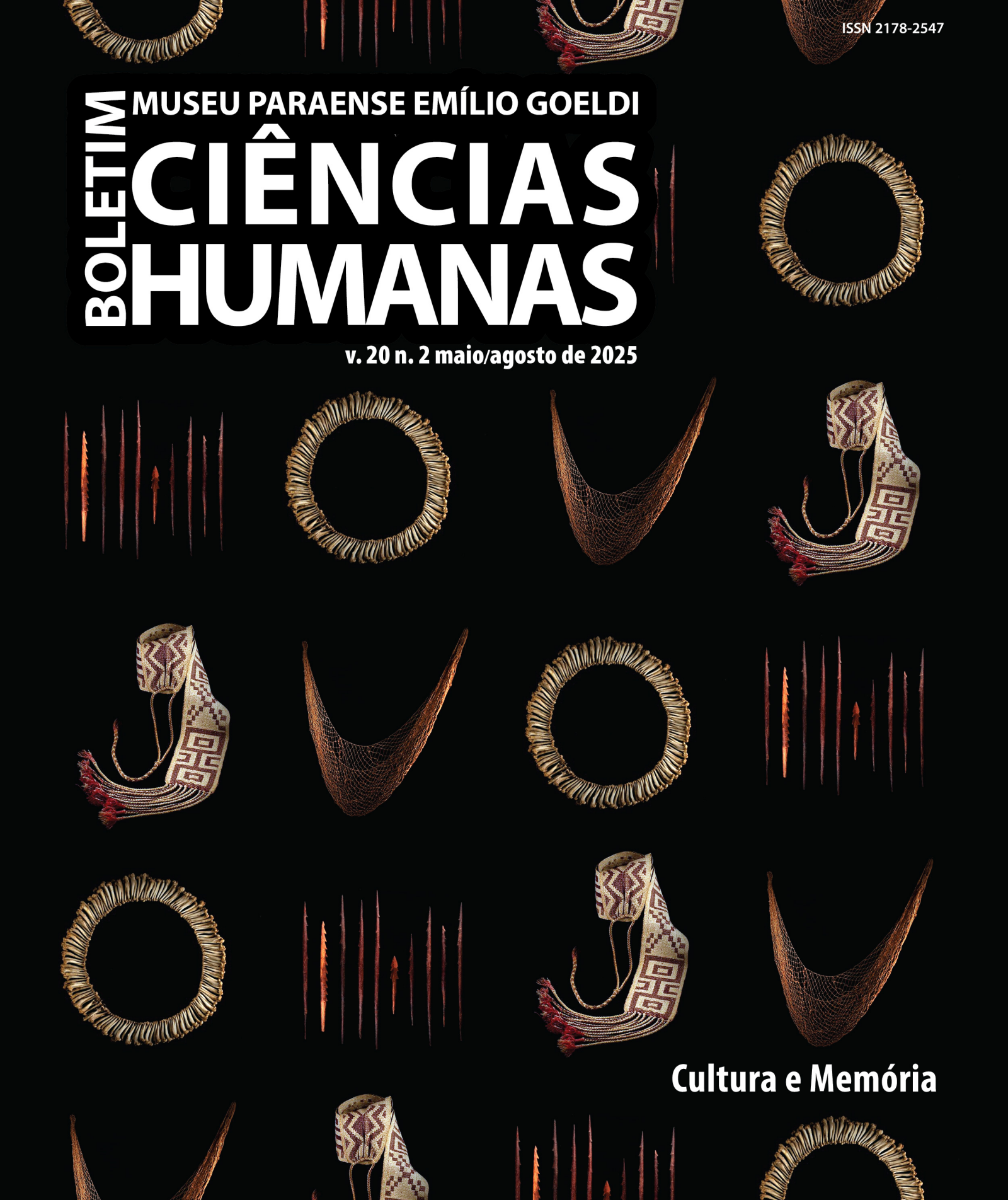
ISSN 2178-2547

MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

BOLETIM CIÊNCIAS HUMANAS

v. 20 n. 2 maio/agosto de 2025



Cultura e Memória

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas

v. 20, n. 2
Publicação contínua
maio-agosto 2025



IMAGEM DA CAPA
Peças da Colección Gran Chaco, Museo de La Plata, Universidad de La Plata, Argentina (ver Reca & Canzani, 2025, nesta edição).

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

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

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

EDITORA CIENTÍFICA
Jimena Felipe Beltrão

EDITORES ASSOCIADOS
Adam Singerman - Universidade de Chicago - Linguística
Ana Vilacy Galúcio - Museu Paraense Emílio Goeldi - Linguística
Bernat Bardagil - Universiteit Gent - Linguística
Brigitte Thierion - Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 - Antropologia
Claudia López - Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia
Cristiana Barreto - Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo - Arqueologia
Eliane Cantarino O'Dwyer - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Antropologia
Fernando Ozório de Almeida - Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Arqueologia
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
Pedro Glécio Costa Lima - Museu Paraense Emílio Goeldi - Etnobotânica
Priscila Faulhaber Barbosa - Museu de Astronomia e Ciências Afins - Antropologia
Rosani Fernandes - Kamuri Kaingang - Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) - Antropologia
Walkiria Neiva Praça - Universidade de Brasília - Linguística

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
Divulgação - Fernanda Menezes
Normatização - Arlene Lopes, Diana Gomes Lopes, Luiz Ramiro Cardoso e Rafaele Lima
Revisão ortográfica - Diana Gomes Lopes, Luiz Ramiro Cardoso e Rafaele Lima
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. 20	n. 2	Publicação contínua | maio-agosto 2025

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:
https://boletimch.museu-goeldi.br/
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, 2025. – Belém: MPEG, 2025. v. 20 n. 2, v. il.
Semestral: 1984-2002
Interrompida: 2003-2004
Quadrimestral a partir do v. 1, 2005.

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

ISSN 2178-2547

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Arqueologia. 4. Linguística. I. Museu Paraense Emílio Goeldi.

CDD-21ª.ed. 500

© Direitos de Cópia/Copyright 2025 por/by MCTI/Museu Goeldi

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

ABEC BRASIL
Associação Brasileira de Editores Científicos

MUSEU GOELDI

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
UNIÃO E RECONSTRUÇÃO

ARTIGOS
ARTICLES

La construcción de un catálogo participativo con colecciones etnográficas. ¿Una práctica decolonial?
The construction of a participative catalogue of ethnographic collections. A decolonial practice?
Maria Marta Reca | Ana Inés Canzani

New insights into the formation process and chronology of the *Sambaqui* Morro do Ouro, Joinville, Santa Catarina, Brazil
Novas perspectivas sobre o processo de formação e cronologia do sambaqui Morro do Ouro, Joinville, Santa Catarina, Brasil
Andre Carlo Colonese | Krista Michelle McGrath | Thiago Fossile | Alice Toso | Dione da Rocha Bandeira | Tatiane Kuss da Silveira Montes | Ximena Suarez Villagran | José Iriarte | Jessica Ferreira | Julio Cesar de Cesar Sá | Fernanda Mara Borba | Maria Cristina Alves | Roberta Meyer Veiga

Los Moches de Chicama: pasado, presente y futuro
The Moches of Chicama: past, present and future
Carito Tavera Medina | Henry Tantaleán | Mauricio Gastello Morales | Diana Huachaca Montes | Juan Quispe-Baquedano | Sayury Sanandres

Teatros de si: memórias e histórias Laklãnõ Xokleng performadas
Self theatres: performed Laklãnõ Xokleng memories and stories
Juliana Salles Machado | Lays Cruz Conceição | Walderes Coctá Priprá

Hoje eu quero comer 'grosa': um estudo sobre caça e cultura alimentar entre famílias quilombolas na ilha do Marajó
Today I want to eat '*grosa*': a study on hunting and food culture among quilombola families on Marajó Island
Anael Souza Nascimento | Flávio Bezerra Barros | Dídac Santos-Fita

A trajetória dos arquivos de Curt Nimuendajú na Universidade da Califórnia, Berkeley
The trajectory of Curt Nimuendajú's archives at the University of California, Berkeley
João Martinho Braga Mendonça

Eu canto a floresta: uma incursão pela arte verbal Awa Guajá com foco no léxico cerimonial
I sing the forest: an incursion into Awa Guajá verbal art with a focus on the ceremonial lexicon
Marina Maria Silva Magalhães

Tiempos de mistura: parentesco y matrimonios entre harakbut y mestizos en el contexto de la minería aurífera en una comunidad indígena de la Amazonía sur peruana
Mixed times: kinship and marriages between harakbut and mestizos in the context of gold mining in an indigenous community of the southern Peruvian Amazon
Lucero Reymundo-Dámaso

"Qualquer lucro é melhor do que nada": a assimetria de poder em acordos de repartição de benefícios na era da bioeconomia na Amazônia
"Any profit is better than nothing": power asymmetry in benefit sharing agreements in Amazon's bioeconomy era
Matheus Gabriel Lopes Botelho | Joice Nunes Ferreira | Roberto Porro

Fatores ontológicos e suas implicações para as políticas territoriais com os Zo'é
Ontological factors and their implications for territorial policies with the Zo'é
Leonardo Viana Braga

A *Belle Époque* belenense e as representações em torno da 'Paris nos trópicos': do devaneio diurno ao sonho noturno
Belle Époque in Belém and the representations of the 'Paris of the tropics': from the diurnal reverie to the nocturnal dream
Thiago Ribeiro Rocha | Joanna Troufflard

Topônimos relacionados aos lugares Iarodattinai na cosmologia Medzeniakonai
Toponyms related to the Iarodattinai places in Medzeniakonai cosmology
Artur Garcia Gonçalves | Ana Vilacy Galúcio

Mobilidades e permanências de viajantes no Império colonial português (1755-1808)
Mobility and permanence of travelers on the Colonial Portuguese Empire (1755-1808)
Ermelinda Pataca

Uso de fibras vegetais nas práticas funerárias: o sepultamento em artefato entretorcido tipo esteira/rede na cova 13, c. 5.000 AP, Toca do Alto da Serra do Capim, Piauí, Brasil
Use of plant fibers in funeral practices: burial in a twined mat/hammock type artifact in Cova 13, c. 5.000 BP, Toca do Alto da Serra do Capim, Piauí, Brazil
Ana Solari | Gisele Daltrini Felice | Andréia Oliveira Macedo | Niède Guidon

TESES E DISSERTAÇÕES
THESIS AND DISSERTATIONS

Entre moça (criada) e meninas (mal) criadas: uma arqueologia da "mulher solteira" em Fordlândia e Belterra (1927-1945)
Between good girls and bad raised girls: An archaeology of the "working woman" in Fordlândia and Belterra (1927-1945)
Daniela Aparecida Ferreira

Ciência para o café: o Instituto Agronômico e a ciência aplicada ao desenvolvimento da economia cafeeira (1887-1924)
Science for coffee: the Agronomic Institute and science applied to the development of the coffee economy (1887-1924)
Moisés Stahl

Artigos científicos

La construcción de un catálogo participativo con colecciones etnográficas. ¿Una práctica decolonial?

The construction of a participative catalogue of ethnographic collections. A decolonial practice?

Maria Marta Reca[I] | Ana Inés Canzani[I]

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

Resumen: El presente trabajo tiene por objeto compartir las reflexiones en torno a un trabajo colaborativo con las colecciones procedentes del Gran Chaco, que forman parte del acervo de la División Etnografía del Museo de La Plata, de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Dicha experiencia, derivó en la elaboración y publicación de un catálogo participativo que explora nuevas miradas alrededor de las piezas de la colección. Enmarcado en una aproximación metodológica cualitativa, este trabajo se orientó hacia la etnografía colaborativa para generar instancias participativas en torno a la construcción del conocimiento. Para esto, se realizaron entrevistas semi-estructuradas y abiertas a un líder indígena toba/*qom* en relación a un conjunto de 40 piezas. Se llevó adelante el análisis de contenido de las entrevistas y se trabajó en las diversas etapas de un proyecto editorial para su publicación en co-autoría. Esta experiencia permitió reflexionar acerca del proceso de construcción conjunta y la aparición en el discurso de un universo de significación fortaleciendo así la memoria identitaria a través del patrimonio.

Palabras-clave: Antropología de los museos. Colecciones etnográficas. Etnografía colaborativa. Catálogo participativo. Giro decolonial.

Abstract: The purpose of this paper is to share reflections on a collaborative project involving the Gran Chaco collections, housed in the División de Etnografía of the Museo de La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. The experience led to the development and publication of a participatory catalog that explores new perspectives on the collection's pieces. Employing a qualitative methodological approach, this work was oriented towards collaborative ethnography to generate participative instances around the construction of knowledge. To achieve this, semi-structured and open interviews were conducted with a Toba/*Qom* indigenous leader concerning a set of 40 pieces. The content analysis of the interviews was carried out and work was done on the various stages of an editorial project for a co-authored publication. This collaborative process allowed for a critical reflection on joint knowledge construction and the emergence of a rich discourse on significance, ultimately strengthening identity and memory through heritage.

Keywords: Anthropology of museums. Ethnographic collections. Collaborative ethnography. Participative catalog. Decolonial turn.

Reca, M. M., & Canzani, A. I. (2025). La construcción de un catálogo participativo con colecciones etnográficas. ¿Una práctica decolonial? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20230120. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0120.
Autor correspondiente: Maria Marta Reca. Universidad Nacional de La Plata. Paseo de Bosque, s/n – La Plata. Buenos Aires, Argentina. CEP 1900 (mmreca@fcnym.unlp.edu.ar).
Recibido el 19/02/2024
Aprobado el 22/01/2025
Responsabilidad editorial: Jimena Felipe Beltrão

INTRODUCCIÓN

La crisis de la modernidad y el giro decolonial debatido en el seno de los museos en las últimas décadas, promovieron una profunda reflexión sobre los paradigmas que justificaron las formas tradicionales de estudiar y presentar el patrimonio, instalando el punto de partida hacia nuevas prácticas en el quehacer museológico y antropológico. A partir de la década del '80, los museos de antropología ingresaron en una fuerte revisión de sus presupuestos en cuanto a las formas de producir y representar el conocimiento de otras culturas. Particularmente, los museos de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX, fueron motivo de un fuerte debate en tanto constituyeron espacios de representación y consolidación del paradigma de la ciencia moderna, con aspiraciones universalistas y fundamentados en la plena confianza de la mirada racionalista del mundo. Al mismo tiempo, estas instituciones acompañaron la formación de los Estados–Nación donde los "Otros", motivo de estudio de la antropología, fueron representados bajo una mirada profundamente homogeneizante, etnocéntrica y eurocéntrica (Stocking Jr., 1995). En ese contexto, los museos se conformaron como los lugares naturales para el destino de las recolecciones de campo, estrechamente vinculados, a su vez, a las prácticas colonialistas desplegadas como proyecto político, económico y cultural.

Junto a los objetos que fueron incorporados a los museos por los primeros antropólogos e investigadores en sus trabajos de campo, se añadieron otros producto del saqueo, la violencia y la guerra colonial (Canzani, 2022). "Son estos dos tipos de objetos que se han inscrito en las primeras iniciativas de los departamentos antropológicos en los grandes museos enciclopédicos, una mezcla de prácticas científicas asociadas a prácticas coloniales" (Maciel & Abreu, 2019, p. 11).

La revisión crítica de la antropología y de sus prácticas disciplinares junto a las demandas de parte de una diversidad de actores sociales, en especial los pueblos indígenas, impulsó la reflexión sobre el legado colonial en los museos, teniendo en cuenta el contexto de desigualdad en el que los objetos fueron recolectados y luego exhibidos. Con la influencia de la Nueva Museología de mediados del siglo XX y de la "museología colaborativa o participativa" en la actualidad, los museos de antropología que se inscriben en estas corrientes buscan aproximarse a nuevas narrativas y a cambiar "el sentido de los museos de representaciones sobre 'otros' a representaciones con 'otros' [énfasis del autor]" (Russi & Abreu, 2019, p. 23).

La denominada 'antropología de los museos' surge en este contexto y entre sus temas centrales se encuentra, por un lado, el de repensar la definición tradicional de la institución museal hacia un concepto de museo abierto al diálogo; y por otro, reflexionar desde un punto de vista antropológico sobre el rol social de los museos y la representación de la "alteridad" en dichos espacios (Maciel & Abreu, 2019). Desde la 'antropología de los museos' se asume que estas instituciones son lugares de negociación, conflictos y disputas, y a la vez que promueven relaciones entre investigadores, museólogos, conservadores, administradores y demás actores sociales involucrados. En definitiva, la 'antropología de los museos' apunta a caracterizar a los museos como hechos políticos (Oliveira & Santos, 2019).

> En este marco de descolonización acompañado de la ya indiscutida globalización, las reivindicaciones históricas, el reconocimiento y visibilización de los contextos multiculturales y los avances en materia de legislación, configuran un estado de la cuestión en el cual los viejos paradigmas ya no pueden dar respuestas. En consecuencia, nos encontramos desde hace algunas tiempo en una profunda transformación de la institución museal que recibe el aporte de los debates teórico-disciplinares de la antropología con las posturas más hermenéuticas e interpretativas de la cultura, las propuestas epistemológico-constructivistas del conocimiento, la perspectivas antiesencialistas de la identidad, entre otras cuestiones (Reca, 2020, p. 141).

