, faz tempo já, um peixinho caiu nas suas costas. Até agora está doendo. Mas meu marido ficou tão feliz comigo. Ele queria que ele fosse pajé, ou eu.

Aí, quando a gente chegou aqui ele falou isso para mim, esse espírito me chama de neta: “Ó, neta, eu vou ensinar você como que você vai conseguir ter visão. Ó, amanhã você vai mostrar o que tem aqui. Você joga fumaça, aí você fala, eu quero que você mostre, aí, nisso, ele vai sair. Amanhã vai vir uma pessoa. O primeiro trabalho que você vai fazer que vai ter visão. Amanhã você não vai ter seu cigarro grande. Vai fazer pequenininho. Eu não tenho cigarro grande. Se você inventar de fazer, não vai subir. Não vai fazer comprido não, se não vai desmanchar tudo. Seu vovô, cabeça grande, ele que tem cigarro grande. Desse tamanho o cigarro dele [indica com as mãos]. Ele é ruim. Ele também é ruim. Se ele faz uma pessoa virar pajé, ele é um grande pajé, mas ele é ruim. Ele não tem dó de ninguém não. Só que eu tenho cigarro pequeno. Aí, ele me ensinou, você quando vai puxando fumaça, não pode engolir fumaça. Você vai soltando... Puxa, solta, solta. Quando o cigarro está desse tamanho assim [indica com as mãos], isso que está nos seus pés vai puxar você, sua barriga. Aí, eu vou entrar dentro de você. Você não vai saber o que está acontecendo.

Quem vai fumar? Eu. Aí, você vai dormir, e vai ver tudo o que está acontecendo”.

Aí, eu acordei e contei tudo para o meu marido e ele falou: “Será que o pessoal vai pedir para você fazer trabalho?”. Aí, às 10 h, bateu um menino na porta e disse: “Vai ver minha mãe, ela está passando mal”. “Eu? Eu não tenho isso não, eu não tenho visão não”, respondi. Aí, voltei, entrei, lembrei do meu sonho. Voltei, ele estava quase entrando no carro. Eu falei: “Menino, eu vou. Eu lembrei alguma coisa. Eu vou. Vou tentar. Às vezes, não vai dar certo”. Aí, fui com meu marido, quando fiz cigarro, foi rapidinho. Eu não conseguia fazer mais nada. Ele voltava. Aí, meu marido falou: “Se ele falou pra você, você tem que seguir o que ele fala”. Aí, eu fiz, e foi. Experimentei, fumei, aí bateu no meu pé e na minha barriga, não consegui dormir. Eu vi o que estava acontecendo. Ela tinha doença no estômago. Aí, eu voltei, a família perguntou. Eu falei: “Ela está doente, do estômago. Se vocês não acreditarem, podem pedir para a enfermeira ver”. Aí, a enfermeira perguntou: “Você viu?”. E eu falei: “Eu vi. Pede exame dela”. Depois a enfermeira falou, “Iamony, como você sabia?”. Porque fica iluminando para a gente. Porque tem uma ferida lá dentro. Pajé não vai curar, vai tirar a dor, mas não vai conseguir curar. Só raizeira que cura [nesse caso].

MATERIALIDADES XAMÂNICAS, MULHERES E INOVAÇÕES

As palavras de Kamaya dizem muito sobre ser mulher mehinako e sobre ser pajé no Alto Xingu. Ela, que experimentou por mais de cinco décadas as potências, os desafios e as limitações de ser mulher e mãe em trânsito, teve sua perspectiva de mundo gradativamente ampliada pela pajelança. Entre as e os mehinako, há dois caminhos para tornar-se pajé: por meio de um treinamento rigoroso, sob a tutoria de um(a) pajé; e por meio de um processo de adoecimento que precede a escolha de um espírito. Como vimos na narrativa acima, esse último caminho foi o que levou Iamony a ser xamã. Foi escolhida por Ahira, o beija-flor, aquele que se tornou o seu espírito auxiliar para sê-lo. Para



compreender por que espíritos escolhem humanos para lhes ajudarem na custosa tarefa de cuidar de pessoas doentes, é preciso olhar para como a feitiçaria atravessa o cotidiano desses povos. Entender que ela penetra todas as camadas, é uma ameaça constante que está colocada, de modo que qualquer um pode vir a ser uma vítima de um feitiço, adoecer e flertar com a morte. Como nos mostra Figueiredo (2015), a feitiçaria está no centro da xinguanidade, pois é constituinte do processo de identificação entre parentes, e, embora seja o avesso do parentesco, é praticada por gente próxima. Assim, não basta que uma pessoa mehinako se empenhe diariamente na fabricação corporal de seus filhos e na sua própria para garantir sua humanidade, ela ainda pode se deparar com os imponderáveis da feitiçaria. Pajés e feiticeiros assumem posições antagônicas tanto entre os vivos, nas aldeias mehinako, como entre os não humanos, nas moradas dos *apapayêy*. Há um espelhamento dos mundos: assim como os humanos, os *apapayêy* têm suas casas em suas aldeias circulares, suas famílias, seus feiticeiros e seus pajés. Vimos, por exemplo, como Ahira se apresenta como pajé.

A relação que Kamaya estabelece com Ahira desde os primeiros encontros, em seus sonhos, e que foi nutrida até seus últimos dias, permitiu-lhe ver aquelas e aqueles que então não via, os *apapayêy*, e a viajar por meio dos sonhos. O beija-flor se empenhou ao conduzir sua iniciação xamânica; após se apresentar e convencê-la a aceitar o processo, ele fez, para ela, uma festa. Esse termo, 'festa', na língua portuguesa, é largamente usado pelos Mehinako e encontra ressonância no termo 'ritual'. As festas/rituais têm um lugar fulcral na vida mehinako; o calendário de festas coincide com a época de colheita da mandioca e do pequi (alimentos que, junto dos peixes, formam a base de sua dieta); e o cotidiano gira em torno desses eventos. São espaços onde se reúnem parentes para celebrar momentos marcantes da vida, como a entrada e a saída da reclusão pubertária, ou o fim do luto, e onde se reafirmam e se reinventam enquanto grupo em relação aos parentes de outros grupos. No Alto Xingu, muitas das festas são interétnicas e pressupõem a participação de pessoas de outros povos no canto e

na dança. A passagem da narrativa do sonho que cita a presença das ariranhas dançando e cantando na festa para lamony indica um paralelo com esse contexto do mundo dos humanos, mostrando como ela era reconhecida como pajé não somente pelo beija-flor, mas também por outros *apapayêy*, em uma rede mais extensa de relações.

Esses sonhos que Kamaya teve durante seu adoecimento foram compartilhados diariamente com seu marido, e sua escuta teve um lugar fundamental nesse processo. Vemos com Langdon (1999) como as sociedades amazônicas apreciam compartilhar suas experiências oníricas, que não são consideradas ilusórias, mas determinantes na vida diária. Assim como os Siona, para quem olha Langdon (1999), os Mehinako também têm costume de contar sobre os sonhos nas primeiras horas da manhã. A estrutura narrativa dos sonhos de Kamaya se assemelha ao que mostra Langdon (1999), ao analisar sonhos de iniciação xamânica: a descrição do processo de adoecimento, seguida do processo de cura e da produção de um xamã. Narrar os sonhos configura-se como um processo de aprendizagem e de transformação, de modo que, ao contar para o marido e refletir sobre os sonhos, Kamaya aprendia sobre o xamanismo e se curava.

Sua recuperação plena, marcada pela volta do apetite, de, inclusive, coisa salgada e apimentada (a comida preferida dos *apapayêy*, geralmente evitada quando não se vai bem), acontece apenas após realizar seu primeiro atendimento. Mas até chegar a esse ponto, ela teve de trilhar um longo caminho. Seu corpo foi construído como corpo de pajé, o que inclui ter objetos concretos nele inseridos, como o seu cigarro. Certo dia, Ahira fez um 'cigarrinho' para ela, como vimos. Um pequeno como o seu próprio, pois, como explicou, os dois passariam a dividir aquele cigarro. Seu trago seria também o do pajé, por isso ele lhe advertiu de que deveria confeccionar cigarros pequenos como o seu. O cigarro é um importante elo entre a/o pajé e seu (ou seus) espírito(s) auxiliar(es). Em mehinako, *iatamã* (pajé) e *iatamalu* (pajé feminina) significam, literalmente, aquele/aquela que fuma.



A potência não está necessariamente em seu recheio, o tabaco, mas sobretudo em seu invólucro, na folha que o envolve. O cigarro que se fuma é geralmente cultivado e confeccionado pela própria pajé, mas há aquele cigarro feito pelo espírito, e que está inserido dentro dela. Foi necessário que sua cunhada o desvendasse para que Kamaya se tornasse efetivamente uma pajé. Esse cigarro não é invisível ou figurativo, mas visível para todos, e palpável. A relevância da materialidade para esse conjunto de técnicas, tecnologias e relacionalidades é um traço definidor do xamanismo¹¹ mehinako, e também do xamanismo alto-xinguano.

Entre os Aweti, por exemplo, as *kat u'wyp*, ou 'flechas de kat', objetos patogênicos concretos, são lançadas por feiticeiros em direção aos seus alvos, como mostra Figueiredo (2015), de modo que o trabalho do pajé consiste, muitas vezes, em operações de extração dessas flechas. Cardoso et al. (2012) verificaram, a partir do xamanismo kalapalo, que ele materializa os feitiços que causam mal. A feitiçaria, interseccionada com o xamanismo, também envolve flechas invisíveis, e "... pedaços de enfeites ou partes do corpo de suas vítimas, que amarram [feiticeiros] com pedaço de feitiço (*kugihe*) e escondem na aldeia, no mato ou na água" (Cardoso et al., 2012, p. 14). Vemos, a partir dos Wauja, que há dois tipos de objetos patogênicos: as flechinhas lançadas pelos *apapaatai*, e o *ixana*, o feitiço feito por humanos, como evidencia Barcelos Neto (2008). Enquanto as flechinhas não são letais, são moles e mais facilmente extraíveis por pajés, o *ixana* é duro, mais difícil de ser encontrado e altamente letal. Além dos objetos patogênicos, o autor explora a materialidade e a estética de objetos fundamentais para práticas de cura, como as máscaras *atuchua*, que representam os *apapaatai*, acompanhadas de instrumentos musicais, como clarinetes, além de cestos, panelas, dentre outros objetos.

Na narrativa de Kamaya, além do cigarro, outras materialidades xamânicas são evidentes, como a fumaça, o peixinho que ela extrai do marido, a 'frutinha do pajé' que a cunhada usa, e mesmo a 'energia' que herda do beija-flor. Ahira passou noites fumando e soltando fumaça em cima da pajé adormecida, como um processo de cura e de transformação. A cunhada pajé também lhe sopra fumaça, e com a 'frutinha do pajé' faz um 'chazinho' que faz as mãos de lamony tremerem e sua condição se revelar. Já o peixinho que lamony extrai das costas de seu marido quando ela realiza seu primeiro atendimento xamânico é um dos muitos objetos que podem penetrar o corpo, causando dor e adoecimento. Outra materialidade bastante presente em sessões de pajelança são as pequenas bolas (irregulares) escuras resinadas, extraídas do corpo por um(a) pajé. Pude presenciar um acontecimento deste em um espaço terapêutico em São Paulo, quando lamony liderava uma espécie de roda de 'reza e benção' com não indígenas, e fez como uma operação imprevista e espontânea em uma das pessoas ali presentes. Já a 'energia' de que fala lamony em seu relato, a substância que brilha que ela tinha em seus olhos, mãos, pés, costas e barriga, passada como presente de Ahira, se configura como uma potência terapêutica xamânica poderosa.

Não tive a chance de perguntar a lamony qual termo em mehinako ela tinha em mente ao falar dessa 'energia'. Mas, no novo contexto de pesquisadora órfã em que me inseri após a sua morte, fui adotada por um pai, também pajé, o cacique Tukuyari Mehinako e, em um dia de verão, na aldeia Utawana, tive uma pista. Conversando com Wayeru, minha irmã mais nova, que sempre acompanhou nosso pai em suas viagens e nas sessões de pajelança, pude finalmente compreender do que falava lamony. Trata-se do *iyalawü*, a 'energia do pajé', que são como pedrinhas resinadas, inseridas pelo espírito em partes do corpo da/ do pajé, para torná-la(o) poderosa(o). Certa vez, Wayeru presenciou Tukuyari retirando seu *iyalawü* para exibir as

¹¹ O termo xamanismo aparece aqui como um elemento para dialogar com a literatura antropológica, e a pajelança como palavra mobilizada por minhas interlocutoras e meus interlocutores indígenas falantes de português.

peessoas presentes, e ficou impressionada com seu brilho. A extração dessas materialidades é feita sempre com cuidado, pois a perda delas leva imediatamente à perda das capacidades xamânicas. Ainda assim, isso se faz como uma forma de afirmar a veracidade dos eventos e de exibir a materialidade dos feitiços extraídos.

Entre os wauja, parentes próximos dos mehinako, que também são falantes de uma língua oriunda da família linguística Aruak, Barcelos Neto (2008) discorre sobre o *yalawo*, uma substância própria dos *yerupoho/apapaatai* (seres não humanos), que se configura como a principal potência xamânica entre os pajés deste povo, e cuja capacidade de cura é ativada com a fumaça do tabaco. O autor descreve algo muito parecido com o que narra Lamony sobre o *iyalawü*. O *yalawo* é dado pelo espírito auxiliar ao pajé, que o coloca: em seus olhos, para que ele veja os *apapaatai*; na palma de suas mãos, para que pegue o feitiço dos humanos; em suas pernas, para que corra atrás da alma do doente; e em seu estômago, onde ficaria o *yalawo* principal, inserido na última etapa da iniciação xamânica (Barcelos Neto, 2008). Kamaya teve revelada a energia da palma de suas mãos pela cunhada, e só no dia seguinte, quando Ahira lhe questionou por que a cunhada não havia lhe mostrado tudo, é que teve as outras energias, ou os *iyalawü*, reveladas. Seu processo de cura e o fim da iniciação xamânica coincidem com o fim da revelação do *iyalawü*, que se encerra com Kamaya levantando-se da rede, saindo da condição passiva, característica da pessoa doente, e chamando o marido para banhar-se com ela no rio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A despeito de chefes e xamãs serem descritos na literatura antropológica do Alto Xingu como homens, a narrativa de Kamaya é informativa da presença de mulheres pajés na sua região e de sua centralidade na vida de seu povo. Inclusive, como vimos, foi uma pajé mulher quem desvendou Kamaya,

sua cunhada Mapulu Kamaiurá. Sobre Mapulu, há uma tese de doutorado que se dedica a registrar sua vida e caminhada, além de refletir sobre os rumos do feminismo indígena no Brasil, escrita por Silveira (2018). Silveira (2018) argumenta que Mapulu, iniciada pelo seu pai, foi a primeira pajé do povo Kamaiurá, o que representou uma novidade para a história desse povo.

Kamaya, embora não se recordasse de ter conhecido outras *iatamalu*, não se satisfazia com a tese de nunca antes ter existido mulheres pajés entre as Mehinako. Para ela, fazia sentido que, assim como sempre houve mulheres *amuluneju*, cantoras de cantos sagrados, conhecedoras de rezas e de raízes, já tivesse havido, em algum momento da história, mulheres xamãs. Antigo como o *hipiulai*, a tatuagem que estampa pulsos e braços de mulheres chefes, é o ofício exercido por elas. Não há desculpas para não as incluir nas análises etnográficas. Se estão ausentes de muitos textos da literatura antropológica, talvez não seja por inexistência dessas mulheres, mas por uma decisão de negligenciá-las como interlocutoras durante o trabalho de campo, e também como material de reflexão nas escritas. A crítica à invisibilização das mulheres na literatura antropológica tem sido indicada por antropólogas já há bastante tempo, como vemos com Rosaldo e Lamphere (1974). Felizmente, esse debate tem sido renovado, e autoras como Bacigalupo (2007), Colpron (2005), Nahum-Claudel (2018) e Barbira-Freedman (2010) trazem as mulheres pajés para o centro de suas etnografias.