En el contexto de la llamada 'crisis de los museos' y los nuevos paradigmas de la museología (Dias, 2007; Mauzé & Rostkowski, 2007), los museos etnográficos son uno de los ámbitos que enfrenta los desafíos contemporáneos de los museos participativos (Cury, 2017, 2020; López Garcés et al., 2017;

Broekhoven et al., 2011; Smith, 2011). Interpelados por las propias comunidades que buscan ejercer un derecho sobre el patrimonio, resignificar y revitalizar sus identidades y la reivindicación histórica de los procesos de dominación y silenciamiento, los museos experimentan un giro significativo para incluir sus voces, sus reclamos y su intervención en programas de co-gestión (Simpson, 1996).

El presente trabajo tiene por objeto compartir las reflexiones en torno a una experiencia colaborativa con colecciones etnográficas procedentes del Gran Chaco, pertenecientes a la División Etnografía del Museo de La Plata (MLP) (Buenos Aires, Argentina).

LOS MUSEOS PARTICIPATIVOS

Los planteos fundamentales del pensamiento pos-colonial y el giro decolonial (Quijano, 2007; Restrepo, 2007; Santos, 2010) encuentran en los museos del siglo XIX un ámbito de reflexión que interpela las prácticas institucionales tradicionales. El discurso museológico experimenta así un desplazamiento fundamental de los objetos hacia los contextos, de los sujetos ausentes hacia un mayor protagonismo y de sus estrategias tradicionales hacia el reconocimiento de espacios de construcción conjunta de raíces dialógicas, con el objeto de deconstruir todo conocimiento que pretenda ostentar la condición de verdadero y universal (Reca, 2020).

Uno de los ejes que movilizó este cambio lo constituye la inclusión de nuevos actores sociales, lo que redefine al museo como un espacio complejo de interacciones múltiples y experiencias situadas. Es desde aquí que se puede percibir la transformación hacia prácticas participativas que, generadas desde las demandas externas o desde la propia gestión institucional, lentamente se instalan en el quehacer del museo y, aunque muchas veces sostenidas sólo por la convicción y voluntarismo, generan un campo de reflexión novedoso que busca deconstruir los presupuestos que sustentaron históricamente las prácticas de recolección, organización, exhibición y estudio del patrimonio etnográfico.

La primera deconstrucción consiste en la concepción misma de patrimonio, desplazando las miradas esencialistas hacia perspectivas relativistas. El patrimonio es concebido como una construcción social y adquiere su valor según los contextos particulares en que se inscribe y en relación a la diversidad de actores involucrados y el marco político-ideológico que define cada institución (Davallon, 2014). Así, el patrimonio cultural ingresa en diversos circuitos de activación que movilizan nuevos y variados sentidos, en un espacio dinámico de construcción de mensajes donde se ejercen los derechos y elecciones según cada sociedad y época particular (Prats, 2000).

> De este modo, se experimenta un giro en la perspectiva de análisis que se desplaza del objeto en sí como depositario de un valor patrimonial hacia las relaciones, atribuciones e interpretaciones de quienes definen en él un conjunto de valores. Los límites de sus sentidos se transgreden, se desdibujan, se yuxtaponen y recrean, incluso se disputan, configurando otros y diversos sistemas de representación (Reca, 2020, p. 140).

Así, acompañada de esta primera deconstrucción se verifica una segunda deconstrucción que interpela y problematiza los criterios de autoridad curatorial históricamente sustentados en las etnografías realistas. Por el contrario, la práctica colaborativa requiere asumir al discurso como una "construcción dinámica, situada y co-circunstancial que despliega su eficacia comunicativa según los interlocutores, el contexto y los objetos patrimoniales, incorporando componentes emocionales, subjetivos y comportamentales" (Reca, 2020, p. 141). Así, los objetos de colección son fuente de representaciones y constituyen sistemas de referencia para establecer relaciones temporales, espaciales, sociales, históricas, económicas (Pomian, 1990).

Desde estas perspectivas, el museo es concebido como un espacio complejo de interacciones múltiples en el que se despliegan un conjunto de prácticas tendientes a la construcción identitaria situada y co-circunstancial (Hall, 2003). Esta perspectiva estudia al patrimonio 'en acción', es decir, el conjunto de significados y sentidos que diferentes

actores sociales movilizan a partir de nuevas relaciones. Así, a través de la representación y apropiación del patrimonio, en los distintos ámbitos y modalidades en los que toma forma su presentación, las vinculaciones con el pasado y la memoria se resignifican y multiplican (Huyssen, 2001). A través de las prácticas de activación, los objetos de colección son interrogados para desbordar los límites de su materialidad e ingresar en una constelación de posibles sistemas de representación, donde el patrimonio queda inmerso en nuevos contextos discursivos. Un patrimonio que admite diferentes lecturas e interpretaciones a la vez que actúa como 'provocador' de memorias y prácticas ancestrales, conector de conocimientos académicos/científicos y saberes comunitarios, generador de nexos con el pasado para ejercer una práctica contemporánea cuya eficacia se instala en eventos coyunturales y ante la presencia de nuevos interlocutores (Reca, 2021). Estas experiencias promueven espacios de diálogo intercultural concebida aquí como ". . . capacidad de traducir y negociar desde posiciones propias entre complejas expresiones y concatenaciones de praxis culturales y pedagógicas que responden a lógicas subyacentes, como una nueva forma de entablar relaciones entre grupos cultural, lingüística y étnicamente diversos" (Dietz, 2011, p. 15).

EL MLP Y LA COLECCIÓN ETNOGRÁFICA DE LA REGIÓN ARGENTINA DEL GRAN CHACO

El MLP fue fundado en 1884 abre sus puertas al público cuatro años más tarde, en noviembre de 1888, cuando la ciudad de La Plata apenas tenía seis años (Reca, 2012). El conjunto inicial de sus colecciones formaba parte del museo Antropológico y Arqueológico de Buenos Aires desde 1877 (Teruggi, 1994). La formación de sus colecciones es el resultado de prácticas disciplinares asociadas a la figura del naturalista, a las primeras investigaciones antropológicas, al flujo de intercambios y recolecciones en contextos de expansión colonialista (Farro, 2009).

Desde el año 1906 pertenece a la Universidad Nacional de La Plata. Su guion original, de corte evolucionista, se plasmó tanto en su planta edilicia, las segmentaciones disciplinarias, el recorrido y sus formas expositivas, reproduciendo las características propias del museo decimonónico: vitrinas colmadas de piezas organizadas según clasificaciones taxonómicas con énfasis en la mostración de la grandeza patrimonial de la Nación. Al igual que muchos museos de historia natural de la época, tanto de Europa como de América, las colecciones antropológicas ocuparon el último escalón de este recorrido evolutivo (Reca, 2020). Las colecciones etnográficas se organizaron a partir de sistemas clasificatorios con criterios occidentales, lo que derivó en la fragmentación y desarticulación de los sentidos originales, alimentando una mirada simple y reduccionista. En este contexto teórico-político, estas culturas, catalogadas según grados de desarrollo, estaban destinadas a desaparecer, y el rescate y registro de objetos coleccionables resultó una práctica de emergencia (Reca, 2016).

Entre las colecciones de la División Etnografía del MLP, las que proceden de la región del Gran Chaco presentan una amplia variedad de piezas, entre las que se encuentran flechas, arcos, morteros, collares, brazaletes, adornos, vasijas, pipas, bolsas, juegos de hilo, vasos, redes, flautas, puntas de fechas de distintos materiales, cestos, cucharas, peines, máscaras, sonajas, puntas de arpón, entre otros (Canzani, 2022). La región del Gran Chaco abarca un amplio territorio que involucra, además de Argentina, a países limítrofes como Bolivia, Brasil y Paraguay (Figura 1).

La colección Gran Chaco de la División Etnografía cuenta con 914 piezas que ingresaron al MLP entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX. Las piezas pertenecen a los pueblos toba/*qom*, mataco/*wichí*, chulupí/nivaclé, chiriguano/ava guaraní, pilagá, chorote, vilela, ashluslay, chané, chamacoco y sanapano, todos originarios de la región del Gran Chaco (Canzani, 2023).

En esta oportunidad, se hará referencia a la experiencia colaborativa realizada en al ámbito del



Figura 1. Mapa de la región Gran Chaco con la distribución de los grupos toba (*qom*), mataco (*wichí*), chulupí, pilagá y mocoví. Mapa: Celeste Medrano. Fuente: Tola (2014).

museo con Hugo Cardozo, cacique de la comunidad *qom Dalaxaic' Na'ac'* ('Nuevo día') del barrio Las Malvinas de la ciudad de La Plata. *Dalaxaic' Na'ac* es una de las cinco comunidades toba/*qom* de la ciudad de La Plata. Nacido en General San Martín (Chaco), Hugo vivió hasta los 12 años en Campo Winter, otra localidad de la misma provincia. Luego, se trasladó a Resistencia, donde realizó el servicio militar obligatorio para finalmente llegar a Buenos Aires con 18 años. A la ciudad de La Plata llegaría a finales de la década de 1990[1].

Los *qom*, cuyo nombre significa 'gente' en su idioma, también son conocidos como 'tobas'. Este término tiene un origen guaraní y, de manera oficial, se utiliza para referirse a las comunidades que se autodenominan *qom* (Francia & Tola, 2018). Los *qom* constituyen uno de los grupos más numerosos de la región chaqueña argentina y su lengua pertenece al tronco lingüístico guaycurú. Organizados tradicionalmente como cazadores-recolectores, su estructura socioeconómica se vio profundamente afectada por las diversas campañas militares y la consecuente colonización de la región chaqueña por parte del Estado argentino (Messineo & Wright, 1989; Trinchero, 2009). A finales del siglo XIX tuvieron lugar los procesos migratorios que llevaron a muchos *qom* a establecerse en distintos centros urbanos, como Santa Fe, Rosario y Buenos Aires, en busca de mejores oportunidades (Weiss et al., 2013; Gordillo, 2018). Esta movilidad hizo que a principios de la década de 1990 la presencia *qom* en la provincia de Buenos Aires (de la cual la ciudad de La Plata es capital) se acrecentara, siendo hoy una de las comunidades indígenas más numerosas de la provincia (Aragón, 2023).

EL TRABAJO COLABORATIVO

El trabajo con la colección y la relación con Hugo se inició en el año 2019 con el objeto de generar una experiencia colaborativa y desarrollar una práctica inclusiva a partir de una selección de piezas de la División Etnografía. Para esto, se convocó a Hugo, quien comenzó a asistir al museo con una frecuencia sostenida.

El *corpus* seleccionado fue aleatorio, es decir, no se circunscribió a un solo grupo étnico o coleccionista, y el criterio que orientó su selección fue el de trabajar con

[1] El contacto con Cardozo fue posible gracias a la intermediación de colegas que llevan muchos años realizando investigaciones y trabajos de extensión con comunidades *qom* en la ciudad de La Plata. Dichas colegas pertenecen al Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social de la Universidad Nacional de La Plata (LIAS-UNLP). La experiencia descripta en este artículo, fue una iniciativa de las autoras, quienes contaron con la colaboración del técnico de la División Etnografía, el Sr. Víctor Melemenis.

diversidad de objetos. Cabe aclarar que la adopción de otros criterios, como por ejemplo el coleccionista, hubiera requerido una investigación histórica, que escapa a los alcances de esta investigación. Lo que en primera instancia puede presentarse como una dificultad, resultó ser una una posibilidad de diálogo sobre relaciones interétnicas, intercambio de técnicas, materiales y conocimientos, presentando mayor complejidad y una oportunidad de repensar los límites entre las comunidades[2].

Enmarcada en una aproximación metodológica cualitativa, la dinámica de los encuentros se caracterizó por el diálogo abierto a partir de entrevistas planteadas en torno a un conjunto específico de objetos. El primer encuentro tuvo como objetivo intercambiar intenciones y expectativas. En palabras de Hugo:

> Yo digo que concuerdo, por eso las cosas que están acá, ya de por sí es algo muy primitivo que es llevado a la actualidad, de las mismas cosas que no se perdieron, la esencia no se perdió, los conocimientos no se perdieron, sí se pueden mejorar, a eso apunto yo (H. Cardozo, comunicación personal, julio 2019).

> A nosotros se nos hizo muy difícil que se entienda nuestra manera de vivir, nuestra cultura, queríamos nosotros, de nuestra parte, mi familia, queríamos que se nos conozca. Y el origen muy ancestral que yo amo. Porque ahora, yo me pongo feliz sólo por el hecho de ver tantas cosas hechas por mis ancianos, ¿no? Y hay otra manera de transmisión, ustedes mismos lo ven, lo palpan, hay otro sentir. Entonces, eso es lo que yo quiero plasmar para el día de mañana, que sea un buen trabajo, no que sea inventado... (H. Cardozo, comunicación personal, agosto 2019).

Durante los sucesivos encuentros y para iniciar la conversación, se plantearon algunas preguntas que daban el pie a Hugo a contarnos más sobre cada uno de los objetos, por ejemplo: "¿Qué nos podés contar de esta pieza? ¿Cuál es su nombre en *qom*? ¿De qué materiales está hecho? ¿Quiénes lo usaban o lo usan? ¿Cómo se usa?" (Canzani, 2021, p. 10). Estos interrogantes iniciales que funcionaron como disparadores en un principio, fueron diluyéndose con la continuidad de los encuentros, la comodidad entre los interlocutores y la familiaridad con las piezas. Asimismo, la selección de las piezas con las que se trabajaría estuvo a cargo de las investigadoras, pero a medida que se sucedieron los encuentros la relación fue afianzándose y consolidándose y Hugo participó de la selección de las mismas.

Se realizaron cerca de 20 encuentros en los distintos espacios del museo. Los encuentros se vieron interrumpidos por las condiciones del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio en Argentina como respuesta a la pandemia del COVID-19 durante el año 2020 y parte del 2021. El trabajo de campo se vio suspendido, así como la consulta a las colecciones, sin embargo, el contacto con Hugo se pudo mantener a través de entrevistas por medios telefónicos. Mediante videollamadas, revisamos junto a él las desgrabaciones de las entrevistas realizadas el año anterior. A partir de agosto del 2021, se pudo continuar con el trabajo en la casa de Hugo en el Barrio Las Malvinas (La Plata) (Canzani, 2022). Hasta el momento trabajamos con alrededor de 40 piezas de la colección Gran Chaco. Cada una de las piezas fue motivo de intercambios acerca de las técnicas, usos, actores sociales involucrados, el rol de las mujeres en la comunidad y, a la vez, movilizadora de recuerdos y temas vinculados a los ancianos, las relaciones interétnicas, los saberes ancestrales, los vínculos con el entorno y la naturaleza. A continuación, se presentan algunos ejemplos de piezas y fragmentos de entrevistas asociados que dan cuenta de lo mencionado[3].

- Ejemplo 1: materiales, técnicas y usos (Figura 2).

[2] Los datos del *corpus* pueden ser consultados en la versión *on line* del texto "Objetos con vida. Narrativas *Qom* sobre colecciones etnográficas", de Cardozo et al. (2022).

[3] Algunos de estos fragmentos de entrevistas han sido publicados en el artículo 'Diálogo de saberes en el MLP: una experiencia colaborativa con miembros de la comunidad Dalaxaic' Na'ac' y las colecciones etnográficas (La Plata-Buenos Aires)' (Canzani, 2022), siendo materia prima de otros ejes analíticos.

[Preparación de la fibra:] Esto se hace con las hojas, se machacan, se machacan bastante, tenés un lapso de 20 días para prepararlo… Es un proceso donde se corta las hojas, ¿no? Del cardo, se hacen fardos, de las hojas más largas, y en la época de primavera, donde florecen, ¿ves que el cardo tiene una fruta tipo el ananá, pero un poquito más chico? Bueno, ese se come. Se lo pone al lado del fuego, se lo tuesta, y luego se lo saca con un cuchillo, las cosas, la cáscara, y después la parte de adentro es dulce.

Primero se hace, y después, una vez que ya está la gente, los hermanos cortan, sacan las espinas, y después con una madera, tipo la de amasar, le golpean contra otra madera. Tienen así, tipo una batea grande y lo van pegando, porque a medida que le van pegando a las hojas, lo van preparando y después la fibra queda todo, es como una milanesa que se va preparando… presionada… sale el jugo de las hojas, no sé cómo lo llamaran ustedes, y después ese, tipo una piletita tiene un huequito donde va saliendo el jugo para ponerlo en un balde, y ese va por otro lado…



Figura 2. Pieza n° MLP-Et 146 de la Colección Gran Chaco: *Saxoxonaxa't* – Red para pesca – Colección Spegazzini, Grupo Mataco/Wichí. Fotografía: Andrés Jäkel (septiembre de 2022).

. . . Sí, y después de sacarlo ya están preparadas las hojas, se sacan para secar. Una vez para secarlo, se hace un proceso de la grasa de carpincho, se la pasa a todo, todo, y después se le van hilvanando para que salga así esto. Y esto es todo hoja de cardo…

Es un trabajo individual…

. . . Nosotros al material este le decimos *q'allete'*[4], y uno se imagina que es el cardo, *q'allete'* es cardo para nosotros… Con esto se hacen vestimentas también, se hace fino, o grueso, como uno lo quiera…

[Usos:] Mi abuelo decía: "Lleva ese", ¿por qué? Porque al no tener anzuelo y todo eso cuando se van de pesca, vas a tener miles de pescados para un solo día, más si ya depende de la luna o depende del viento cómo se puede disfrutar de comer el pescado . . . Porque se sacan muchos peces, ¿no? Se pescan, y se usa la grasa, los huesos, las escamas, todo se usa… (H. Cardozo, comunicación personal, junio 2019).

- Ejemplo 2: relaciones interétnicas, autoridad de su palabra, el curandero, los ancianos (Figura 3).

[Relaciones interétnicas:] Esos son de los pilagá... Era casi cada 3 meses, 5 meses, se hacían los trueques… [Son huesos] Sí, de ave. De las que le dicen "martineta", son las gallinas salvajes que son así de altas… Y era lo que más se consumía… Se aprovechaba todo…



Figura 3. Pieza n° MLP-Et 933 de la Colección Gran Chaco: *Pi'oxonaq alóm* – Collar de hechicero – Sin coleccionista, Grupo Toba/*Qom*-Mataco/Wichí. Fotografía: Andrés Jäkel (agosto de 2022).

[4] El término *q'allete'o calieté*, se refiere a la *Bromelia hieronymi*, un nombre común para varias especies botánicas sudamericanas pertenecientes a la familia de las *Bromeliaceae*, utilizadas por sus fibras textiles. Estas especies crecen en áreas semiáridas de la ecorregión del Gran Chaco y también son conocidas como *chaguar* en quechua o *caraguatá* en guaraní (Aragón, 2023).

[Curandero:] En realidad esto es del curandero, por algo están los huesitos, el curandero. Él agarraba, sacaba uno, y te daba, vos lo agarrabas, y él ya sabía lo que tenías. Te recetaba, "vos hace esto" … Sí, sí, te daba uno, tomá. Y vos lo mirabas y como sin querer, tipo algo psicológico, te estudia. Agarrabas, mirabas, y él ya te estaba estudiando.

[Curandero:] En realidad, para ser hechicero no hacía falta ni hacer rituales ni nada por el estilo. Es un espíritu que aparece y lo aceptas o no lo aceptas, es muy simple... Claro, pero eso ya está muy dentro de la comunidad, eso es una parte del mundo espiritual autóctono de las comunidades. [¿Las mujeres podían ser curanderas?] Las mujeres sí, son las que más reciben, por eso son las que más tienen conocimiento de la vida misma. Y se conoce porque las más calladas son las que saben todo. [Los collares] son exclusivos de los hechiceros. Hechicero no es poca cosa…

[Relaciones interétnicas:] Y ese collar es de los pilagá… [En la ficha dice "Toba-Mataco"] Pero por la manera en que está hecho, es pilagá... Los mataco tienen un idioma, nosotros tenemos otro idioma, los pilagá tienen otro idioma, los wichí otro idioma, así. Son pueblos diferentes, por eso les decían naciones... Por eso yo te hablo de naciones. La nación *qom* tiene su idioma, costumbre; el wichí tiene su idioma, sus costumbres; el mataco tiene su idioma, su costumbre… No son todos iguales... Claro, sí, sí. Porque siempre hubo contacto, no es que…

[Autoridad de su palabra:] Es para que se entienda… Y aparte, la información que doy de mi parte es como cacique, no como cualquiera... Desde el conocimiento de parte de alguien importante dentro del pueblo étnico, con conocimiento ancestral…

[Ancianos:] Claro, porque yo también pido permiso a mis ancianos, no solo por el hecho de ser líder de un grupo… Yo tengo un grupo, pero también me remito hasta qué punto puedo dar información. Es el respeto que nosotros tenemos para con los ancianos…

[El contacto con los ancianos:] Es permanente, y como sea. A través de la naturaleza… Como sea, pero siempre hay información… (H. Cardozo, comunicación personal, julio 2019).

- Ejemplo 3: relaciones interétnicas, respeto a la naturaleza, ancianos, espiritualidad (Figura 4).

[Relaciones interétnicas:] Son puntas de flecha... Son mataco... Sí, sí... Acá están las puntas nada más... Porque esta es para jabalíes, esta para pescados grandes, esta es para algún animal así... No eran exclusivas de la guerra, aquella época... Porque en la guerra se hacían con hueso y no veo ninguna de eso, todavía no había guerra... Claro, estos son todos de caza...

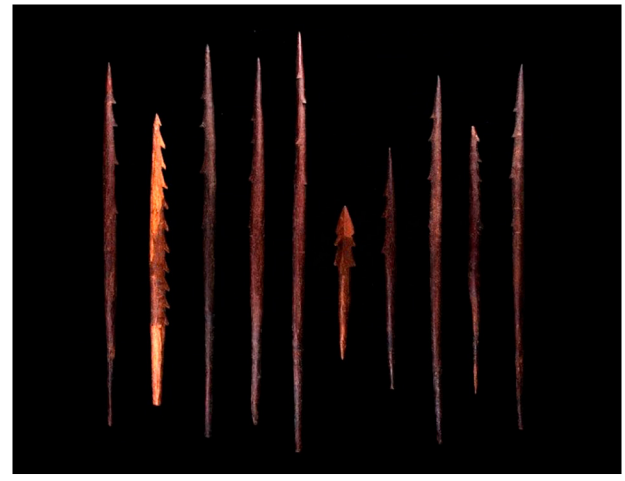


Figura 4. Piezas n° MLP-Et 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2513 de la Colección Gran Chaco: *Lchicnec targéc* – Puntas de flecha – Colección: Roberto Dabbene, Grupo Mataco/Wichí. Fotografía: Andrés Jäkel (septiembre de 2022)

. . . Está espectacular para la foto, y es exclusivo de lo que usaban en esa época las tres etnias, ahí sí... Los pilagá, los mocoví y toba...

[Relación con la naturaleza:] [Sobre pedir permiso] Claro, eso es una tradición... Es parte de la cultura de respetar la naturaleza, sabiendo que nosotros somos parte de ella, entonces si nosotros no nos respetamos unos a otros, ¿Qué sería de la vida? Hasta ahora tratamos de llevar esa manera de vivir...

[Ancianos:] [Esas palabras] Son netamente de mi abuelo, porque yo me acuerdo todo lo que él me decía... Bueno, en silencio uno también genera una energía positiva para sí mismo, porque si yo empiezo a hablar, a decir cosas, muchos lo van a malinterpretar, y entonces la onda negativa influye mucho... No creo que haya personas muy negativas, pero sin embargo el rezo es interno...

[Espiritualidad:] Es una espiritualidad interna, donde uno se va formando para adquirir conocimiento dentro de los que es la Naturaleza… [Mis ancianos me enseñaron] Sí, sí, de qué manera enfocarme en lo que es la Naturaleza...

[Esas palabras] Son del momento porque depende de la condición, de la situación de cada persona, niño, niña, adolescente, anciano... Todo depende de una manera diferente, algo especial. Se torna algo comunicativo dentro del más allá, pero yo te hablo de la espiritualidad.

Hay cosas que uno no ve personalmente, pero en el corazón, en la mente, lo estás viendo... Pero es algo que te transforma, te lleva a... Por eso yo, la primera vez que vine acá, es como que me encontré con toda mi gente y hablándome, por eso el rescate cultural que

> yo hago. Yo le llamo rescate cultural, porque ya pasaron muchos años, y algo tiene que quedar. Por eso yo me puse contento por el sólo hecho de que me dieron la posibilidad de ver a mis ancestros, no a las cosas... Era al revés... (H. Cardozo, comunicación personal, julio 2022).

- Ejemplo 4: organización familiar, vínculos con el Estado, historia y memoria (Figura 5).

> [Relaciones familiares:] Mi tío hacía estos... Está hecha así a propósito, no es que está desteñida... Era como... ¿Cómo te puedo decir? ¿Viste las banderas políticas de ahora? Algo parecido, que las ponían para destacar la familia... Es tipo un estandarte... Para identificar a la familia y al lugar... Sé que es un estandarte que te decía el rango familiar y el lugar... [Se ponía] En la entrada de las casas, o donde fuera visible, pero se guardaba cuando no había visita... y saber con quién estaban tratando...
>
> [Historia:] Vos sabés que mi familia también tenía esto, pero era otro el sistema, de fibra de cardo y palmera... Tenía esto, pero más largo, el de mi familia... Lo destruyó la Gendarmería cuando nos corrieron del campo, quemaron todas las cosas, nos sacaron caballos, vacas, todo... Por eso vinimos a la ciudad... Tenía 5 años, más o menos... En el '60 y algo, '70...



Figura 5. Pieza n° MLP-Et 1345 de la Colección Gran Chaco: *Napiguishé* – Estandarte de familia – Colección Lehmann-Nitsche y Alberto Merkle, Grupo Toba. Fotografía: Andrés Jäkel (septiembre 2022).

> [Relaciones interétnicas:] Era cuando había visitas, gente que no lo conocían... Se reunían, por ejemplo, con los mocovíes, con los pilagá, con los mataco, querandíes, con los de allá de Jujuy, los chiriguanos también iban para aquel lado, los mbyá guaraní iban también, y lo plantaban y empezaban "¿Quién es el jefe de la familia?", y ahí empezaban a contar la historia, de dónde vinimos, por qué vinimos. Y era todo para relacionarse y cambiar ideas, trabajo, y "yo me llevo a esa piba, vos llevate a ese pibe", y así... Para trabajar, y si se quedaban y casaban, mejor, sino daba lo mismo... Intercambio para que aprendan, el idioma y costumbres, por eso siempre se elegía a alguien avispado, el que entendía más las cosas, se elegía... [Esto sucedía] cada 3 años, decían "cada 3 primaveras"...
>
> [Memoria:] Me acuerdo de las fogatas que hacían en el campo, por ahí por Castelli, y tenían de estas banderas, y también se conocían por qué tipo de artesanías hacían. Nosotros también nos identificábamos por la manera de las artesanías, entonces cada región, cada zona, cada pueblo, tiene su identificación y origen, y encima el idioma. Capaz es el mismo, pero es diferente, muy diferente...
>
> [Historia:] Este, por ejemplo, dice "Napalpí", "Campo del Cielo" era primero, pero después se le puso "Tierra del cementerio" o "Campo Santo", porque ahí hubo una gran matanza. Primero le decían "Campo del Cielo" porque ahí, todas las noches, caen meteoritos, y después de la matanza, se le cambió el nombre, y de ahí surgió "Napalpí". Napalpí tiene otra historia... Al principio era muy lindo, toda la zona, de avanzada, después de la tragedia se hizo desierto. Y ahora recién, los que sobrevivieron, están volviendo a su lugar de origen y están trabajando en defender lo suyo... (H. Cardozo, comunicación personal, agosto 2022).

La participación fue creciendo y se profundizó a medida que se sucedieron los encuentros. Este proceso se percibe no sólo en los temas surgidos en torno a las piezas sino también en relación a la apropiación del espacio. Las primeras reuniones tuvieron lugar en el Taller de Exhibición y Conservación del museo. Sin embargo, y de forma no premeditada, los encuentros se fueron alternando entre aquel lugar y la División Etnografía y su Depósito. Para graficar lo anterior: durante los primeros meses de trabajo Hugo se anunciaba en la entrada del museo y esperaba que alguna de las investigadoras lo recibiera. Al entrar en confianza con el espacio y apropiarse de él y del proyecto, Hugo directamente golpeaba la puerta de alguna de nuestras oficinas a la hora acordada.

El museo se convierte en un "lugar etnográfico" (Wright, 1995), a partir del tipo de prácticas: las experiencias y los encuentros que allí se realicen son los que configurarán este espacio, las cuales se distinguen por su carácter relacional e intersubjetivo, propio del trabajo antropológico.

> Por intersubjetividad se entiende al tipo de relación que surge en el trabajo de campo, donde se ponen en diálogo dos "visiones y experiencias de mundo", la de los investigadores y la de los interlocutores. Como plantea Jackson (1996, p. 16): "la intersubjetividad no es simplemente una dialéctica de intenciones conceptuales; se vive como una inter-corporeidad y, a través de los cinco sentidos . . .". Más allá de las técnicas clásicas del método etnográfico (como la entrevista en profundidad, la observación participante, por ejemplo), son la reflexividad constante, la construcción de alianzas, la reciprocidad y la alteridad como producto del encuentro con el "Otro" las que demarcan el escenario del campo o del lugar etnográfico (citado por Canzani, 2022, p. 147).

Es interesante mencionar que otros espacios de diálogo fueron creciendo por fuera del trabajo con la colección. En una oportunidad, las investigadoras fueron convocadas por Hugo a participar en los festejos de cierre de año en su barrio, donde hubo sorteos, comidas y cantos por parte de un coro. En otra ocasión, se viajó a la localidad de Punta Indio (a 87 kilómetros de la ciudad de La Plata) para acompañar a Hugo en una jornada de recolección de materiales con los cuales confecciona sus trabajos como artesano (hoja de cardo, por ejemplo). Durante el 2022, en la etapa de corrección que desembocaría en el catálogo como proyecto editorial, los encuentros tuvieron lugar en la casa de Hugo con fotos y textos para trabajar. Se considera que esto es resultado de la dinámica de trabajo que se fue construyendo con el pasar del tiempo y que, a su vez, retroalimenta el aspecto colaborativo de la propuesta.

EL PROYECTO EDITORIAL

Cuando este trabajo se volcó a un proyecto editorial[5], se tomaron una serie de decisiones en cuanto al formato, el contenido y su organización. Con el consentimiento de Hugo, se seleccionaron piezas elaboradas por los pueblos toba/*qom* y mataco/*wichí* de la colección Gran Chacho. Así, el *corpus* con el que finalmente se trabajó para el catálogo está formado por una red de pesca, cinco bolsas de fibra, un instrumento para hacer fuego, dos pipas de madera, una camisa de fibra, dos bolsas de lana, un bolso de cuero, una bolsa de cuero de nutria, un sonajero de calabaza, un arma de madera, una manta de hilo tejido, un collar de fémures de aves, otro collar de huesos, tres fajas, un cinto, un adorno de lentejuelas, un arma de madera, puntas de flecha, un arco, dos cucharas de valvas, dos arpones de hueso, un collar de cuentas, un silbato, un estandarte, una vincha de pelo de nutria, un adorno de plumas, unos tubos pirograbados y una hamaca.

Con el objeto de no fragmentar analíticamente los sentidos enunciados en el encuentro y evitar las categorizaciones de la etnografía tradicional, se conservó, con la mayor fidelidad, lo expresado por Hugo en vinculación con cada pieza. Sin embargo, pensando en los lectores, fue necesario realizar un trabajo de tipo correctivo para eliminar las repeticiones, ambigüedades y modismos propios del lenguaje coloquial.

Este proceso resultó en tres versiones del registro en crudo: la primera, consistió en la transcripción fiel de la enunciación producto del encuentro; la segunda, una síntesis reducida que tiene como destino la documentación museológica, y la tercera con fines de publicación. Esta última versión tuvo una riqueza particular en tanto, junto a Hugo, se reafirmó y/o corrigió lo trabajado pensando en la difusión de su contenido. Esta etapa de trabajo colaborativo demandó una variedad de tareas tales como la incorporación de los nombres en *qom*, mediciones y la definición del número de piezas que formarían parte de la publicación. Además, en esta versión se acordó cuáles serían los aspectos que quedarían resguardados para la

[5] El proyecto editorial se pudo llevar a cabo gracias al incentivo obtenido en la convocatoria "Activar patrimonio: fondo editorial sobre patrimonios y museos" (2022) del Ministerio de Cultura de la Nación y al apoyo de la Fundación del MLP.

intimidad de la comunidad, aquellos conocimientos y saberes que Hugo decide o no contar. Por último, se consensuó la co-autoría y el posible título que llevaría: "Objetos con vida. Narrativas *qom* sobre colecciones etnográficas" (Cardozo et al., 2022). Una vez concretada su publicación, Hugo eligió como día de presentación el 19 de abril, Día del aborigen americano, la cual se llevó a cabo en el auditorio del MLP.

EL CATÁLOGO PARTICIPATIVO: ¿UNA PRÁCTICA DECOLONIAL?

> "Ahora mi gente sabe que esto tan valioso está acá"
> (H. Cardozo, comunicación personal, 19 de abril de 2023).

La producción compartida aquí presentada requirió de un ejercicio paulatino de análisis de discurso que creció conjuntamente con el vínculo entre los interlocutores. En este recorrido, nada está definido de antemano y nada queda clausurado en el discurso, sino que el proceso se materializa en un producto consultable, en este caso la edición del catálogo participativo, que registra un universo de significación que impacta fuertemente en el proyecto de construcción y reconstrucción identitaria que atraviesan hoy las comunidades indígenas (Canzani, 2023). Esta práctica implica reconocer otros saberes-haceres, donde se puedan desplegar espacios afectivos de escucha y diálogos, y así traspasar las dinámicas monológicas sustentadas en la autoridad única y exclusiva del 'saber experto', negando otras maneras posibles de explicar y (re)presentar el día a día de la investigación (Katzer & Samprón, 2011; Álvarez Veinguer & Sebastiani, 2020).