Entre o povo mehinako, as mulheres chefes, ou mulheres especialistas como rezadeiras e pajé, não têm um lugar secundário frente aos chefes e especialistas homens. Kamaya não devia nada a eles, sendo igualmente ou mais poderosa do que muitos pajés, respeitada como *iatamalu* e *amuluneju* por muitos povos do Xingu. Não à toa, seu Kaumai¹² foi uma grande celebração e contou com a presença em peso dos parentes vizinhos. Ela circulava muito

¹² Kaumai é a festa dos mortos ilustres, mais conhecida na versão aportuguesada por Quarup. Seu Kaumai aconteceu na aldeia Uyaipiuku do povo mehinako em agosto de 2022, e reuniu povos de todo o Alto Xingu.



e era bastante procurada, inclusive por pessoas que vinham de longe em busca de seus cuidados. Lembro quando a vi como pajé pela primeira vez. Era verão de janeiro, na aldeia Pallushayupíti, próximo ao antigo sítio Mehinako (Jalapapú), onde os Mehinako moravam todos juntos, onde Kamaya cresceu, teve sua filha mais nova e enterrou sua placenta. Seu primo e sua prima viajaram embaixo de forte chuva, com raios e trovões desde a aldeia Uyaipiuku para lhe ver.

Os irmãos estavam preocupados com o pai, antigo cacique da aldeia Uyaipiuku, em luta há muitos anos contra um câncer, e que, vez ou outra, apresentava piora. Foram prontamente recebidos com beiju e peixe, e comeram em silêncio, enquanto a casa se esvaziava e lamony se preparava para o trabalho. Feito o pagamento¹³, com fileiras de miçangas Jablonex/Preciosa e dinheiro, lamony se sentou de costas para os convidados e passou a confeccionar seu cigarro. O filho mais novo, adolescente, se mantinha ao seu lado, em pé, oferecendo assistência. Ela enrolava folha por folha do cigarro em sua coxa, e colocava uma em sobreposição à outra, formando como um charuto. Seu filho acendeu com um isqueiro seu cigarro, e com os olhos fechados ela deu um primeiro e longo trago. Em seguida, os tragos foram mais curtos, e ritmados, até que seu corpo relaxou, sua cabeça pesou para frente, e o cigarro só não caiu porque foi recuperado pelo filho, que sustentou a cabeça da mãe, apoiando-a na cadeira, e segurou o cigarro para que ela desse os últimos tragos. O corpo da pajé foi então tomado por um transe vibratório, pude ver suas pupilas pulsarem. O cigarro caiu ao chão, e por lá ele ficou. lamony desmaiou e tudo viu. Quando acordou, já tinha as respostas de que precisava e seus parentes já podiam retornar para suas casas.

Desmaiar é um traço característico de sua condição de pajé. Nem todas e todos os pajés desmaiam, mas ela sim, era no silêncio do transe que ela melhor pôde ver, ouvir e falar. Mas se o diagnóstico e a cura são os fins mais objetivos da pajelança, ela não está, contudo, limitada a isso, pois esta atividade se configura como um modo de ser e de agir no mundo, de se relacionar com os outros, ver o que os outros não veem, de se comunicar, aprender e negociar com seres não humanos. A relação próxima com a cidade trouxe uma série de inovações para o povo mehinako, e para Kamaya, de modo particular. Uma parte importante de sua iniciação xamânica foi vivenciada em Canarana. Seu espírito auxiliar Ahira deixou sua aldeia no pequizal alto-xinguano e se deslocou até a casa da neta, em Canarana, para lhe ver e lhe falar. O primeiro trabalho de lamony aconteceu na cidade, quando extraiu o peixinho das costas do marido. Assim como se passou na cidade, o atendimento em que ela, pela primeira vez, fumou, desmaiou e entrou em transe, que lhe revelou que a paciente estava com uma doença da ordem das doenças dos não indígenas, isto é, que não são causadas por feitiçaria. Sua atuação extrapolou, assim, a esfera da aldeia, e ela agiu em conjunto com a enfermeira, que confirmou o diagnóstico antecipado pela pajé. Assim como ela passou a atender parentes na cidade, tratou também pacientes não indígenas que a procuraram, e de quem ela foi ao encontro.

Mas sua potência foi além da pajelança e da chefia. Como mulher, mãe e avó, ela incidiu de maneira determinante na vida diária de seu povo. A manutenção da vida na aldeia também se deve aos pequenos acontecimentos, que não são vistos nos centros das aldeias, mas se passam nos bastidores dos rituais, no banho que se dá no filho¹⁴ e no preparado de ervas que se oferece a parente gestante¹⁵.

¹³ A economia alto-xinguana pressupõe a prestação de serviços remunerados, como ensinar saberes, então é possível que alguém que não herdou de família uma reza, ou um conhecimento sobre determinada raiz, possa acessá-lo por meio de um pagamento (que tradicionalmente é feito por meio de panelas de barro e colares de caramujo, mas que hoje também são feitos com miçangas tchecas, panelas de alumínio e dinheiro).

¹⁴ Mostro, a partir de um exercício de desenho com as crianças da aldeia Utawana, que o banho (sobretudo o banho de rio) é um evento central do cuidar mehinako, espaço de troca de afetos, de construção de corpos e de parentesco (Regitano, 2019).

¹⁵ Muitas mulheres mehinako fazem uso de preparados à base de folhas e raízes durante a gestação para preparar seu corpo para o parto.



A produção do parentesco não está dissociada da produção da alteridade, estes são assuntos que se encontram imbricados. As relações com os outros e outras atravessam todas as esferas das socialidades mehinako, como percebo desde que fiz amigas e amigos desse grupo. Os corpos são moldados sempre com vistas a torná-los saudáveis e fortes para enfrentarem toda a sorte de adversidades que os mundos povoados de seres não humanos oferecem. Assim, uma mulher produz parentesco e alteridade a um só tempo, quando pinta o rosto de sua bebê com tinta de *ulutáki*, resina de uma árvore (que afasta espíritos ruins), com carvão; quando evita banhar-se no rio durante a menstruação, para não confrontar os *apapayéy* que ali vivem com seu cheiro; quando oferece comida para a Malahialo, a avó invisível (*apapayéy*) que acompanha o desenvolvimento dos bebês. A trajetória de Kamaya indica que uma mulher é feita de muitas outras mulheres, por meio das redes de cuidado que tecem. Mostra-nos que a aproximação com a cidade pode produzir continuidades da aldeia e inovações em instituições indígenas, como o xamanismo. Ensina que é urgente dar visibilidade às mulheres, que têm um lugar fulcral na produção e na manutenção da vida dos seus, dentro e fora das aldeias.

AGRADECIMENTOS

Este artigo foi fruto de pesquisas financiadas pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (processos nº 2019/26364-5 e nº 2017/12972-8), e por este apoio fundamental sou infinitamente grata.

REFERÊNCIAS

- Bacigalupo, A. M. (2007). *Shamans of the foye tree: gender, power and healing among chilean Mapuche*. University of Texas Press.
- Barbira-Freedman, F. (2010). Shamanic plants and gender in the healing forest. In E. Hsu & S. Harris (Eds.), *Plants, health and healing: on the interface of ethnobotany and medical anthropology* (pp. 135-178). Berghahn Books.
- Barcelos Neto, A. (2008). *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Edusp.
- Cardoso, M. D., Guerreiro, A. R., & Novo, M. P. (2012). As flechas de Maria: xamanismo, poder político e feitiçaria no Alto Xingu. *Tellus*, 12(23), 11-33. <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i23.254>
- Colpron, A.-M. (2005). Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. *Mana*, 11(1), 95-128. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100004>
- Figueiredo, M. V. (2015). *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Terceiro Nome/FAPESP.
- Franchetto, B. (1996). Mulheres entre os Kuikuro. *Estudos Feministas*, 4(1), 35-54. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16653>
- Gregor, T. (1985). *Anxious pleasures: the sexual lives of Amazonian people*. The University of Chicago Press.
- Guerreiro, A. R. (2015). *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Ed. Unb.
- Ireland, E. M. (2021). The incomplete domestication of Wauja women. *Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)*, 30(2), e193357. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193357>
- Langdon, E. J. (1999). Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. *Ilha Revista de Antropologia*, 1, 35-56. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14442>
- Nahum-Claudel, C. (2018). *Vital diplomacy: the ritual everyday on a dammed river in Amazonia*. Berghahn Books.
- Regitano, A. P. (2019). "Cuida direitinho": cuidado e corporalidade entre o povo Mehinako [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1637859>
- Regitano, A. (2021). Minha mãe indígena, e a falta que ela faz. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, 1(10). www.pari-c.org
- Rosaldo, M. Z., & Lamphere, L. (Eds.). *Women, culture and society*. Stanford University Press.
- Silveira, M. L. (2018). *Mapulu, a mulher pajé: a experiência Kamaiurá e os rumos do feminismo indígena no Brasil* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/21609>
- Viveiros de Castro, E. B. V. (1979). A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, (32), 40-49. <http://www.etnolingua.org/pessoa:castro>