Los encuentros tomaron el carácter de una experiencia situada, un espacio dialógico que buscó ejercitar una relación simétrica (Latour, 2007). Desde este punto de vista, esta práctica podría ser calificada de decolonial en tanto promueve el acceso a las colecciones y la participación indígena en un proceso de construcción conjunta de conocimiento para la concreción de una producción compartida, dando voz a quienes históricamente han sido silenciados y olvidados. Por otro lado, profundiza en el carácter público del patrimonio y la posibilidad de reconocimiento de las colecciones como dispositivos para la recuperación de la memoria, fortaleciendo las relaciones entre el pasado y el presente.

En cuanto al interés político de Hugo, esta experiencia resulta ser un espacio de fortalecimiento de su identidad y liderazgo dentro de la comunidad. Responde, además al objetivo de visibilizar sus saberes, prácticas ancestrales y valores comunitarios en un momento en el que su pérdida es una de las principales preocupaciones de los pueblos indígenas. De esta manera, los nuevos significados se impregnan de la eficacia material y simbólica de una construcción situada y, en los términos de Hall (2003), generan suturas o lazos entre el pasado, el presente y el horizonte de expectativas.

Es importante mencionar que el MLP no dispone actualmente de una política institucional sostenida que promueva el desarrollo de actividades o programas participativos que involucren a comunidades indígenas con sus colecciones. Aquí, la perspectiva decolonial y participativa no está ligada necesariamente a la revisión histórica de las colecciones, sin duda el nudo inicial para asumir el giro propuesto, sino que pensamos que toda práctica en torno al patrimonio etnográfico se encuentra, en la actualidad, atravesada por una nueva matriz paradigmática que impregna todo quehacer etnográfico y museográfico en el ámbito del museo.

Las experiencias participativas aún necesitan enriquecerse de un debate que abarque al menos la consideración sobre el rol de los museos en nuestra sociedad, la problematización de las situaciones de encuentro, y el análisis teórico-práctico de los procesos de construcción de programas conjuntos sobre la base del diálogo (Reca, 2020). En tal sentido, este trabajo permitió interpelar las prácticas tradicionales de clasificación y documentación de colecciones arraigadas en las etnografías realistas y la perspectiva esencialista del patrimonio. Asimismo, se visibilizó la mirada reduccionista

a la que ha sido sometida la cultura material a partir de una organización tipológica, poniendo en discusión los criterios de autenticidad tan sobrevaluados en el museo tradicional, acompañado de la negación de las subjetividades.

Aunque coyunturales, este tipo de experiencias conforman un espacio de reflexión ética, política, epistemológica, promoviendo instancias de deconstrucción de viejos presupuestos. En este contexto, este trabajo constituye un aporte para impulsar la continuidad de programas de producción conjunta, y desde allí delinear nuevas estrategias en el tratamiento del patrimonio etnográfico.

REFERENCIAS

Álvarez Veinguer, A., & Sebastiani, L. (2020). Habitar la investigación en la universidad neoliberal y eurocentrada: la etnografía colaborativa como apuesta por lo común y la subjetivación política. *Revista de Antropología Iberoamericana*, *15*(2), 247-271. http://hdl.handle.net/10481/63308

Aragón, G. L. (2023). *Patrimonio cultural y efectivización de derechos: Formas de organización indígena y demandas al estado nacional* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de La Plata]. https://doi.org/10.35537/10915/154553

Broekhoven, L. van, Buijs, C., & Hovens, P. (2011). *Sharing knowledge & cultural heritage: first nations in the Americas*. Sidestone Press.

Canzani, A. I. (2021). Etnografía en museos: reflexiones en torno a una experiencia de inventario participativo de las colecciones del Gran Chaco del Museo de La Plata. In *Actas del XII Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS)*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata. http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/140078

Canzani, A. I. (2022). Diálogo de saberes en el Museo de La Plata: una experiencia colaborativa con miembros de la comunidad Dalaxaic' Na'ac' y las colecciones etnográficas (La Plata-Buenos Aires). In M. L. Katzer, & M. Manzanelli (Comps.), *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas* (pp. 144-162). Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas.

Canzani, A. I. (2023). Canzani, A. I. (2023). Deconstruyendo las categorías clásicas de una colección etnográfica: una experiencia colaborativa con las piezas del Gran Chaco del Museo de La Plata. *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 10*(23), 195-209. https://doi.org/10.48074/aceno.v10i23.14557.

Cardozo, O. H., Reca, M. M., & Canzani, A. I. (2022). *Objetos con vida. Narrativas Qom sobre colecciones etnográficas*. RUMBOSUR; Fundación Museo de La Plata Francisco Pascasio Moreno. https://www.rumbosur.org/objetosconvida/

Cury, M. X. (2017). Lições indígenas para a descolonização dos museus: processos comunicacionais em discussão. *Cadernos CIMEAC*, *7*(1), 184-211. https://doi.org/10.18554/cimeac.v7i1.2199

Cury, M. X. (2020). Metamuseologia: reflexividade sobre a tríade *musealia*, musealidade e musealização, museus etnográficos e participação indígena. *Museología & Interdisciplinaridade*, *9*(17), 129-146. https://doi.org/10.26512/museologia.v9i17.29480

Davallon, J. (2014). El juego de la patrimonialización. In X. Roigé, J. Frigolé, & C. del Mármol (Eds.), *Construyendo el patrimonio cultural y natural: Parques, museos y patrimonio rural* (pp. 47-76). Germania.

Dias, N. (2007). Antropologia e museus: que tipo de diálogo? In R. Abreu, M. S. Chagas, & M. S. Santos (Orgs.), *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifónicas* (pp. 126-137). Garamond.

Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, *6*(1), 3-26.

Farro, M. (2009). *La formación del Museo de La Plata: coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX*. Prohistoria Ediciones.

Francia, T., & Tola, F. (2018). *Filosofía qom: teoría toba sobre la alteridad*. Editorial Las Cuarenta.

Gordillo, G. (2018). *Los escombros del progreso: ciudades perdidas, estaciones abandonadas y deforestación sojera en el norte argentino*. Siglo XXI Editores.

Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita "identidad"? In S. Hall, & P. du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu.

Huyssen, A. (2001). *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*. Fondo de Cultura Económica.

Jackson, M. (1996). *Mínima ethnographica: Intersubjectivity and the anthropologica project*. The University of Chicago Press.

Katzer, L., & Samprón, A. (2011). El trabajo de campo como proceso. La 'etnografía colaborativa' como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, (2), 59-70. https://www.relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/article/view/59

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores.

López Garcés, C. L., Françozo, M., Broekhoven, L. van, & Ka'apor, V. (2017). Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka'apor. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *12*(3), 713-734. https://doi.org/10.1590/1981.81222017000300003

Maciel, M. E., & Abreu, R. (2019). Antropologia dos museus: um campo de estudos em expansão. *Horizontes Antropológicos*, *25*(53), 7-15. https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000100001

Mauzé, M., & Rostkowski, J. (2007). La fin des musées d'ethnographie? Peuples autochtones et nouvelles perspectives muséales. *Le Débat*, (147), 80-90. https://doi.org/10.3917/deba.147.0080

Messineo, C., & Wright, P. (1989). De la oralidad a la escritura: el caso Toba. *Lenguas Modernas*, (16), 115-126.

Oliveira, J. P., & Santos, R. C. M. (2019). Introdução. In J. P. Oliveira, & R. C. M. Santos (Orgs.), *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal* (pp. 7-25). Editora UFPB. https://www.editora.ufpb.br/sistema/press5/index.php/UFPB/catalog/book/597.

Pomian, K. (1990). Musée et patrimoine. In H. P. Jeudy (Ed.), *Patrimoines en folie* (pp. 177-198). Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Prats, L. (2000). *Antropología y patrimonio*. Editorial Ariel, S.A.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Siglo del Hombre Editores.

Reca, M. M. (2012). Reflexiones en torno al patrimonio etnográfico en los museos y sus contextos de significación. In M. X. Cury, C. M. Vasconcellos, & J. M. Ortiz (Coords.), *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades* (pp. 112-128). Secretaria de Estado da Cultura; ACAM Portinari; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo; Secretaria de Estado da Cultura.

Reca, M. M. (2016). *Antropología y Museos: Un "diálogo" contemporáneo con el patrimonio*. Editorial Biblos.

Reca, M. M. (2020). Gestión de colecciones en museos participativos: diálogos y tensiones en contextos de interculturalidad. In M. X. Cury (Org.), *Museus etnográficos e indigenas: aprofundando questões, reformulando ações* (pp. 138-146). Secretaria de Cultura e Economia Criativa; SISEM-SP; Museu H. P. Índia Vanuíre; ACAM Portinari; USP; Museu de Arqueologia e Etnologia. https://doi.org/10.11606/9786599055706

Reca, M. M. (2021). Protagonismo y acontecimiento: reflexiones en torno a la gestión participativa con colecciones antropológicas. *Museologia & Interdisciplinaridade*, *10*(19), 203-217. https://doi.org/10.26512/museologia.v10i19.34535

Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 289-304). Siglo del Hombre Editores.

Russi, A., & Abreu, R. (2019). "Museologia colaborativa": diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas. *Horizontes Antropológicos*, *25*(53), 17-46. https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000100002

Santos, B. S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce; Extensión Universidad de la República.

Simpson, M. (1996). *Making representations: museums in the Postcolonial Era*. Routledge.

Smith, L. (2011). El 'espejo patrimonial'. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (12), 39-63. https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04

Stocking Jr., G. W. (1995). Os objetos e a alteridade. In W. G. Stocking Jr. (Ed.), *Objects and others: essays on museums and material culture* (pp. 5-18). Editora UERJ.

Teruggi, M. E. (1994). *Museo de la Plata: 1888-1988: una centuria de honra*. Fundación Museo de La Plata Francisco Pascasio Moreno.

Tola, F. (2014). Esposos y amantes consanguíneos entre los tobas (*qom*) del Gran Chaco. *Journal de la Société des Américanistes*, *100*(1), 131-161. https://doi.org/10.4000/jsa.13742

Trinchero, H. H. (2009). Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina. *Runa*, *30*(1), 45-60. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96282009000100003

Weiss, L., Engelman, J., & Valverde, S. (2013). Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión. *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*, *16*(1), 1-14. https://revele.uncoma.edu.ar/index.php/Sociales/article/view/1422

Wright, P. G. (1995). El espacio utópico de la antropología: una visión desde la Cruz del Sur. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, *16*, 191-204. https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/489

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES
M. M. Reca contribuyó con conceptualización, selección de datos, análisis formal, investigación, metodología, borrador del escrito original, revisión del escrito y edición; A. I. Canzani con conceptualización, selección de datos, análisis formal, investigación, metodología, borrador del escrito original, revisión del escrito y edición.

DATOS DE LA INVESTIGACIÓN
Los datos no fueron depositados en un repositorio.

PREPRINT
No fue publicado en un repositorio.

EVALUACIÓN POR PARES
Evaluación doble ciego, cerrada.

New insights into the formation process and chronology of the *Sambaqui* Morro do Ouro, Joinville, Santa Catarina, Brazil

Novas perspectivas sobre o processo de formação e cronologia do sambaqui Morro do Ouro, Joinville, Santa Catarina, Brasil

Andre Carlo Colonese[I] | Krista Michelle McGrath[I] | Thiago Fossile[I] | Alice Toso[II] | Dione da Rocha Bandeira[III] | Tatiane Kuss da Silveira Montes[IV] | Ximena Suarez Villagran[V] | José Iriarte[VI] | Jessica Ferreira[III] | Julio Cesar de Cesar Sá[III] | Fernanda Mara Borba[VII] | Maria Cristina Alves[III] | Roberta Meyer Veiga[VII]

[I]Universitat Autônoma de Barcelona. Bellaterra, Barcelona, Espanha

[II]University of Bonn. Bonn, Nordrhein-Westfalen, Alemanha

[III]Universidade da Região de Joinville. Joinville, Santa Catarina, Brasil

[IV]Universidade Federal do Paraná. Curitiba, Paraná, Brasil

[V]Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

[VI]University of Exeter. Exeter, Devon, Reino Unido

[VII]Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville. Joinville, Santa Catarina, Brasil

Abstract: *Sambaquis* are unique cultural heritage assets in Brazil, encapsulating Indigenous cultures and ecological knowledge that thrived for nearly 7,000 years in some of the world's most diverse biomes. Despite decades of scientific research, uncertainties remain regarding their origins and evolving nature and their role in major socio-economic and demographic shifts linked to food production systems in the Americas. Additionally, gaps persist in our understanding of how anthropogenic factors, such as urbanization and commercial exploitation, have volumetrically impacted *sambaqui* sites since colonial times. To address these issues, an archaeological excavation was conducted at the *Sambaqui* Morro do Ouro in Babitonga Bay (Santa Catarina State) during July and August 2019, supported by the National Geographic Society (Explorer Grant). The primary goal was to improve our understanding of the site's formation processes, chronology, plant and faunal remains, and associated artefacts. This article outlines the excavation and sampling strategies employed, presents radiocarbon dates of the areas investigated in 2019, and discusses key aspects of the site's formation processes.

Keywords: Babitonga Bay. *Sambaqui* Morro do Ouro. Sedimentary record. Chronology. Bayesian age-depth model.

Resumo: Os sambaquis são patrimônios culturais únicos no Brasil. Eles comunicam culturas indígenas e conhecimentos ecológicos que floresceram por quase 7.000 anos em alguns dos biomas mais diversos do mundo. Apesar de décadas de pesquisas científicas, ainda existem incertezas em relação às suas origens e ao seu papel nas mudanças socioeconômicas e demográficas ligadas aos sistemas de produção de alimentos nas Américas. Também persistem lacunas de conhecimento sobre a extensão em que os sambaquis foram afetados volumetricamente por fatores antropogênicos (urbanização, exploração comercial) desde o período colonial. Para abordar algumas dessas questões, foi realizada uma escavação arqueológica no Sambaqui Morro do Ouro, na baía Babitonga (estado de Santa Catarina), em julho e agosto de 2019, financiada pela National Geographic Society (Explorer Grant). O objetivo principal foi aprimorar o entendimento dos processos de formação do sítio, sua cronologia, os vestígios de plantas e animais, além dos artefatos associados. Este artigo descreve as estratégias de escavação e amostragem empregadas, apresenta as datas de radiocarbono das áreas investigadas em 2019 e discute aspectos-chave dos processos de formação do sítio.

Palavras-chave: Baía Babitonga. Sambaqui Morro do Ouro. Registro sedimentar. Cronologia. Modelo bayesiano de idade-profundidade.

Colonese, A. C., McGrath, K. M., Fossile, T., Toso, A., Bandeira, D. R., . . . Veiga, R. M. (2025). New insights into the formation process and chronology of the Sambaqui Morro do Ouro, Joinville, Santa Catarina, Brazil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20240031. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0031.

Corresponding author: Andre Carlo Colonese. Universitat Autônoma de Barcelona. Edific Z, Carrer de les Columns. Bellaterra, Barcelona, Espanha. CEP 08193 (andrecarlo.colonese@uab.cat).

Received on 04/18/2024
Approved on 11/29/2024
Editorial responsibility: Fernando Ozório de Almeida

CC BY

INTRODUCTION

Coastal shellmounds in Brazil, known as *sambaquis*, are some of the most prominent and recognizable archaeological sites along eastern South America. Created by diverse Indigenous communities between 7000 and 1000 calibrated years before present (cal BP), these mounds serve as a testament to the socio-ecological diversity of fishing cultures that thrived in various ecosystems all along the Atlantic coast of Brazil (Toso et al., 2021; Gaspar, 1998; DeBlasis et al., 1998, 2021). The sites offer invaluable insights into ancient fishing and horticultural practices, landscape management, human demography, diet, health, and genetic stock that have few parallels in lowland South America (DeBlasis et al., 2021; Villagran, 2014; Colonese et al., 2014; Ferraz et al., 2023; Scheel-Ybert & Boyadjian, 2020; Souza et al., 2024; Majander et al., 2024). *Sambaquis* function as time capsules, preserving records of past animal and plant diversity, revealing complex interactions between humans and nature that we are only beginning to fully understand (Fossile et al., 2019, 2020, 2023a, 2023b, 2023c, 2024; Mendes & Rodrigues, 2024; Klokler, 2017).

Although research on *sambaqui* sites started decades ago, significant uncertainties persist regarding their origins and evolving nature. For many sites, the chronology is poorly resolved, and their stratigraphic records are generally not well understood. Previous studies on a handful of sites have uncovered a great diversity of site formation processes, highlighting the need for further research (Villagran, 2014, 2019; Villagran et al., 2010, 2011a; Scheel-Ybert et al., 2020; Giannini et al., 2010; Fish et al., 2000).

For many of the *sambaquis*, little is known about the extent to which historical human activities, such as rural and urban expansions, have altered original site numbers, distribution, content, and configurations through time. Given their high visibility and proximity to many early European colonisation sites, *sambaquis* have been heavily exploited since colonial times for their economic potential (e.g., shell extraction for lime production, embankments – Gaspar, 1998; Calazans, 2017), and threats to these sites still persist nowadays (DeBlasis & Gaspar, 2009). This is particularly evident in *sambaquis* within the metropolitan area of Joinville and other urban and rural contexts of Babitonga Bay, in Santa Catarina State. The *Sambaqui* of Morro do Ouro (Figure 1A), for instance, has been directly impacted by Joinville's urban expansion in the 20th century, initially being exploited as paving material for industrial areas, and later by three extensive archaeological excavations (Beck, 2007; Goulart, 1980; Tiburtius, 1996). The site is now located in an urban park with a busy road on one side and an industrial sector on the other, meaning it is exposed to high vehicle traffic, visitors and urban pollution, the impacts of all of which on the site are poorly known. In such cases, effective monitoring programs require comprehensive data that extends beyond visual site inspection. Assessing changes in site volume through time, for instance, can be a cost-effective approach for tracking the impacts of multiple stressors on *sambaquis*. Fortunately, Babitonga Bay is one of the regions where historical records exist about the number of *sambaqui* sites, their locations and physical conditions (area and volume) before and after the implementation of the Federal Law No. 3,924, of July 26, 1961, which protects Archaeological and Prehistoric Monuments (Tiburtius, 1996; Rohr, 1984; Oliveira, 2000), making this an ideal study region for assessing the extent *sambaqui* sites have changed in relation to the urban development of the last decades.

The *Sambaqui* of Morro do Ouro is also currently in the spotlight for debates surrounding the antiquity and models of plant cultivation in the Atlantic Forest coast of Brazil (Wesolowski & Neves, 2002; Wesolowski et al., 2010; Pezo-Lanfranco et al., 2018). Radiocarbon dates from a few human burials have placed its chronology between 4824-4527 and 4510-4101 cal BP (Wesolowski, 2000; Wesolowski et al., 2010; Pezo-Lanfranco et al., 2018). Analyses of plant remains from dental calculus suggest a

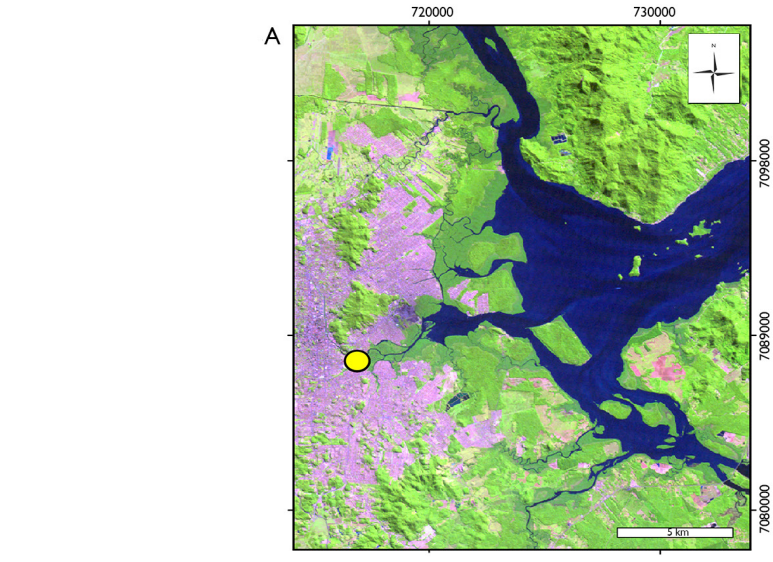






Figure 1. A) Location of Morro do Ouro in Joinville (Santa Catarina); B) view of the site before the excavation in 2019, and C) the 2019 excavation sectors: the Northern Profile and the Upper Sector. Map: Terrametrics (2023) (A). Photos: author (2019) (B and C).

number of taxa may have been gathered and cultivated, including sweet potato, yam, and Araceae (Wesolowski et al., 2010), while oral pathologies revealed levels of dental caries comparable to agriculturalists, and stable isotope analyses showed high consumption of plant carbohydrates by some human individuals (Pezo-Lanfranco et al., 2018).

The lack of highly resolved and chronologically constrained sedimentary records, however, prevents a full understanding of the nature of plant exploitation and its socio-ecological context at Morro do Ouro, and more broadly in Babitonga Bay. In order to address some of these gaps, an archaeological excavation was conducted at Morro do Ouro from July 18 to August 13, 2019. Here, we provide information on the excavation methods, the sedimentary record, and new radiocarbon dates, along with a Bayesian age-depth model for a large sedimentary sector of Morro do Ouro. This work was aimed at generating fundamental stratigraphic and chronological information to elucidate the nature of human-environmental interactions in Babitonga Bay during the Middle and Late Holocene, and the extent the site has changed over the last decades.

SITE LOCATION AND PREVIOUS EXCAVATIONS

Morro do Ouro is located in the urban area of Joinville, adjacent to the Cachoeira River (Figure 1A), and its geological and environmental settings have been described in detail in previous publications (Beck et al., 1969; Beck, 2007). Prior to 2019, the site had undergone a few assessments on its heritage value (Castro Faria, 1959; Tiburtius & Bigarella, 1960) and three systematic archaeological excavations: one by Tiburtius between 1952 and 1960 (Tiburtius, 1996), during which the site's deposit was being used for paving a nearby industrial area; a second in 1968 by Beck (Beck et al., 1969; Beck, 1972, 2007); and a third conducted by Goulart in 1979 and 1980 during the construction of the adjacent bridge '*Ponte do Trabalhador*' (Goulart, 1980).

With the excavations conducted during the dismantling of the site for paving material (1952 to 1960), Tiburtius (1996) brought to light distinctive archaeological deposits. An uppermost deposit (2 m thick) consisting mostly of large oysters (Ostreidae), an intermediate deposit (8 m thick) dominated by cockles (*Anomalocardia flexuosa*), and a lowermost deposit primarily composed of '*bacucu*' (mussel, possibly *Mytella guyanensis*), which was interspersed between seven small layers. Throughout the stratigraphy, Tiburtius (1996) recovered 26 human individuals, stone and bone artefacts (including zooliths associated with human burials), rock dyes (possibly ochre) and faunal remains (mollusks, fish, and some mammals and birds), among other features.

In 1968, Beck and colleagues conducted fieldwork at the site and estimated that only one-quarter of its total volume had survived the industrial exploitation (Beck et al., 1969). They identified three distinct stratigraphic units with considerable differences in composition and matrix. The lowermost deposit contained evidence of hearths and floors indicating that the site may have been initially used for residential purposes. Throughout the stratigraphy, they retrieved marine and terrestrial faunal remains, stone tools, and shell artefacts. Ten human burials were also recovered in the uppermost part of the site.

Later, excavations by Goulart between 1979 and 1980 documented a range of stone and bone tools linked to plant gathering, hunting, and fishing, such as points, blades, net sinkers, etc., as well as charcoal and charred palm seeds (possibly *Arecastrum romanzoffianum*), and a large number of faunal remains, including approximately 5,000 otoliths, mammal and bird bones, and shells. They documented 48 hearths, some with associated faunal remains indicating they may have been used for processing food. Furthermore, their excavation documented 89 human individuals, including single and double burials, some of which contained grave goods. Radiocarbon dating was later performed on a few individuals, obtaining uncalibrated ages of 4030 ± 40 BP (MO28),

3870 ± 40 BP (MO80), and 4300 ± 50 BP (MO31) (Wesolowski, 2000; Wesolowski et al., 2010).

Having already endured years of alteration, Tiburtius estimated the site's area to be around 140 m x 70 m, and 7 m high, in 1952-1960 (Tiburtius, 1996). Rohr (1984) reported an estimated size for the site of 100 m x 100 m, and 10 m high, and in Oliveira (2000), it was estimated to be 95 m x 60 m, and 13 m high. In 2019, the visible surface of the site (elevated portion) measured approximately 73 m long (NNW-SSE) x 62 m wide (WE), and 16 m high (Figure 1B), representing an estimated volume of 17,465.90 m^3 (based on SIMgeo, Prefeitura Municipal de Joinville, 2025). These latest figures reveal an alarming decline in the site's volume compared to Tiburtius's early record. Assuming the site had the shape of a spheroidal cap when Tiburtius first reported the size, its volume can be calculated using the equation below:

$$Vm3 = \pi h/6(3ab+h2)$$

Where Vm^3 is the volume in cubic meters, h is the height of the cap (from the base of the cap to the top of the dome), a and b represent the semi-major and the semi-minor axes of the horizontal base respectively, and π (pi) is a mathematical constant that represents the ratio of a circle's circumference to its diameter (3.14159). This results in an estimated volume of 27,118.75 m^3 for 1952-1960. By comparing with historical information, the data from 2019 revealed a staggering loss of approximately 35.6% of the site's volume over the last 70 years.

These figures provide valuable insights for archaeologists, cultural heritage managers, communities, and decision-makers, a prominent one being that, due to their large size, the volume of *sambaquis* should be periodically monitored as an additional conservation indicator. This approach should be extended to all *sambaquis* in Babitonga Bay and beyond, particularly those in urban areas, and implemented by local authorities in collaboration with stakeholders, including communities, professionals, and managers (UNESCO, 2011). Moreover, both current and future archaeological interventions must prioritize minimal invasiveness to ensure the preservation of these sites for future generations. The 2019 excavation of Morro do Ouro carefully considered the ethical implications of large-scale interventions, opting for a small, precise excavation that minimized destruction while effectively recovering sedimentary, botanical, faunal, and artefactual data.

METHODOLOGY

FIELDWORK AND RECOVERY METHODOLOGY

Excavation and assessment of the stratigraphic record of Morro do Ouro was performed over three weeks, between the 18th of July and the 13th of August 2019, following authorisation by the National Historic and Artistic Heritage Institute (IPHAN) (01510.000196/2019-63) (IPHAN, 2019). The Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville (MASJ) provided institutional endorsement and the entire excavated collection is under its custody. The work focused on two distinct areas: the Upper Sector (excavation) and the Northern Profile (assessment of the stratigraphic record) (Figure 1C).

UPPER SECTOR

The Upper Sector was located in the topmost part of the archaeological site, adjacent (west) to a modern stationary cement platform (Figure 2A). The excavation aimed at I) establishing the nature and the age of the uppermost stratigraphic record and II) maximising the recovery of archaeological materials including artefacts and faunal, plant, and human remains, by implementing horizontal sampling strategies. Particular attention was devoted to avoiding areas that may have been affected by previous archaeological activities (Beck, 2007; Beck et al., 1969; Goulart, 1980; Tiburtius, 1996) and modern infrastructure. Before and during the excavation, historical sources (excavation and planning reports, satellite images, photographs, and early documents) were routinely consulted to ensure the chosen area had not been significantly altered by recent activities.

A 16 m² excavation area was established (4 x 4 m), with 1 m² grids in alphanumeric order (west-east: F, G, H, I; south-north: 20, 21, 22, 23), divided into four clockwise quadrants of 50 cm² (I, II, III, IV in brackets) (Figure 2B). A single reference point was used to derive the altitude of the excavation area, both in the Upper Sector and the Northern Profile. Reference number 1 (RN1, at 18.70 m above sea level) was the reference for altitude (Z) against which the archaeological deposits, materials and features were vertically positioned. The surface before the excavation had a 0.17% slope SE-NW (70 cm).

Once distinctive archaeological layers were identified (mainly based on sedimentary matrix), the excavation of these layers proceeded through a series of

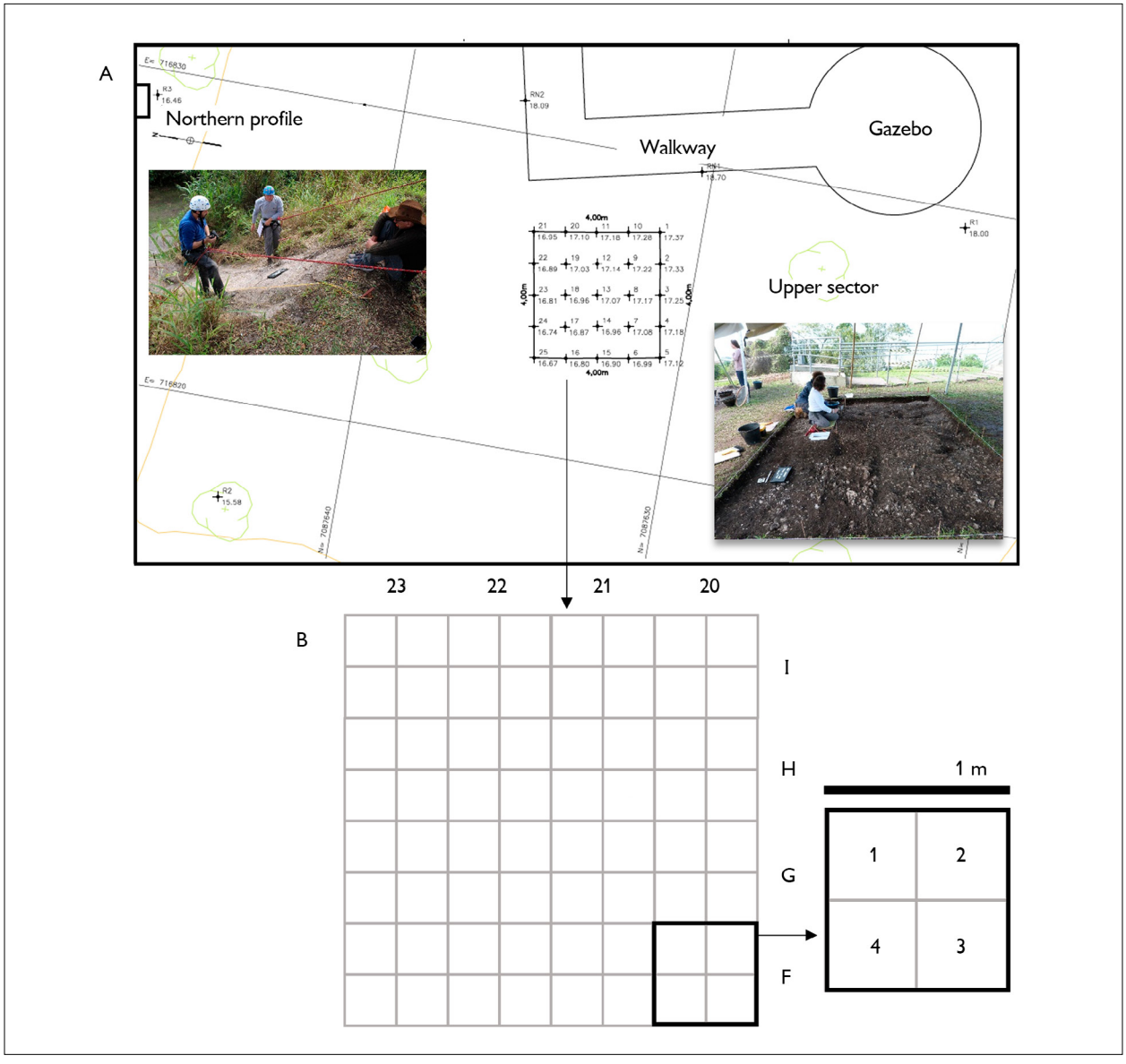


Figure 2. A) Position of the excavated areas of the Upper Sector and Northern Profile; B) detail of the 1 m² excavation grids in alphanumeric order (W-E: F, G, H, I; S-N: 20, 21, 22, 23), divided into four quadrants of 50 cm² (I, II, III, IV). Photos and maps: author (2019).

subdivisions, or '*décapage*' (also known as 'spit' – Royer, 2014), varying between 2 to 5 cm. Whenever possible the *décapages* were guided by the horizontal and vertical distribution of visible 'markers' that helped to identify what could have been 'discrete' occupation surfaces (Dibble et al., 1997; Barba Pingarrón, 2014). These markers were, for example, the base of large pebbles and rocks, and distinct concentrations of shells and bone remains. This approach allows for recording subtle changes in the distribution of archaeological materials within large stratigraphic deposits (thus reducing the "palimpsest effect" – Royer, 2014), and for high resolution processes within auxiliary temporal approaches, such as Harris matrix (Harris, 1975).

All altitudes in the archaeological layers as well as their *décapage* were taken as '*teto*' (upper) and '*base*' (lower) highs, in the format '*teto/base*,' in relation to RN1 for each 1 m^2. By extension, the *base* of a given archaeological layer or *décapage* represents the *teto* of its underneath layer or *décapage*. Various features were documented during the excavation of the Upper Sector, and several were tentatively interpreted as structures (on the basis of morphology, soil matrices, or content). As research advances on the recovered material from some of these features, their origin and function may be clarified (e.g. hearths/cooking facilities, pits).

Excavated sediments were collected in buckets of 12 L, with every single bucket of sediment receiving an identifier (X, Y, Z, operator, layer ID) and the volume (litres) recorded. This information constitutes the minimum sample ID of all materials recovered at Morro do Ouro. Stone and bone artefacts, faunal and botanical remains were recovered using distinct sampling protocols (Colonese, 2025) and their analyses are in progress.