TESES E DISSERTAÇÕES

**“Eles podem mexer nos nossos galhos,
nas nossas folhas, mas nas nossas raízes
não”: território, violências e as agências
Tenetehar-Tembé no alto rio Guamá, Pará**

Benedito Emílio Ribeiro 
emiliosilvaribeiro20@gmail.com

Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural
Museu Paraense Emílio Goeldi
Belém (PA), 2022

**“They can mess with our branches and
leaves, but not our roots”: territory,
violence and Tenetehar-Tembé agencies
in the Upper Guamá River (PA)**

Benedito Emílio Ribeiro 
emiliosilvaribeiro20@gmail.com

Postgraduate Program in Sociocultural Diversity
Museu Paraense Emílio Goeldi
Belém (PA) – Brazil, 2022

A dissertação analisa processos políticos e socioculturais ligados às transformações históricas do território e das territorialidades do povo Tenetehar-Tembé na região do alto rio Guamá, nordeste do estado do Pará. Ao centralizar entendimentos críticos acerca da história Tembé e de suas correlações com o território tradicional, numa perspectiva de longa duração, o trabalho busca ampliar um conjunto de referências sobre o passado-presente deste povo Tupi-Guarani na Amazônia Oriental e as possibilidades de leitura de seu protagonismo nessa região expandida de fronteira interna entre o Pará e o Maranhão, com especial atenção às conjunturas do século XX. Aqui, percebe-se a potencialização de episódios de conflito e arbitrariedades em meio a relações e tensões com as estruturas do poder tutelar e as redes dominantes da economia regional, que tem no aviamento um elemento estruturante. Entre os Tembé, tais aspectos resultaram numa situação histórica específica a partir da década de 1940, fazendo-os articular outras lógicas de ação mediante às imposições estatais que visavam condicionar seu *modus vivendi* a um ideal de civilização e nacionalização. Diante disso, apropriaram-se e ressignificaram o cotidiano e os dispositivos tutelares, como a reserva indígena criada em 1945, e forjaram novas tramas de significado nesse espaço, transformando-o em um 'território de direito' que foi reivindicado posteriormente, resultando no reconhecimento efetivo da ocupação Tembé desse território e na homologação dele como terra indígena, em 1993. Aqui, percebe-se diversos caminhos e experiências do povo Tembé que vão centralizar o território como um catalizador dos direitos indígenas nos meandros da História do Brasil. A compreensão desses processos foi possível a partir de uma análise crítica e aprofundada de documentos oficiais diversos, escritos e imagéticos, e das memórias e narrativas orais do povo Tembé, levantadas a partir de entrevistas e conversas com sujeitos diferentes durante atividades de campo nas aldeias indígenas do alto rio Guamá, as quais ampliam discussões sobre as agências indígenas e suas políticas e complexidades socioculturais diante dos processos de construção e consolidação do Estado-Nação na região amazônica.

This dissertation analyzes political and sociocultural processes linked to historical transformations in the territory and territorialities of the Tenetehar-Tembé indigenous people in the Upper Guamá River region in northeastern Pará, Brazil. By centralizing critical aspects of Tembé history and their correlations with the traditional territory as part of a long-term perspective, this research is intended to expand references on the past-present of this Tupi-Guarani people in the Eastern Amazon region, along with possibilities for interpreting their protagonism in this expanded area of the internal border between Pará and Maranhão states, with special attention to twentieth-century junctures. Here escalation of conflict and arbitrariness can be seen amid relations and tensions with the structures of tutelary power and the dominant networks of the regional economy, which is structured by the *aviamento* system. Among the Tembé people, these aspects generated a specific historical period from the 1940s onwards which led them to develop other logics of action due to government impositions intended to mold their way of life to an ideal of civilization and nationalization. They consequently appropriated and re-signified everyday life and tutelary devices, such as the indigenous reserve created in 1945. They forged new webs of meaning in this space, transforming it into a "territory by right" which was later claimed, resulting in effective recognition of the Tembé occupation of this territory and its ratification as indigenous territory in 1993. Here various paths and experiences of the Tembé can be seen which center around territory as a catalyst for indigenous rights within the maze of Brazilian history. These processes were understood through critical, in-depth analysis of various official written documents and imagery, as well as the memories and oral narratives of the Tembé people collected in interviews and conversations with different individuals during field activities in the indigenous villages of the Upper Guamá region, which broaden discussions on indigenous agencies and their socio-cultural policies and complexities in the face of processes to construct and consolidate the nation-state in the Amazon region.

Ribeiro, B. (2023). “Eles podem mexer nos nossos galhos, nas nossas folhas, mas nas nossas raízes não”: território, violências e as agências Tenetehar-Tembé no alto rio Guamá, Pará. Resumo de Dissertação de Mestrado. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20230070.

Recebido em 27/07/2023

Aprovado em 18/08/2023

Responsabilidade editorial: Jimena Felipe Beltrão



Processo de formação de novas categorias conceituais e as agências linguísticas Mëbêngôkre Kayapó (Jê Family)

Michelly Silva Machado 

mih.machado02@gmail.com

Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural

Museu Paraense Emílio Goeldi

Belém (PA), 2023

Formation process of new conceptual categories and linguistic agencies in Mëbêngôkre Kayapó (Jê family)

Michelly Silva Machado 

mih.machado02@gmail.com

Postgraduate Program in Sociocultural Diversity

Museu Paraense Emílio Goeldi

Belém (PA) – Brazil, 2023

A pesquisa tem como objetivo descrever e analisar a estrutura mórfica de novas categorias conceituais de origem do português inseridas na língua Mëbêngôkre (Kayapó), através de uma pesquisa interdisciplinar com foco nos processos linguísticos envolvidos na formação neológica e nos campos semânticos (cosmovisões) onde ocorre a entrada desses novos conceitos. O trabalho visa estabelecer uma relação entre a formação dos neologismos e as políticas linguísticas dos Kayapó, conforme as agências, atitudes e experiências de nossos interlocutores. Para tanto, foram realizadas as seguintes atividades: (i) levantamento de itens lexicais da língua (campo semântico artefatos); (ii) descrição e análise dos tipos de processos linguísticos envolvidos na formação de novos itens lexicais; (iii) estudo sobre os processos de ressignificação conceitual; (iv) reflexões sobre a relação entre o processo de formação de novas categorias e as dinâmicas socioculturais do grupo. Os procedimentos metodológicos foram realizados através de pesquisa bibliográfica e em um estudo etnográfico lexical em ambiente virtual para coleta de dados. A análise dos dados seguiu uma abordagem descritiva, amparada na antropologia linguística. Conforme os neologismos analisados, verificou-se que a formação das novas palavras respeita a gramática da língua Mëbêngôkre. Os Kayapó utilizam palavras já existentes na língua Mëbêngôkre para formar novos lexemas a partir da aplicação de processos regulares de formação de palavras (composição, derivação, incorporação nominal). O fenômeno é entendido como uma reação linguística neológica que favorece a criação de novos lexemas a partir da criatividade lexical Kayapó. Isso demonstra que esse povo tem uma ideologia sobre a sua língua. Os resultados deste trabalho são relevantes por contribuir com dados originais de um aspecto da língua e cultura Kayapó que, analisados sob o enfoque da antropologia linguística, podem ser um importante instrumento para se compreender as dinâmicas das línguas naturais e a suas agências cosmolingüísticas.

This study describes and analyzes the morphological structure of new conceptual categories of Portuguese origin inserted into the Mëbêngôkre (Kayapó) language through interdisciplinary research focusing on the linguistic processes involved in neological formation and the semantic fields (worldviews) where these new concepts enter. The goal is to establish a relationship between the formation of neologisms and the language policies of the Kayapó, according to the agencies, attitudes, and experiences of our interlocutors, and involved the following activities: (i) survey lexical items of the language (semantic field artifacts); (ii) describe and analyze the types of linguistic processes (composition) involved in formation of new lexical items; (iii) study processes of conceptual resignification; (iv) reflect on the relationship between the process of forming new categories and the sociocultural dynamics of the group. The methodology involved bibliographic research and a lexical ethnographic study in a virtual environment for data collection. Data analysis followed a descriptive approach, supported by linguistic anthropology. The analyzed neologisms indicated that formation of new words respects the grammar of the Mëbêngôkre language; the Kayapó use existing words in this language to form new lexemes by applying regular word formation processes (composition, derivation, nominal incorporation). The phenomenon is understood as a neological linguistic reaction that favors the creation of new lexemes from Kayapó lexical creativity, and demonstrates that these people have an ideology about their language. This work makes relevant contributions with original data on an aspect of Kayapó language and culture that, from the perspective of linguistic anthropology, can be an important tool for understanding the dynamics of natural languages and their cosmolingüistic agencies.

Machado, M. S. (2023). Processo de formação de novas categorias conceituais e as agências linguísticas Mëbêngôkre Kayapó (Jê Family).

Resumo de Dissertação de Mestrado. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(3), e20230024.

Recebido em 22/03/2023

Aprovado em 11/05/2023

Responsabilidade editorial: Jimena Felipe Beltrão



AGRADECIMENTOS

ACKNOWLEDGEMENTS

○ **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** agradece aos que colaboraram na avaliação de artigos durante o ano de 2023.

The **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** thanks those who assisted in the peer review process during 2023.

Adriana Testa

Universidade de São Paulo

Alecsandra Matias de Oliveira

Museu de Arte Contemporânea/Universidade de São Paulo

Aline Fonseca Iubel

Universidade Federal de São Carlos

Aloisio Cabalzar

Instituto Socioambiental

Amanda Horta

Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre

Ana Carla Bruno

Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia

André Pompeu

Universidade Federal do Pará

André Reyes Novaes

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Andréa Leme da Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Aramis Luis Silva

Universidade Federal de São Paulo

Arkley Bandeira

Universidade Federal do Maranhão

Ayalla Silva

Universidade Federal Rural de Pernambuco

Beth Conklin

Vanderbilt University

Bruna Franchetto

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Bruno Barreto

Universidade de São Paulo

Bruno Marques

Museu do Índio

Bruno Romero Ferreira Miranda

Universidade Federal Rural de Pernambuco

Bruno Tavares

Universidade Federal de Pernambuco

Camila Mongua Calderón

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Camila Wichers

Universidade Federal de Goiás

Carla Gibertoni Carneiro

Museu de Arqueologia e Etnologia/

Universidade de São Paulo

Carla Pedrazzani

Universidad Nacional de Córdoba

Carlos Echervarne

Universidade Federal da Bahia

Célia Boyadjian

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Cesar Claudio Gordon Jr.

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Claide Moraes

Universidade Federal do Oeste do Pará

Claudia Leonor López-Garcés

Museu Paraense Emílio Goeldi

Claudia Oliveira

Universidade Federal de Pernambuco

Claudia Turra

Universidade Federal de Pelotas

Clovis Britto

Universidade de Brasília



Cristiana Barreto

Museu Paraense Emílio Goeldi

Cristina Fargetti

Universidade Estadual Paulista

Cynthia Carvalho Martins

Universidade Estadual do Maranhão

Daniel Loponte

Instituto Nacional de Antropología y

Pensamiento Latinoamericano

Daniel Reis

Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular

Danilo Pereira

Universidade de São Paulo

Davi Leal

Universidade Federal do Amazonas

Davi Ramirez Palácios

Universidade Federal do Pará

David William Aparecido Ribeiro

Universidade de São Paulo

Demétrio Mutzenberg

Universidade Federal de Pernambuco

Denys José Xavier Ferreira

Museu Paraense Emílio Goeldi

Diego Villar

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Dione Bandeira

Universidade da Região de Joinville

Edwin Reesink

Universidade Federal de Pernambuco

Elaine Moreira

Universidade de Brasília

Ermelinda Pataca

Universidade de São Paulo

Fabiana Comerlato

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Fabricio Herbeth Teixeira da Silva

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Federico Bobillo

Universidad Nacional de Tucuman

Felipe Vander Velden

Universidade Federal de São Carlos

Fernanda Schneider

Universidade do Vale do Taquari

Fernando Carvalho

Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Filippo Stampanoni-Bassi

Museu da Amazônia

Flávio Leonel da Silveira

Universidade Federal do Pará

Florian Matter

University of Bern

Francisco Pugliese

Universidade de São Paulo

Franz Scaramelli

Pesquisador independente

Gilton Mendes dos Santos

Universidade Federal do Amazonas

Guilherme de Figueiredo

Universidade do Estado do Amazonas

Jacqueline Sachett

Universidade Federal do Amazonas

Jimena Felipe Beltrão

Museu Paraense Emílio Goeldi

João Francisco Kleba Lisboa

Universidade Federal do Paraná

João Saldanha

Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá

Jorge Eremites de Oliveira

Universidade Federal de Pelotas

Juliana Santi

Universidade Federal de Rondônia

Júnia Ferreira Furtado

Universidade Federal de Minas Gerais

Karl Arenz

Universidade Federal do Pará

Laure Empereire

Institute of Research for Development

Lauriene Seraguza Olegario e Souza

Universidade Federal da Grande Dourados

Lucas Avelar

Universidade Estadual de Roraima

Lúcia Hussak van Velthem

Museu Paraense Emílio Goeldi

Luciana Storto

Universidade de São Paulo

Luisa Elvira Belaunde

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Marcio Silva

Universidade de São Paulo

María Chavarría

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Maria das Graças Lins Brandão

Cayapiá Instituto

Maria Eunice Maciel

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Mariana França

Leiden University

Mariano Bonomo

Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas

Marília Amaral

Museu de Arqueologia e Etnologia/

Universidade de São Paulo

Marina Novo

Universidade Estadual de Campinas

Márlia Coelho-Ferreira

Museu Paraense Emílio Goeldi

Martijn van den Bel

Institut National de Recherches Archéologiques Préventives

Matthew Abel

Washington University in St. Louis

Mauro Coelho

Universidade Federal do Pará

Meliam Viganó Gaspar

Museu de Arqueologia e Etnologia/

Universidade de São Paulo

Michel Bueno Flores da Silva

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Michele Escoura

Universidade Federal do Pará

Myrtle Shock

Universidade Federal do Oeste do Pará

Nádia Farage

Museu Paraense Emílio Goeldi

Nelson Sanjad

Museu Paraense Emílio Goeldi

Nicolás Batalla

Museu de Arqueologia e Etnologia/

Universidade de São Paulo

Rafael Fraga

Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia

Rafael Menezes Bastos

Universidade Federal de Santa Catarina

Ricardo Ventura Santos

Fundação Oswaldo Cruz

Richard Pace

Middle Tennessee State University

Rosani Fernandes

Secretaria de Estado de Educação do Pará

Sebastien Perrot-Minnot

Université des Antilles

Sergio Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Suelen Julio

Colégio Pedro II

Taíssa Tavernard

Universidade do Estado do Pará

Walkiria Neiva Praça

Universidade de Brasília

Wellington Castellucci Junior

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Wesley dos Santos

University of California Berkeley

William Fisher

College of William and Mary

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

POLÍTICA EDITORIAL

Foco e escopo

○ *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* tem como missão publicar trabalhos originais em arqueologia, história, antropologia, linguística indígena e disciplinas correlatas, bem como promover a diversidade no que se refere à equidade de gêneros e grupos étnicos e à representatividade geográfica.

Políticas de seção

A revista aceita colaborações em português, espanhol, inglês e francês para as seguintes seções:

Artigos Científicos – textos analíticos originais, resultantes de pesquisas com contribuição efetiva para o avanço do conhecimento. De 15 até 30 laudas.

Artigos de Revisão – textos analíticos ou ensaísticos originais, com revisão bibliográfica ou teórica de determinado assunto ou tema. De 15 até 30 laudas.

Notas de Pesquisa – relato preliminar mais curto que um artigo, sobre observações de campo, dificuldades e progressos de pesquisa em andamento, enfatizando hipóteses, comentando fontes, resultados parciais, métodos e técnicas utilizados. Até 15 laudas.

Memória – seção que se destina à divulgação de acervos ou seus componentes que tenham relevância para a pesquisa científica; de documentos transcritos parcial ou integralmente, acompanhados de texto introdutório; e de ensaios biográficos, incluindo obitúário 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 livedocência. Uma lauda.

○ *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. Essa orientação contempla monografias em geral, bem como trabalhos de conclusão de curso de graduação.

A revista não aceita resumos expandidos, textos na forma de relatório e nem trabalhos previamente publicados em qualquer meio de acesso público.

Processo de avaliação pelos pares

A revista possui um Conselho Científico. Os trabalhos submetidos são primeiramente avaliados pelo Editor Científico ou por um dos Editores Associados. O Editor reserva-se o direito de sugerir alterações nos trabalhos recebidos ou devolvê-los, caso não estejam de acordo com os critérios exigidos para publicação.