MICROSTRATIGRAPHY

Undisturbed blocks of sediment (n = 6) were sampled for micromorphological analysis (Figure 3). Five blocks were collected from the Upper Sector, and one from the Northern Profile. Some of the blocks were large enough to capture the contact between stratigraphic layers and structures. In those cases, two thin sections were produced from the same block to capture all the stratigraphic differences in the sample beyond the size of the thin sections (e.g. samples MO-19-1 and MO-19-4). Samples were analysed in plane polarised light (PPL) and cross-polarized light (XPL) with a Leica 2700P microscope and a Leica S9i stereomicroscope at the Laboratory of Microarchaeology of the Museu de Arqueologia e Etnologia (Universidade de São Paulo, Brazil).

RADIOCARBON DATING

Samples of plant charcoal (n = 18) and one fragment of human bone were analysed by Accelerator Mass Spectrometry (AMS) at the National Center of Accelerators (CNA) (Spain) and at the Centro di Fisica Applicata, Datazione e Diagnostica (CEDAD) (Università di Lecce, Italy). Radiocarbon dates from charcoal were calibrated using the 100% atmospheric calibration curve for the southern hemisphere, SHCal20 (Hogg et al., 2020). In order to factor the usually high contribution of marine carbon to bone collagen of individuals in this region, the radiocarbon date of the human bone collagen was modelled using a mixed curve (SHCal20 and Local Marine curve). For this we adopted an estimated average local marine radiocarbon reservoir correction value (ΔR) of -126 ± 29, generated from eight reference points between latitudes 32.00 °S and 23.73 °S (Angulo et al., 2005; Alves et al., 2015; De Masi, 1999) according to the Marine Reservoir Correction database (Marine20 Database, n. d.). For the human sample we considered the average relative contribution of marine carbon to collagen ($52 \pm 9\%$) as proposed by Toso et al. (2021) (Table 1).

In addition, a Bayesian age-depth model was performed on radiocarbon dates from the Northern Profile using the P_Sequence model in Oxcal v4.4 (Ramsey, 1995). This approach essentially determines

the optimal alignment of radiocarbon ages (representing events) on the radiocarbon calibration curve by considering variations in sedimentation accumulation rates between events. Details of the model parameters, inputs and assumptions can be found in (Ramsey, 2008; Ramsey & Lee, 2013). In short, uncalibrated ^{14}C age (n = 12) were calibrated in the modelling process using the calibration curve for the southern hemisphere, SHCal20. We failed to obtain a ^{14}C age for the topmost part of the Northern Profile. As an alternative, we used the oldest ^{14}C date from the Upper Sector (CNA 5548.1.1, 3740 ± 30 uncal BP) to define the Boundary Top of the Northern Profile. In addition, the model was set up to exclude a visible outlier in layer 24 (CNA 5558.1.1), which represented an intrusion of charcoal from the upper deposits. The P_sequence model assumes that



Figure 3. A) Location of sample MO-19-5 in the lower part of the Northern profile; B) detail of sample MO-19-5 after plastering; C) view of sample MO-19-6 in the north profile of the Upper Sector; D) detail of sediments in sample MO-19-6. Photos: author (2019).

Table 1. Radiocarbon dates from the Upper Sector and Northern Profile. Calibrated radiocarbon dates from plant charcoals were not modelled. Modelled calibrated ages only applied to the human bone (LTL22537). Calibration outputs were rounded to 50 years.

Area	Layer (features)	Depth (cm)	Lab code	Material	^{14}C yr BP uncal	^{14}C yr cal BP (2σ)	Median cal BP
Upper Sector	2A-B (filling of structure 1)	3	LTL20159A	Plant charcoal	89 ± 40	0-250	100
Upper Sector	2A-B (G2-IV)	24	LTL20158A	Plant charcoal	239 ± 40	100-300	200
Upper Sector	3A (I21-II)	10	LTL20160A	Plant charcoal	3610 ± 45	3750-4000	3850
Upper Sector	3A (H20-III)	16	LTL22537	Human bone	3831 ± 40	3950-3700	3850
Upper Sector	3A (filling of structure 3)	11	LTL20161A	Plant charcoal	3578 ± 40	3700-3900	3850
Upper Sector	3A (filling of structure 3)	23	CNA 5547.1.1	Plant charcoal	3650 ± 30	3850-4000	3900
Upper Sector	3C (filling of structure 8)	39	CNA 5548.1.1	Plant charcoal	3740 ± 30	3950-4150	4050
Northern Profile	Layer 3	90	CNA 5549.1.1	Plant charcoal	4000 ± 35	4300-4550	4450
Northern Profile	Layer 5	150	CNA 5550.1.1	Plant charcoal	4040 ± 35	4400-4550	4500
Northern Profile	Layer 8	282	CNA 5551.1.1	Plant charcoal	4130 ± 35	4500-4800	4600
Northern Profile	Layer 14	380	CNA 5553-1-1	Plant charcoal	4120 ± 35	4400-4800	4600
Northern Profile	Layer 17	495	CNA 5554.1.1	Plant charcoal	4140 ± 25	4500-4800	4600
Northern Profile	Layer 19	595	CNA 5555.1.1	Plant charcoal	4120 ± 25	4450-4800	4600
Northern Profile	Layer 21	690	CNA 5556.1.1	Plant charcoal	4190 ± 25	4600-4850	4700
Northern Profile	Layer 24	750	CNA 5558.1.1	Plant charcoal	3680 ± 25	3850-4100	3950
Northern Profile	Layer 24	780	CNA 5557.1.1	Plant charcoal	4210 ± 25	4600-4850	4700
Northern Profile	Layer 26	890	CNA 5559.1.1	Plant charcoal	4210 ± 25	4600-4850	4700
Northern Profile	Layer 27	950	CNA 5560.1.1	Plant charcoal	4290 ± 25	4700-4900	4850
Northern Profile	Layer 28	995	CNA 5561.1.1	Plant charcoal	4230 ± 25	4650-4850	4750

sedimentary depositions are not uniform, but fluctuate throughout the stratigraphy. In the model, the K parameter defines the number of accumulation events per unit depth. The unit depth in our model is metre (m), and because K can vary (due to sediment composition, granularity, etc), we adopted the 'variable K' option, which is expressed in terms of *log10(k/k0)* (Ramsey & Lee, 2013). We used a default nominal value for K of 100 (100 cm^{-1}), and a number of interpolations per unit of 50 (50 cm^{-1}), meaning that model outputs were generated for every 2 cm. Finally, a threshold of 60% (agreement index, A_{model}) was used to assess the agreement between the calibrated (likelihoods, unmodelled) and modelled dates (probability distributions – Ramsey, 1995, 2009) (Colonese, 2025).

IDENTIFICATION OF HUMAN REMAINS BY COLLAGEN PEPTIDE MASS FINGERPRINTING

During excavation, a few highly fragmented bones were recovered and tentatively identified as human (n = 8). In order to confirm their identification, samples were transported to the palaeoproteomic lab of the Institute of Environmental Science and Technology (ICTA-UAB, Universitat Autònoma de Barcelona, Spain) for collagen peptide analysis, also known as ZooMS (Buckley et al., 2009, 2014; McGrath et al., 2019). Briefly, subsamples of 10-30 mg of bone were demineralised in hydrochloric acid (HCl, 0.6 M) at 4 °C, then rinsed with ammonium bicarbonate (NH_4HCO_3, 50 mM, pH 8) and gelatinised for 1 hour at 65 °C. The samples were then digested with 0.4 μg of trypsin at 37 °C overnight, then acidified to 0.1% trifluoroacetic acid (TFA)

to stop the trypsin, and purified using C18 resin ZipTip pipette tips (EMD Millipore). 1 μl of sample was combined with 1 μl of matrix solution (α-cyano-hydroxycinnamic acid) and run in triplicate along with calibration standards on a Bruker ultraflex III MALDI TOF/TOF mass spectrometer at the LP-CSIC (Universitat Autònoma de Barcelona). Spectra were analysed using mMass software (Strohalm et al., 2008) and species were determined based on a database of known peptide markers (Buckley et al., 2009, 2014; Kirby et al., 2013; Welker et al., 2015). Of the eight potential human bones, ZooMS analysis confirmed that only two fragments were in fact human. The remaining bones were identified as tapir (n = 2), peccary (n = 1), and 3 unknown mammals (species not currently in the reference database).

NORTHERN PROFILE

The Northern Profile was located 13 m north of the Upper Sector, on a partially exposed profile of approximately 10 m height (Figure 2A). The profile was sampled in order to obtain a long-term chronological and stratigraphic record of Morro do Ouro in this remaining area of the site. Surface sediments and vegetation were manually removed on a 10 m x 1m vertical grid. Sediments (2 L) were systematically sampled for faunal, botanical and environmental DNA (eDNA) analyses, and charcoal remains were collected for radiocarbon dating. Microstratigraphy and phytolith analyses were performed on a deposit rich in organic matter at the bottom of the sequence.

RESULTS AND DISCUSSION

STRATIGRAPHY, BIOLOGICAL REMAINS, ARTEFACTS AND INTERPRETATION OF THE UPPER SECTOR

A detailed stratigraphic analysis was only performed on the Upper Sector. Visual inspection during excavation enabled the identification of discrete superimposed facies of archaeological deposits (layers), characterised by distinctive colour, matrix and material composition. The Upper Sector was excavated to a maximum depth of 43.8 cm and generated approximately 4700 L of sediment.

Layer 1: 12 m^2 excavation (F, G, H, I; 20, 21, 22). Characteristics: Topmost superficial deposit, consisting of modern soil (dark organic-rich soil), with grass and modern artefacts (glass, plastic, cigarettes, etc.). Started from 1.33 to 1.90 m in relation to RN1, and ranged from 2 to 7 cm thick. Layer 1 was not sieved and was removed by hoe.

Layer 2: 12 m^2 excavation (F, G, H, I; 20, 21, 22). Initially divided in two sublayers (layers 2A and layer 2B) due to a visible increase of archaeological materials with depth (shells, bones, etc). The layer 2A and layer 2B were later merged as a single layer 2A-B.

Layer 2A-B: Characteristics: 5YR (3/2) very fine, dark reddish brown (Munsell colour chart), with patched residues of modern soil (layer 1). Started from 1.39 to 1.96 m in relation to RN1, and ranged from 1 to 12 cm thick. Overall interpretation: mix of contemporary and disturbed (reworked) *Sambaqui* deposits by modern/historical activities.

Composition and spatial distribution: the archaeological deposit was visibly dominated by faunal remains, with abundant shells of *A. flexuosa* and Ostreidae (e.g. *Ostrea* sp. e *Crassostrea* sp.). Several shells of *A. flexuosa* and Ostreidae were closed, but most were open as single shells. Some exceptionally large shells of Ostreidae were found (*ca*. 20 cm length), as also documented by Tiburtius in 1952 (Tiburtius, 1996). In terms of abundance, shells were followed by bones (mainly fish, and to a much lesser extent terrestrial mammals), dispersed charcoal (including combusted palm fruit seeds), pebbles, and intrusive modern materials (plastic, glass). Microstratigraphy analysis (sample MO-19-1) on the south profile of square G20 (Figures 4A-4B) revealed a deposit with higher porosity than the underlying shell deposit (layer 3), with a dark brown micromass made of organic matter and clay. It contained shell fragments, together with quartz grains and bone fragments, all with random distribution.

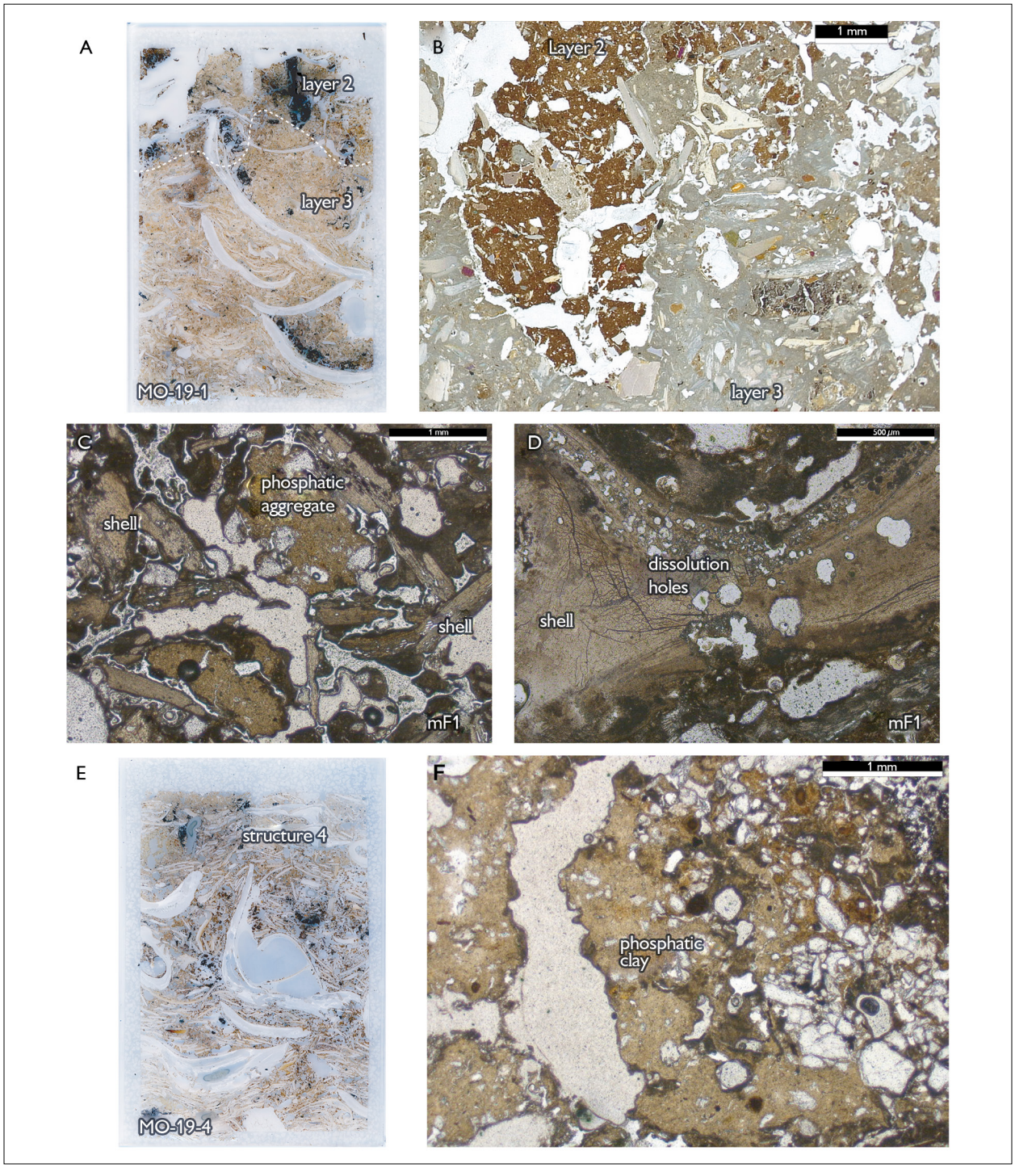


Figure 4. Photomicrographs of selected sedimentary thin sections from Morro do Ouro: A) scanned thin section of sample MO-19-1 with identification of archaeological layers 2A-B and 3; B) contact between layers 2A-B and 3 with organomineral clay and carbonic micromass, respectively (PPL); C) shell fragments and phosphatic aggregates in layer 3 (PPL); D) shell fragment with dissolution holes in layer 3 (PPL); E) scanned thin section of sample MO-19-4, capturing structure 4; F) detail of phosphatic clay with quartz found exclusively in structure 4 (PPL).

Shells showed signs of heating and dissolution. Overall the blocky and granular microstructures of layer 2A-B are typical of soil development.

Shells and pebbles were dispersed in horizontal and vertical positions, and several appeared to have been reworked in the stratigraphy. In some areas, such as in G20 (III), shells of Ostreidae were visibly more concentrated, and apparently reworked. These concentrations coincided with visible patches of dark deposits, which were soft and rich in organic matter (similar to layer 1), and visibly distinct from the surrounding archaeological deposit. The excavation revealed that these dark deposits filled several circular and semicircular cuts (n = 18) in layer 2A-B. The cuts were relatively deep (some >30-40 cm deep), variable in diameter (from *ca*. 10 to 40 cm), with 90° to 45° inclination, and intercepted the deposit below (layer 3). Together they formed clusters (evident in layer 3) suggesting they may have been anthropogenic pits, possibly remnants of recent structures or natural bioturbations (from animals or plants) (Figures 5A-5B). Samples of sediments were collected from the pits for botanical analysis and radiocarbon dating. One charcoal sample from the dark deposits filling Pit 1 provided a conventional radiocarbon age of 89 ± 40 BP, revealing this was a modern feature. This was also corroborated by the radiocarbon dating of a charcoal sample from the deposit of layer 2A-B, which provided a conventional age of 239 ± 40 BP. Polished stone artefacts were found in layers 2A-B and 3A (see below), resembling some artefacts reported by Tiburtius (1996) in his early intervention in Morro do Ouro (Figures 6 and 7). A perforated shark tooth was also found in layer 2A-B. Layer 2A-B can be therefore interpreted as a *Sambaqui* deposit heavily altered by soil formation and recent activities.