Uma vez aceitos, os artigos seguem para avaliação dos pares (*peer-review*). Os artigos são analisados por dois especialistas, no mínimo, que não integram a Comissão Editorial e emitem pareceres independentes. Caso haja discordância entre os pareceres, o trabalho é submetido a outro(s) especialista(s). Caso mudanças ou correções sejam recomendadas, o trabalho é devolvido ao(s) autor(es), que terão um prazo

de 30 dias para elaborar nova versão. Em atenção aos princípios de equidade étnica, de gênero e de representatividade geográfica, a revista tem o compromisso de potencializar a diversidade de opiniões especialistas, resguardados, obviamente, os princípios de expertise e formação exigidos.

Após receber os pareceres anônimos, o Editor decide quanto à aceitação do artigo para publicação. Se aceito, o(s) autor(es) é/são convidado(s) a revisar o artigo com base nos pareceres e nas observações do Editor. O(s) autor(es) deve(m) 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” na plataforma *ScholarOne*, clicando em “CRIAR UMA REVISÃO”.

Após a aprovação, os trabalhos são publicados por ordem de chegada. O Editor Científico também pode determinar o momento mais oportuno.

Um autor só poderá submeter nova contribuição passado período de 12 meses a contar da data da submissão anterior.

Ao final do documento, um fluxograma demonstra as etapas do processamento editorial na revista.

Política de *preprint*

Seguindo orientações dadas pela *SciELOPreprints*, que busca acelerar a comunicação científica, o periódico, ao receber submissões de artigos cuja temática requer veiculação imediata do conteúdo, sugere aos autores que depositem os textos na *SciELO Preprints* enquanto ocorre o processo de avaliação (SciELO, 2021)¹.

Recomendações éticas

O periódico segue as diretrizes do *Committee on Publication Ethics* (COPE), bem como o uso do “Guia de boas práticas para o fortalecimento da ética na publicação científica”. (2018), e segue as recomendações do Comitê Internacional de Editores de Revistas Médicas (*International Committee of Medical Journal Editors* - ICMJE) para garantir a integridade dos resultados publicados pela revista.

O plágio é visto como um crime editorial, sendo uma conduta inaceitável para o periódico. Como forma de evitar esta falta de ética, o *BMPEG. Ciências Humanas* utiliza o *software* antiplágio *iThenticate*, do *Crossref*.

Declaração de direitos autorais

Todo o conteúdo do periódico, está licenciado sob uma *Licença Creative Commons* do tipo atribuição BY. A revista segue as recomendações do Movimento do Acesso Aberto (*Open Access*), disponibilizando todo o conteúdo da revista de modo *online* e gratuito.

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 *e-mail* ao autor de correspondência, após a aceitação do artigo para publicação. O documento deve ser assinado por todos os autores.

Pesquisas com seres humanos

Pesquisas que envolvam seres humanos devem atender à Resolução CNS n° 466/2012 <<https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>>. Em submissões resultantes de pesquisas com grupos humanos, é atribuição do(s) autor(es) enviarem,

¹ SCIENTIFIC ELECTRONIC LIBRARY ONLINE (SciELO). SciELO Preprints em operação. **SciELO em Perspectiva**, São Paulo, 7 abr. 2020. Disponível em: <https://blog.scielo.org/blog/2020/04/07/scielo-preprints-em-operacao/#.YKfdGfIKJIU>. Acesso em: 21 maio 2021.

no ato da submissão do manuscrito, o termo de consentimento livre e esclarecido, documento pertinente ao cadastramento do estudo no Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos. Recomenda-se ainda que os autores mencionem no manuscrito a aprovação a aprovação da pesquisa por Comitê de Ética reconhecido pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa, do Conselho Nacional de Saúde (CONEP-CNS).

Indexadores

Anthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE);

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);

Latindex;

Redalyc;

Scientific Electronic Library Online (SciELO);

SCOPUS ELSEVIER.

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, o autor precisa verificar se foram cumpridas as normas da revista. Disso depende o início do processo editorial.

O Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas não aceita submissões simultâneas de autor ou coautor. Um prazo de 12 meses deve ser observado para submissão de uma nova contribuição.

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 *Connecting Research and Researchers* (ORCID). O cadastro é necessário para autores e coautores. A publicação científica atribui o *Digital Object Identifier* (DOI) nos trabalhos publicados, bem como adota a publicação contínua de artigos aprovados pela revista.

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

- Escolher o tipo de trabalho (artigo, resenha etc.).

- Preencher o título do trabalho.
- Fornecer o resumo.

- **Etapa 2: Carregamento de arquivos**

- Fazer o *upload* do(s) arquivo(s).
(Pelo menos um dos arquivos deve representar o documento principal).

- **Etapa 3: Atributos**

- Acrescentar palavras-chave (3 até 6).

- **Etapa 4: Autores e instituições**

- Especificar se o submissor é o próprio autor ou se é um terceiro.
- Especificar autor de correspondência.
- Fornecer a contribuição do CRediT.

- **Etapa 5: Avaliadores**

- Especificar revisores da sua preferência e/ou aqueles que gostaria de evitar. É discrição da revista acatar ou não os avaliadores recomendados.

- **Etapa 6: Detalhes e comentários**

- Especificar quem financiou a pesquisa.
- Declarar que o trabalho foi submetido exclusivamente para o *Boletim* e ainda não foi publicado.
- Declarar que o trabalho está conforme as normas éticas da disciplina.
- Afirmar que os arquivos submetidos estão completamente anônimos, para possibilitar avaliação por pares.
- Declarar se há conflito de interesse. No caso de haver, especificar.

- **Etapa 7: Avaliar e submeter**

- Verificar se todas as informações e arquivos estão completas, visualizar a prova em PDF e concluir a submissão, clicando em "SUBMETER".

Os trabalhos, depois de formatados, são encaminhados por *e-mail*, em PDF, para aprovação final dos autores, que devem responder com a maior brevidade possível. Nessa etapa, não são aceitas modificações no conteúdo do trabalho ou que impliquem alteração na paginação. Caso o autor não responda ao prazo, a versão formatada é considerada aprovada.

Diretrizes para autores

Todas as submissões devem ser enviadas por meio da plataforma de submissão *online ScholarOne*.

Os originais devem ser enviados:

1. Em Word, com fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha 1,5, em laudas sequencialmente numeradas. Os trabalhos de linguística indígena devem utilizar fonte compatível com o padrão Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, DéjàVu, Tahoma e outras que incluam todos os símbolos fonéticos do Alfabeto Fonético Internacional - AFI (International

Phonetic Alphabet – 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 **ı**, **ı̇** 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* (acesso gratuito em <https://apastyle.apa.org/blog/coronavirus-response>) para uso e apresentação de citações e de referências.
7. Tabelas devem ser digitadas em *Word*, sequencialmente numeradas, com legendas claras.
8. Todas as figuras (ilustrações, gráficos, imagens, diagramas etc.) devem ser apresentadas em páginas separadas e numeradas, com as respectivas legendas, e submetidas na plataforma *online* em arquivos à parte. Devem ter resolução mínima de 300 DPI e tamanho mínimo de 1.500 pixels, em formato JPEG ou TIFF, obedecendo, se possível, as proporções do formato de página do *Boletim*, nos limites de 16,5 cm de largura e 20 cm de altura (para uso em duas colunas) ou 8 cm de largura e 20 cm de altura (para uso em uma coluna). As informações de texto presentes nas figuras, caso possuam, devem estar em fonte Arial, com tamanho entre 7 e 10 pts.
9. Figuras feitas em programas vetoriais podem ser enviadas, preferencialmente, em formato aberto, na extensão .cdr (X5 ou inferior), .eps ou .ai (CS5 ou inferior).
10. O texto do artigo deve, obrigatoriamente, fazer referência a todas as tabelas, gráficos e ilustrações.
11. Seções e subseções no texto não podem ser numeradas.
12. Somente numeração de páginas e notas de rodapé devem ser automáticas. Textos contendo numeração automatizada de seções, parágrafos, figuras, exemplos, ou outros processos automatizados, como referenciação e compilação de lista de referências, não serão aceitos.
13. Observar cuidadosamente as regras de nomenclatura científica, assim como abreviaturas e convenções adotadas em disciplinas especializadas.
14. Notas de rodapé devem ser numeradas em algarismos arábicos e utilizadas apenas quando imprescindíveis, nunca como referências.
15. Citações e referências a autores no decorrer do texto devem subordinar-se à seguinte forma: sobrenome do autor (não em caixa alta), ano, página(s). Exemplos: (Goeldi, 1897, p.10); Goeldi (1897, p.10).
16. Todas as obras citadas ao longo do texto devem estar corretamente referenciadas ao final do artigo, e todas as referências no final do artigo devem ser citadas no texto.

Estrutura básica dos trabalhos

1. **Título** – No idioma do texto e em inglês (quando este não for o idioma do texto). Deve ser escrito em caixa baixa, em negrito, centralizado na página.
2. **Resumo e Abstract** – Texto em um único parágrafo, verbo na voz ativa e terceira pessoa do singular, ressaltando os objetivos, método, resultados e conclusões do trabalho, com no mínimo 100 palavras e, no máximo, 200, no idioma do texto (Resumo)

e em inglês (Abstract). A versão para o inglês deverá ser feita ou corrigida por um falante nativo (preferivelmente um colega da área), o que é de responsabilidade do(s) autor(es).

3. **Palavras-chave e Keywords** – Três a seis palavras que 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 Miaoitse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p.61).

5. **Agradecimentos** – Devem ser sucintos: créditos de financiamento; vinculação 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*.

Normas e padrões bibliográficos

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

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.

Citação no texto: Grünewald (2017) ou (Grünewald, 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 Ethnografia.

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](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 objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Citação no texto: Brayner e Medeiros (1994) ou (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabalho apresentado em evento em meio eletrônico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (janeiro, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPE*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. <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, consolidada 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)

Divulgação

Os artigos são divulgados integralmente no formato PDF no sítio da revista, no *Digital Publishing Platform* (ISSUU), no DOAJ e no SciELO, além de redes sociais como o Facebook.

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

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

EDITORIAL POLICY

Focus and scope

The *Bulletin of the Museu Paraense Emílio Goeldi Human Sciences* has the mission to publish original work in archeology, history, anthropology, indigenous linguistics, and correlated subjects, as well as promote diversity regarding equity of genders, ethical groups, and geographical representativity.

Section Policies

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. This guidance contemplates monographs in general, as well as undergraduate program completion work.

The journal does not accept extended abstracts, texts in the form of reports, nor work previously published in any public access mean.

Peer evaluation process

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. In

keeping with the principles of equity of ethnicity, gender, and geographical representation, the journal is committed to potentializing the diversity of expert opinions, obviously safeguarding the required principles of expertise and education.

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".

An author may only submit a new contribution after twelve months, counting from the previous submission date.

Preprint policy

Following the guidance provided by *SciELO Preprints*, which seeks to accelerate scientific communication, upon receiving submissions of articles on themes that require immediate dissemination of the content, the journal suggests to the authors to deposit the texts at *SciELO Preprints* while the evaluation process occurs (SciELO, 2021).

Ethical recommendations

The journal follows the guidelines of the *Committee on Publication Ethics* (COPE), uses the "Guia de boas práticas para o fortalecimento da ética na publicação científica" (2018), and follows the recommendations of the *International Committee of Medical Journal Editors* (ICMJE) to guarantee the integrity of the results published by the journal.

Plagiarism is seen as an editorial crime, being unacceptable conduct to the journal. As a way to prevent this harmful practice, the *BMPEG Human Sciences* uses the anti-plagiarism software *iThenticate*, from *Crossref*.

Copyright statement

The entire content of the journal is licensed under a *Creative Commons License* of the BY attribution type. The journal follows the recommendations of the *Open Access Movement*, making its entire content available *online* and free of charge.

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.

Human research

The entire content of the journal is licensed under a *Creative Commons License* of the BY attribution type. The journal follows the recommendations of the *Open Access Movement*, making its entire content available *online* and free of charge.

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.

Indexers

Anthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciências Sociais y Humanidades (CLASE);

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);

Latindex;
Redalyc;
Scientific Electronic Library Online (SciELO);
SCOPUS ELSEVIER.

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.

The Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas does not accept simultaneous author or co-author submissions. A period of 12 months must be observed for the submission of a new contribution.

Registration

Authors must register in order to create a password-protected personal account on the online platform in the section “CREATE NA 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. The scientific publication attributes the Digital Object Identifier (DOI) to the published works, as well as adopts the system of continuous publication of articles accepted.

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. It is the journal's discretion to accept the names suggested.
- 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".

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.

Author guidelines

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 $\dot{\text{i}}$, u , 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.

Bibliographic rules and standards

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 Ethnografia.

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](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 irreduzível? 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-ontemedede-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)

Publication

The articles are published in full in PDF format on the journal website, the *Digital Publishing Platform* (ISSUU), the DOAJ, SciELO, and on social networks such as Facebook.

Postal address

Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme
CEP 66077-830
Belém - PA - Brazil
Phone: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Sponsorship

Museu Paraense Emílio Goeldi
Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

POLÍTICA EDITORIAL

Enfoque y alcance

El *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* tiene como misión publicar trabajos originales de arqueología, historia, antropología, lingüística indígena y disciplinas relacionadas, así como promover la diversidad respecto a la equidad de género y grupos étnicos y a la representatividad geográfica.

Políticas de sección

El *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* admite contribuciones para las siguientes secciones:

Artículos Científicos: deben ser textos analíticos originales, con una extensión máxima de 30 páginas, resultantes de estudios e investigaciones que representen contribuciones significativas para el avance del conocimiento.

Artículos de Revisión: textos analíticos o ensayos originales, con una extensión máxima de 30 páginas, que contengan revisión bibliográfica o teórica de un determinado tema.

Notas de Investigación: texto más corto que un artículo, con extensión máxima de 15 páginas, que trate sobre observaciones de campo, avances de investigaciones en curso o en fase inicial, enfatizando hipótesis, comentando fuentes, técnicas y métodos utilizados y resultados parciales.

Memoria: sección destinada a la difusión de acervos que sean relevantes para la investigación científica; de documentos transcritos parcial o integralmente, acompañados de un texto introductorio; y de ensayos biográficos, que incluye notas de fallecimiento o memorias personales. Deben tener una extensión máxima de 15 páginas.

Debate: ensayos críticos sobre temas de la actualidad. Hasta 15 páginas.

Reseñas Bibliográficas: texto descriptivo o crítico de obras publicadas en forma impresa o electrónica. Extensión máxima de cinco páginas.

Tesis de Maestría y Doctorado: descripción sucinta, de máximo una página, de tesis de maestría, doctorado y habilitación docente, sin bibliografía. 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. Estas instrucciones contemplan monografías en general, así como también trabajos de final de carrera de grado.

La revista no acepta resúmenes extendidos, textos en forma de informe, ni trabajos previamente publicados en ningún medio de acceso público.

Proceso de evaluación de pares

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.

Una vez aprobados, los artículos pasan por una evaluación de pares (peer-review). Los artículos son analizados por dos especialistas como mínimo, que no integran la Comisión Editorial y emiten opiniones de forma independiente. En el caso de haber discrepancia

entre las opiniones, el trabajo será enviado a otro(s) especialista(s). En el caso de que se recomiende hacer cambios o correcciones, el trabajo se devolverá al(los) autor(es), que tendrá(n) un plazo de 30 días para elaborar una nueva versión. En conformidad con los principios de equidad étnica, de género y de representatividad geográfica, la revista tiene el compromiso de potencializar la diversidad de opiniones especializadas, cumpliendo, naturalmente, los principios de especialización y formación exigidos.

Después de ser aprobados, los trabajos se publican por orden de llegada. El Editor Científico también puede determinar el momento más oportuno.

Un autor podrá presentar una nueva contribución solamente luego de transcurrido el período de 12 meses a partir de la fecha de envío anterior.

Política de *preprint*

La revista, siguiendo las instrucciones dadas por SciELO *Preprints*, que busca acelerar la comunicación científica al recibir envíos de archivos cuya temática requiere difusión inmediata del contenido, sugiere a los autores que envíen los textos a SciELO *Preprints* mientras se realiza el proceso de evaluación (SciELO, 2021).

Recomendaciones éticas

La revista sigue las directrices del *Committee on Publication Ethics (COPE)*, así como el uso de la "Guía de buenas prácticas para el fortalecimiento de la ética en la publicación científica" (2018), y sigue las recomendaciones del Comité Internacional de Editores de Revistas Médicas (*International Committee of Medical Journal Editors- ICMJE*) para garantizar la integridad de los resultados publicados por la revista. El plagio es visto como un delito editorial y es una conducta inadmisibles para esta revista especializada. Como forma de evitar esta mala práctica, el *BMPEG. Ciências Humanas* utiliza el *software* antiplagio *iThenticate*, de *Crossref*.