Layer 3: 12 m^2 excavation (F, G, H, I; 20, 21, 22). Divided into three sublayers (layers 3A, B and C).

Layer 3A: Characteristics: 10YR (6/3) fine to very fine, pale brown (Munsell colour chart). Started from 1.48 to 1.97 m in relation to RN1, and ranged from 5 to 19 cm thick. Visibly less disturbed deposits compared to layer 2A-B, locally intercepted by historical pits. Relatively abundant in entire shells; relatively poor in charcoal (based on *in situ* visual inspection). Overall interpretation: *Sambaqui* deposits with evidence of occupation surface and possible structures.

Composition and spatial distribution: as for layer 2A-B, layer 3A was also visibly dominated by faunal remains, with abundant shells of *A. flexuosa* and Ostreidae. Several shells of *A. flexuosa* and Ostreidae were also closed, but most of the shells were open with detached parts. Bones were abundant, mainly fish, some of large size. We documented dispersed charcoal (including combusted palm fruit seeds, but no evidence for a structural hearth), pebbles and less intrusive modern materials (glass remains in the *décapage* 1 of layer 3A).

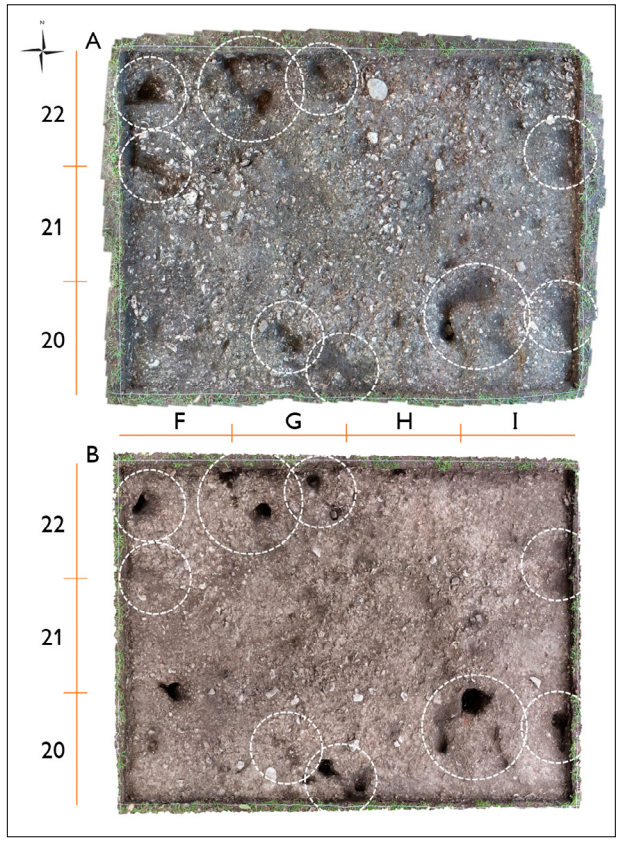


Figure 5. A) Layer 2A-B (base) and B) layer 3A (base décapage 1). The dotted circles show the position of some modern/historical pits identified in layer 2A-B, that partially cut layer 3A. Photos: author (2019).

Most of the entire shells and pebbles exposed by *décapage* 2 and 3 of layer 3A were laid down horizontally, suggesting the presence of occupation surfaces. *Décapage* 2 and 3 exposed several (n = 9) pits (ca. 20 cm diameter) in F20-21, G20, H20-21 and I22 (Figure 8A). These pits had their origin (cuts) in the layer 3A (meaning they were not visible in the layer 2A-B), suggesting they were part of a structure (or multiple structures) in a discrete occupation surface (flooring). It is worth noting that similar features were documented by Goulart when excavating the site in 1979 and 1980 (Goulart, 1980). Microstratigraphic analysis from layer 3A (sample MO-19-1, in G20) uncovered a massive microstructure with low porosity, bioturbations and voids produced by soil fauna. It contained more shell fragments than the above layer 2A-B, both with random and horizontal distribution (Figure 4C). Shells with horizontal distribution showed signs of in-situ breakage (e.g. interconnected fragments), which has been attributed to trampling (Balbo et al., 2010; Villagran et al., 2011b; Villagran, 2019). Shells also had signs of intense dissolution, including numerous dissolution holes that were also visible in the few bone fragments (Figure 4D). Together, in-situ breakage, highly dissolved and fragmented shells might be evidence of trampling (Schiffer, 1983) and long-term exposure of shells to atmospheric conditions, which corroborates the hypothesis that layer 3A was an occupation surface, affected by weathering and soil development. The coarse fraction of the deposit also includes quartz grains, bone fragments (with signs of heating), and phosphatic aggregates possibly from bone and/or animal tissue degradation (Figure 4C). The micromass was greyish light brown, and crystallitic, made of calcium carbonate with organic matter domains. Significantly, *décapage* 2 uncovered one fragment of human



Figure 6. A) Polished stone artefacts found in layer 2A-B and layer 3A, comparable with some stone artefacts reported by Tiburtius (1996) from Morro do Ouro; B) pebble from layer 3A with visible marks possibly originating from percussion or grinding. Photos: author (2019).



Figure 7. Polished stone artefact found in layer 2-B. Photos: author (2019).

bone in H20-III (confirmed by ZooMS), which was directly radiocarbon dated to 3831 ± 40 (Table 1) and a pebble with visible marks possibly originating from percussion or grinding (Figure 6) (Adams, 2014).

Décapage 3 exposed a patch of clay with relatively defined boundaries, containing fine, yellowish and highly fragmented aragonitic shells in H and I 21-22 (I-IV). This patch was identified as structure 3 (Figure 8B). Microstratigraphic analysis of structure 3 (MO-19-2 and MO-19-3, south profile, H22) evidenced a microstructure with low porosity, and voids produced by soil fauna, with dissolved shell fragments in horizontal and random distributions. Quartz grains, fine charcoal fragments and yellowish phosphate aggregates were dispersed in a greyish light brown micromass made of calcium carbonate, clay and organic matter. The nature of structure 3 is unclear, but the underlying processes that produced it had altered the shells in a way that had not been observed in the deposits above. Shells were also more fragmented in *décapage* 3 and 4 compared to the superimposed deposits, which reinforce the view that the area had been affected by intense trampling (Schiffer, 1983). Some burnt shells were found in the structure 3 but microstratigraphic analysis did not provide evidence for protracted fire in the deposit.

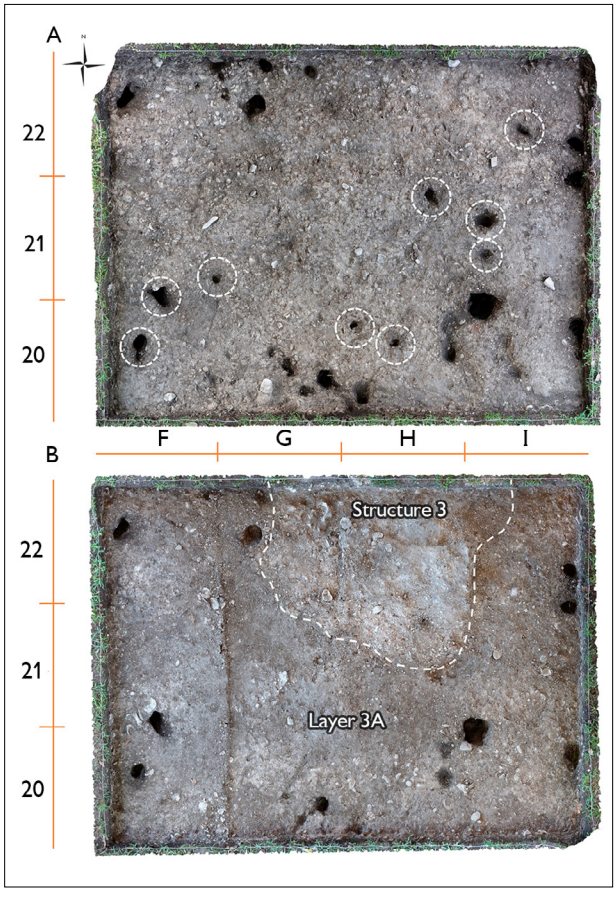


Figure 8. A) Layer 3A (base décapage 2). The dotted circles show the position of pits opened in layer 3A; B) layer 3A (base décapage 4) with the partial extension of structure 3 (dotted contour line). Photos: author (2019).

Structure 3 contained three fragments of polished, flat stone artefacts made with a soft rock (mineral identification in progress). Two fragments were found in H22 and could be refitted, measuring 10 cm long. Another fragmented artefact (4 cm) was found in G22. Both artefacts had a concave surface on one side, and the refitted artefact contained traces of a red residue (possibly ochre – Tiburtius & Leprevost, 1952) with possible finger marks, which is an exceptional finding in *Sambaqui* archaeology (Figures 9A-9B). A few stone flakes (mineral identification in progress), which could also be refitted, were found in H and I 21-22, and one polished stone was found in horizontal position in G21 and I22 (Figure 6A). Polished stone artefacts may have been used for pounding or grinding plant, animal and mineral substances. *Décapage* 3 also recovered two fragments of a bone artefact (bi-point) that could be refitted in I20.

One charcoal sample from layer 3A (I21-II) provided a conventional radiocarbon date of 3610 ± 45 BP, while two charcoal samples from structure 3 were dated to 3578 ± 40 and 3650 ± 30 BP, showing great chronological coherence. The radiocarbon dates from structure 3 and the surrounding layer 3A are also broadly consistent with the radiocarbon date from the human bone found in H20-III (3831 ± 40). Overall the chronological consistency of these dates, the sedimentary features, and the presence and distribution of the archaeological materials indicates that layer 3A was an occupation surface.

Layer 3B: characteristics: deposit underneath structure 3; 10YR (6/3) fine to very fine, pale brown (Munsell colour chart). Excavation restricted to 6 m^2 due to time constraints (H-I, 22-20). Started from 1.58 to 2.08 m in relation to RN1, and ranged from 7 to 17 cm thick. Overall interpretation: *Sambaqui* deposits with possible evidence for an occupation surface.

Composition and spatial distribution: layer 3B was visibly dominated by faunal remains, with a large abundance of shells (*A. flexuosa* and Ostreidae), fish bones, dispersed charcoal and pebbles. *Décapage* 1 in H-I 20-21 exposed patches similar in composition, texture and colour to structure 3 (identified as structures 4 and 5).

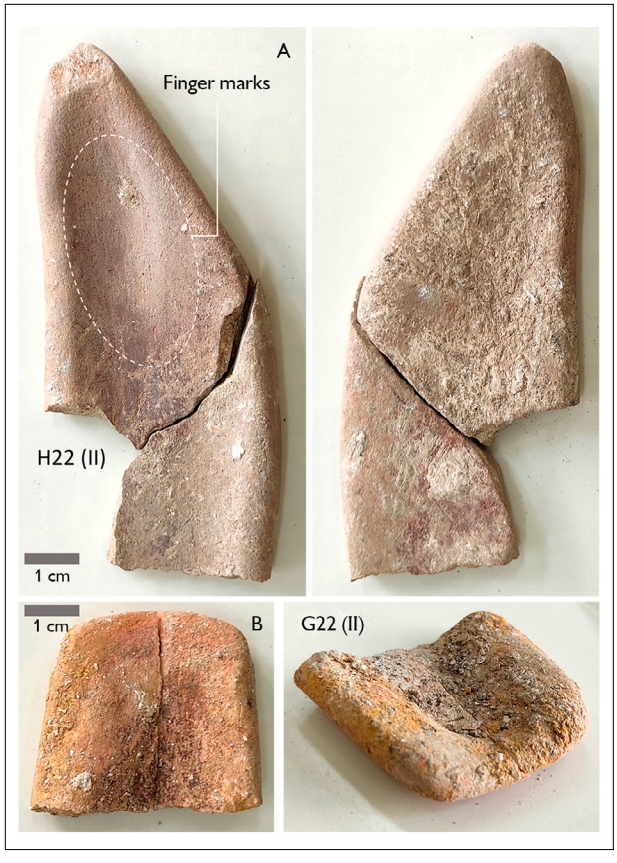


Figure 9. A) Flat and polished fragments of a stone artefact with a concave surface on one side found in structure 3 (layer 3A, H22), showing possible finger marks with red residues. The fragments could be refitted; B) similar flat stone fragment from structure 3 (layer 3A, G22). Photos: author (2019).

Structure 4 was partially covered by the clayish deposit at the base of structure 3, thus it possibly referred to a distinct feature predating structure 3. Because some of the shells in structure 4 appear to have been degraded (exfoliation/calcination) and charcoals were visibly more abundant, it is possible that some of the material in structure 4 had been exposed to heat. Microstratigraphic analysis of structure 4 (MO-19-4, I20) showed a mix of dark brown clay with organic matter, areas of carbonate precipitation from shell dissolution, and yellowish phosphatic domains (Figure 4E). It had a spongy and chamber microstructure, with low porosity, and contained shell fragments in similar frequency as the surrounding layer 3B, with signs of intense dissolution and random distribution. Quartz grains, bone fragments with signs of heating, rounded clay aggregates and charcoal fragments appear in-between shells. The phosphatic micromass (Figure 4F) contains pedofeatures not described in other samples, such as iron oxide hypocoatings, indicating water passage and mite excrements. It also contains glassy slag from grass ashes. Together, this evidence suggests some combustion in place. *Décapage* 2 exposed a concentration of charcoal in H20 (IV), which we identified as structure 6, one bone artefact (bi-point) and one perforated shell of Ostreidae.

Layer 3C: characteristics: deposit underneath structure 6; 10YR (6/3) fine to very fine, pale brown (Munsell colour chart). Excavation restricted to 6 m^2 due to time constraints (H-I, 22-20). Started from 1.65 to 2.03 m in relation to RN1, and ranged from 1 to 8.8 cm thick. Overall interpretation: *Sambaqui* deposits with evidence of occupation surface.

Concentrations of charcoal and calcined stones and shells in H-I 22-21 and I20 were interpreted as evidence for two distinct structures (structures 7 and 8, Figure 10). As for structures 4 and 5, the lack of stratigraphic connections between these features led us to consider them as distinct structures, however they may have been produced by the same activity. We interpreted these structures as hearths (or cooking facilities) or areas where combusted materials were

dumped. The radiocarbon date of a charred palm fruit from structure 8 provided a conventional age of 3740 ± 30 BP.

Overall our results indicate that layer 2A-B represents soil formation on shellmound sediments, while deposits in layers 3A to 3C are typical of *sambaquis*, with reworked shells (burnt and unburnt) and other debris (bones, heated bones, charcoal) (Villagran, 2014; Villagran et al., 2018). Intense dissolution of shells in layer 2A-B and layers 3A to 3C has not been described before in other shellmounds of the south and southeast coast of Brazil. Layers 3A to 3C seem to be the topmost, preserved deposit of the site, but it has gone through intense decalcification, compaction (e.g. trampling), and bioturbation. Quartz grains that appear mixed with shell fragments, bones and charcoal in the shellmound sediments from layers 2A-B and layers 3A to 3C are not aeolian, but brought by incidental human transport, possibly from the shell beds where the clams and oysters were harvested. This is also broadly supported by the recovery of several oyster shells attached to stones in the deposits.

Structures 3 and 4 had similar composition, but differed slightly from the surrounding deposits as they did not contain bones, and were notably richer in phosphatic clay. Specifically, structure 4 exhibited traits of rapid water runoff with iron precipitation and contained glassy slag from grass ashes. This evidence suggests structure 4 was the remains of a combustion event. Overall, the structures identified in layers 3A to 3C (structure 3 to 8) resemble features documented in 1968 by Beck et al. (1969; Beck, 2007) and in 1979 by Goulart (Goulart, 1980). Beck et al. (1969), identified three distinct structures: "patches of red dyes" (possibly ochre – Tiburtius & Leprevost, 1952), hearths and floors, characterised by high concentrations of shell, clay and charcoal remains, and in some cases stones.