Declaración de derechos de autor

Todo el contenido de la revista está licenciado bajo una *Licencia Creative Commons* del tipo atribución BY. La revista sigue las recomendaciones del Movimiento del Acceso Abierto (*Open Access*) y pone a disposición todo el contenido de forma digital y gratuita. La publicación implica la cesión total de los derechos de autor del trabajo a la revista. La declaración para la cesión de derechos de autor será enviada por la Secretaría por correo electrónico al autor de correspondencia, luego de que el archivo sea aceptado para su publicación. El documento debe ser firmado por todos los autores.

Investigaciones con seres humanos

En casos de estudios que involucren seres humanos en Brasil, es importante que estos cumplan la Resolución CNS n°. 466/2012 (<https://plataformabrasil.saude.gov.br/login.jsf>). Los autores deben mencionar en el artículo la aprobación del proyecto por parte del Comité de Ética reconocido por la Comisión Nacional de Ética en Investigación, del Consejo Nacional de Salud (CONEP-CNS). Es función del la autoria la presentación de la exigencia del consentimiento informado, documento pertinente al registro del estudio en el Comité de Ética en Investigación con seres humanos.

Indexadores

EAnthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciências Sociais y Humanidades (CLASE);
International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);
Latindex;
Redalyc;
Scientific Electronic Library Online (SciELO);
SCOPUS ELSEVIER.

Presentación de artículos

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas no acepta envíos simultáneos de autor o coautor. Se debe observar un plazo de 12 meses para la presentación de una nueva contribución.

Todos los trabajos deben ser enviados a través de la plataforma de envío ScholarOne via o sitio web de la revista <http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas> o directamente via o link <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>. Los originales deben ser enviados de acuerdo con los siguientes parámetros:

1. En Word, con tipografía Times New Roman, tamaño 12, interlineado 1,5, en hojas enumeradas secuencialmente. En los trabajos de lingüística indígena, debe utilizarse tipografía compatible con el estándar Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, Déjà Vu, Tahoma y otras que incluyan todos los símbolos fonéticos del IPA. Times New Roman es la tipografía preferible, pero incluye el IPA solo a partir de las últimas ediciones de Windows. Nunca se deben improvisar símbolos del IPA usando letras comunes tachadas (imitando *ı*, *u*, etc.).
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. Para destacar términos o expresiones deben utilizarse comillas simples.
5. Solamente términos científicos latinizados y palabras en idioma extranjero deben estar en cursiva.
6. Los artículos deben seguir las recomendaciones de la APA 6th Edition - Citation Guide para uso y presentación de los elementos bibliográficos: citas en documentos y referencias bibliográficas.
7. Las tablas deben formularse en Word, con numeración consecutiva y leyendas claras.
8. Todas las figuras (ilustraciones, gráficos, imágenes, diagramas, etc.) deben ser presentadas en páginas separadas y enumeradas, con sus respectivas leyendas, y subidas a la plataforma digital en archivos aparte. Deben tener una resolución mínima de 300 dpi y tamaño mínimo de 1.500 píxeles, 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 estar en tipografía Arial, tamaño entre 7 y 10 pts.
9. Las figuras elaboradas en programas vectoriales pueden ser enviadas en formato abierto, preferentemente, 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. Las secciones y subsecciones del texto no pueden ser enumeradas.

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. Las citas y referencias a autores en el transcurso del texto deben respetar la siguiente forma: apellido del autor (solo con mayúscula inicial), año: página(s). Ejemplos: (Goeldi, 1897, 10); Goeldi (1897, 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.

Después de dar formato a los trabajos, estos deben enviarse a través del sistema de correo electrónico de *ScholarOne*, en PDF para la revisión final de los autores, quienes deben devolverlos a la mayor brevedad posible. Los pedidos de modificaciones o ajustes en el texto deben ser realizados mediante comentarios en el PDF. En esta etapa no se aceptarán modificaciones del contenido del trabajo o que impliquen alteraciones en la numeración de páginas. Si el autor no responde al plazo, la versión formateada será considerada aprobada. Los artículos son divulgados en su totalidad en formato PDF en el sitio web, en Issuu, en DOAJ y en SciELO.

Registro

Autor(es) deben registrarse (*login/senha*), creando una conta personal en la plataforma *online* <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo> en "CREAR UNA CUENTA". Es necesario que cada autor haga registro en el banco de identificación académica internacional *Connecting Research and Researchers* (ORCID). La revista científica atribuye el *Digital Object Identifier* (DOI) para los artículos publicados, bem como adopta el sistema de publicação contínua de artigos aprobados.

Directrices para autores

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 "PANEL 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

- Elegir el tipo de trabajo (artículo, reseña, etc.).
- Completar el título del trabajo.
- Proporcionar el resumen.

• Paso 2: Carga de archivo

- Cargar el(los) archivo(s).
- (Por lo menos uno de los archivos debe representar el documento principal).

• Paso 3: Atributos

- Agregar palabras clave (3 a 6).

- **Paso 4: Autores y instituciones**

- Especificar si la persona que está realizando el envío es el propio autor o un tercero.
- Especificar autor de correspondencia.
- Proporcionar contribución de CRediT.

- **Paso 5: Revisores**

- Especificar revisores de preferencia o aquellos que se quieran evitar.

- **Paso 6: Detalles y comentarios**

- Especificar quién financió la investigación.
- Declarar que el trabajo fue enviado exclusivamente al Boletim y aún no ha sido publicado.
- Declarar que el trabajo está de acuerdo con las normas éticas de la disciplina.
- Afirmar que los archivos enviados son completamente anónimos para posibilitar la revisión por pares.
- Declarar si hay conflicto de interés. Caso afirmativo, especificar.

- **Paso 7: Revisar y enviar**

- Verificar que toda la información y archivos estén completos, consultar la versión en PDF y concluir el envío haciendo clic en "ENVIAR".

Estructura básica de los trabajos

1. **Título:** debe estar en el idioma original y en inglés, escrito en minúscula (solo con mayúscula inicial y cuando corresponda), negrita, centrado, y debe aparecer de la misma manera en la portada y en la segunda página.
2. **Resumen y Abstract:** debe ser escrito en el idioma del texto (resumen) y en inglés (abstract), en un solo párrafo, resaltando los objetivos, métodos, resultados y conclusiones del trabajo. Debe tener una extensión de mínimo 100 y máximo 200 palabras. La versión en inglés es responsabilidad del(los) autor(es).
3. **Palabras clave y keywords:** de tres a seis palabras que identifiquen los temas del trabajo, para fines de indexación en bases de datos (es conveniente consultar los descriptores específicos de la respectiva área de conocimiento).
4. **Texto:** debe contener las siguientes partes: introducción, marco teórico, desarrollo, conclusión y referencias bibliográficas. Se debe evitar párrafos y frases demasiado extensas. Las siglas deben ser primeramente explicadas, p. ej.: Universidad Federal de Pará (UFPA). Las citas de hasta tres líneas deben estar dentro del párrafo y entre comillas inglesas (""). Las citas con más de 40 palabras deben estar en párrafo separado, que debe ser destacado dentro del texto general, usando sangría mayor, en bloque, con fuente menor y sin comillas. De acuerdo al ejemplo que sigue:

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 fenómeno 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 y pueden indicar créditos de financiación, vínculos del artículo con programas de posgrado o proyectos de investigación, así como agradecimientos personales e institucionales. Se deben escribir los nombres completos de personas e instituciones y explicar el motivo del agradecimiento.
6. **Referencias:** deben ir al final del trabajo, en orden alfabético, de acuerdo con el apellido del primer autor. Cuando haya más de una referencia de un mismo autor, deben ser ordenadas cronológicamente, del trabajo más reciente al más antiguo, de acuerdo con las recomendaciones de la APA 7th Edition - Citation Guide, y observando los siguientes modelos:

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

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.

Cita en el texto: Grünewald (2017) ou (Grünewald, 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 Ethnografia.

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](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 irreduzível? 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/propeq/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, consolidada em 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)

Difusión

Los artículos son difundidos en su totalidad en formato PDF en el sitio web de la revista, en *Digital Publishing Platform* (ISSUU), en DOAJ y en SciELO, así como también en redes sociales como Facebook.

Dirección

Museu Paraense Emílio Goeldi

Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas

Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme

CEP 66077-830

Belém - PA - Brasil

Teléfono: 55-91-3075-6186

E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Financiación

Museu Paraense Emílio Goeldi

Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.



MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO