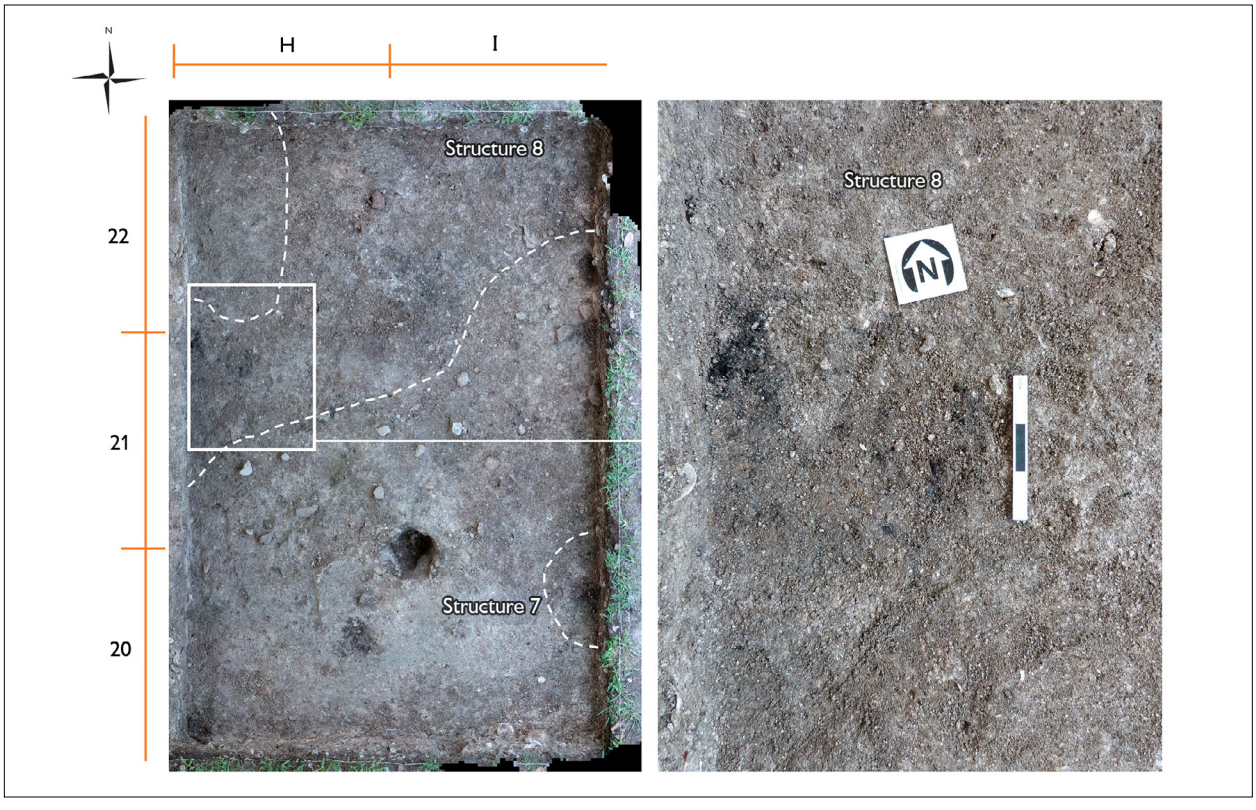


Figure 10. Structures 7 and 8 in layer 3C, with details of structure 8 showing concentration of plant charcoals. Photos: author (2019).

Later on, Goulart documented a total of 11 structures ranging from 15 to 6 cm thick, generally consisting of discrete patches of highly fragmented, compacted and calcined marine shell and fish remains, possibly produced by trampling and exposure to fire. These also contained variable amounts of stone and stone artefacts (some burnt), clay deposits, ash and charcoal remains, along with human burials and hearths. A common aspect of many of these structures was the compactness of shell remains and clay that may point to some degree of trampling. Moreover, Goulart identified at the bottom of Block II (*décapage* 11) several pits which were then interpreted as postholes. The pits and structures documented in 2019 adds to the previous evidence pointing to a complex depositional history at Morro do Ouro.

NORTHERN PROFILE

The cleaning of the Northern Profile exposed 28 discrete archaeological layers along its 920 cm depth, characterised by differences in colour, matrix and faunal composition (Figures 11A-11B). Five distinct deposits could be visibly documented:

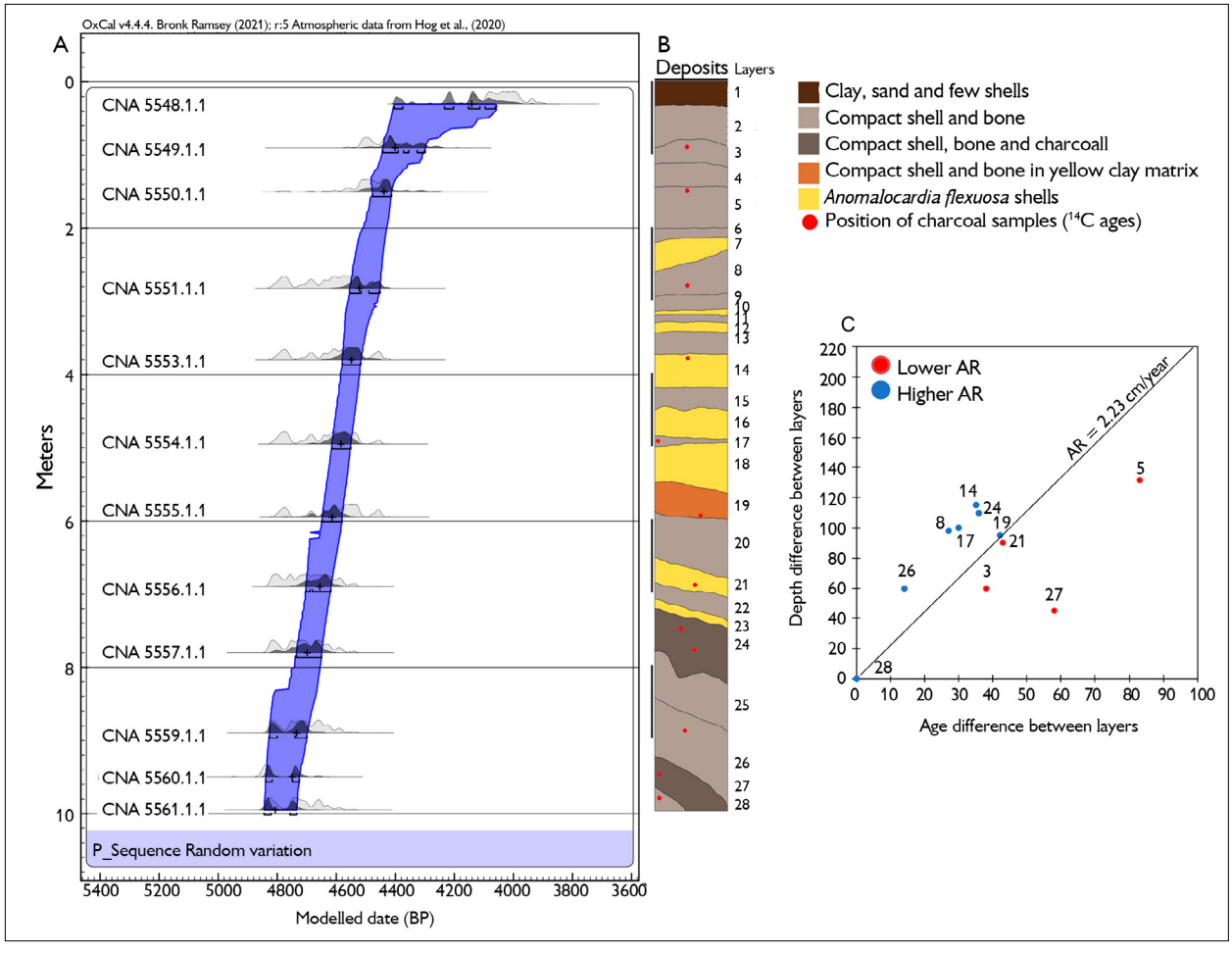


Figure 11. A) Bayesian age-depth model of the Northern Profile along with B) a schematic sketch of the stratigraphic features and the position of the charcoal samples radiocarbon dated; C) a plot indicating layers with higher (blue) and lower (red) accumulations rates (AR) in relation to the overall accumulation rate of 2.23 cm/year (regression line). The estimates were obtained by calculating the differences in age (median modelled BP) and depth (cm) between layers, from the bottom to the top of the stratigraphy.

1. Deposits rich in clay and sand, containing few shells, are located in the uppermost part of the sequence (layer 1).
2. Deposits rich in fragmented shells and some bones, relatively compact, and seemingly lamellar in deposition (shells in a horizontal position). These deposits occurred throughout the sequence (layers 2-6, 8, 9, 11, 13, 15, 17, 20, 22, 25, 26, 28) and alternated with deposits composed almost entirely of the shells of *A. flexuosa*.
3. Deposits representing accumulations of shells of *A. flexuosa*, which occurred primarily in the middle of the sequence (layers 7, 10, 12, 14, 16, 18, 21, 23).
4. Deposits with shells, few bones, and rich in charcoal remains, generally well compacted (layers 24, 27). Microstratigraphic details were obtained for layer 24 (MO-19-5). In particular, two microfacies were identified: one typical of shellmound sediments, with loose shell fragments in a light brown carbonatic micromass; and another made of dense aggregates of organic matter and clay with shells. The overall shell content is lower than described for layers 2A-B and 3A-C, and the porosity is higher. Large shell fragments appear perpendicular to the surface, while smaller fragments have a random distribution. All shell fragments were heated but better preserved than the shells in layers 2A-B, 3A-C, and in structures 3 and 4. The coarse fraction also contained quartz grains, bone fragments with signs of heating and dissolution, and charcoal fragments.
5. Deposits with shells, few bones, and rich in charcoal remains with a yellow clay matrix (layer 19).

Of particular interest is the consistent alternation of deposits abundant in fragmented shells and bones with deposits primarily composed of shells of *A. flexuosa*. Similar stratigraphic successions alternating thick layers of closed packed shells, and centimetric dark sediments with bones (sometimes burnt) and shells have been described for other shellmounds in the states of Santa Catarina and Rio de Janeiro (Rohr, 1984; Afonso & De Blasis, 1994; Giannini et al., 2010; Klokler, 2014; Villagran, 2014; Villagran et al., 2015). Understanding the nature of this accumulation pattern requires determining the timing of these events and assessing whether the accumulation occurred continuously or was marked by alternating periods of high and low intensity, potentially related to cycles of occupation and abandonment of the site (Stein et al., 2003; Jerardino, 1995).

BAYESIAN AGE-DEPTH MODEL OF THE NORTHERN PROFILE

The Bayesian age-depth model estimated an accumulated duration of 665 years, calculated from the difference between the modelled median ages (68.3% probability) of the Boundary Top (4142 cal BP) and Boundary Bottom (4807 cal BP) of the Northern Profile (920 cm). This accumulation duration represents an overall accumulation rate of 1.38 cm/year. The overall good agreement between the model (prior) and the observational data (likelihood) (A_{model} = 84.4%) indicate that in general the outputs were robust. The only exception refers to the ^{14}C date of the Upper Sector used to define the Boundary Top. The age was significantly younger than the most recent ^{14}C dates from the sequence, resulting in a poor model performance for this specific part of the sequence (A = 54.9%). By removing this outlier, the model offered a likely accumulation duration of the Northern Sector of 406 years (905 cm), and a more robust overall accumulation rate of 2.23 cm/year (Colonese, 2025).

The vertical position of the median modelled calibrated ^{14}C ages (68.3% probability) suggests that the accumulation rate of 2.23 cm/year was not constant, but varied throughout the stratigraphy, as is typically documented in large shellmound sites (Stein et al., 2003). Lower accumulation rates were observed at the bottom and at the top of the sequence, while higher accumulation rates were estimated for the middle of the sequence (Figure 11C). Specifically, at the bottom of the sequence, 45 cm of deposits between the ^{14}C ages of layers 28 to 27 were formed in approximately

58 years (0.77 cm/year). If we assume an average human generation time of 26.9 years (Wang et al., 2023), it would have taken around four human generations (108 years) to elevate the site just 100 cm above the surrounding ground, between layers 28 and 24. At the top of the sequence, 132 cm of deposits between the ^{14}C ages of layers 8 and 3 accumulated in approximately 83 years (1.59 cm/year). By contrast, higher accumulation rates were observed between the ^{14}C ages of layers 27 and 26, where 60 cm of deposits accumulated in only 14 years (4.28 cm/year), representing the fastest accumulation event in the entire sequence. Other high accumulation events were observed between layers 26 and 24 (3.05 cm/year) and layers 19 and 8 (3.40 cm/year), in areas with conspicuous depositions of *A. flexuosa* shells.

It is unclear which taphonomic processes may have altered the physical and chemical aspects of the deposits in the Northern Profile, and the extent these may have affected our estimates. Compact deposits of *A. flexuosa* shells may be more susceptible to erosion, vertical and horizontal movements than sediment-based deposits. Furthermore, with nearly 35% of Morro do Ouro lost in the last 70 years, there is uncertainty regarding whether our results accurately represent the formation history of the entire site or a more localised process. Previous studies at the site documented the alternation of shell- and sediment-rich deposits similar to those observed in 2019 (Beck et al., 1969; Tiburtius, 1996; Goulart, 1980). Beck et al. (1969) documented contrasting depositional patterns throughout more than 8 m of archaeological deposits at Survey 1. They retrieved several human burials in the uppermost part of the site, extending down to a depth of 3.15 m. Beneath this, they identified approximately 2 m of layers with scarce archaeological material, followed by nearly 4 m of what they described as residential floors (*fundos de cabana*) – compacted deposits likely resulting from intensive occupation. On the other hand, Goulart who excavated large areas of Morro do Ouro reported the presence of very compacted deposits surrounded by concentrations of *Anomalocardia* shells (e.g. Goulart's structure I in Block II), suggesting that distinctive depositional patterns were formed simultaneously due to localised activities (Goulart, 1980). In addition, Goulart recovered 89 human individuals, distributed in four stratigraphic packages (0.10-0.65 m, 1.05-1.50 m, 4.90-5.55 m, 6.20-6.50 m – Wesolowski, 2000), but their distributions do not show any particular correlation with the stratigraphic features and the chronology obtained here. Spatial variability in Morro do Ouro's formation process is also visible at the stratigraphic records of the south and north faces of the site reported by Tiburtius (1996), suggesting that certain areas experienced more or less intensive use over time.

While it remains complex to integrate our results with previous studies due to spatial and vertical variability in site formation processes, two significant conclusions can be drawn from the stratigraphic and chronological assessment presented here. First, the depositional history of Morro do Ouro was made of alternating periods of fast and slow depositional events over approximately 25 generations of human activity. Combining our data with previous results suggests that the use of the site has changed over time and across distinct areas. However, it remains unclear whether these changes reflect variations in population size, shifts in site function, cycles of occupation and abandonment, or a combination of these factors. Second, the creation of a monumental mound was a gradual and likely evolving process, where the significance of its size and physical presence on the landscape became apparent only after multiple generations.

CONCLUDING REMARKS

In this study, we present new insights into the sedimentary and chronological record of Morro do Ouro, a *sambaqui* site located in Babitonga Bay, Santa Catarina. Key results from our study include:

1. Morro do Ouro has lost a significant fraction of its historical volume, and archaeological interventions must seek to maximise information while minimising physical alterations of the site. Due to their large

size, the volume of *sambaquis* should be periodically monitored as an additional conservation indicator, particularly in urban areas.

2. The uppermost part of the site (Upper Sector) has preserved its stratigraphic deposits remarkably well, which are associated with its Late Holocene occupation. These deposits are found beneath approximately 20 cm of soil formation and disturbed archaeological layers. Recent historical activities have disrupted the site by disturbing some localised archaeological deposits. However, these disturbances can be identified and isolated thanks to the presence of stratigraphic markers and radiocarbon dating.
3. Archaeological features (structures, pits), faunal and plant remains, stone and bone artefacts were found throughout the stratigraphy of the Upper Sector, often associated with evidence of trampling. Their spatial distribution suggests the presence of several distinct occupation surfaces created over a span of approximately 200 years. Archaeological materials and features (e.g. structure 3) observed in layer 3A, in particular, reflect approximately 50 years of site occupation, which can be translated in two human generations.
4. Several stone tools from the Upper Sector could have been used for grinding plant material, such as palm fruits, which were visibly abundant. Fish bones and shells of marine-brackish species were the most abundant faunal remains in the Upper Sector. No human burials were found, and only a few fragmented human remains were recovered in the Upper Sector. Their fragmented nature remains a matter of debate (ritual, taphonomic).
5. The site formation history derived from the exposed deposits in the Northern Profile indicates complex and variable deposition patterns, marked by slow and fast depositional events. The distinct layers of shells of *A. flexuosa* may indicate intentions of raising the site faster than the ordinary sedimentary accumulation rate. This could be taken as evidence of higher levels of human activities in this area of the site between 4656 (layer 21) and 4522 (layer 8) cal BP (134 years), representing approximately five human generations. Historical reconstructions relying on biological and artefact evidence from complex sedimentary records, such as the *Sambaqui* Morro do Ouro and others in the region, can only achieve robustness when high-resolution depositional rates are known and integrated into interpretative models.
6. The final monumental stage of the *Sambaqui* Morro do Ouro was achieved only after more than 600 years and 25 human generations. Internal changes during *sambaqui* formation hold the key to understanding their origin, changing nature, regional diversity and commonalities.

ACKNOWLEDGEMENTS

This research was supported by the Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca de Catalunya (SGR-Cat-2021, 00527), the European Research Council under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (ERC Consolidator Grant TRADITION, grant agreement No. 817911), and the Ministerio de Ciencia e Innovación (grant CEX2019-000940-M). We also gratefully acknowledge support from the National Geographic Society (grant NGS-44986R-18).

REFERENCES

Adams, J. L. (2014). Ground stone use-wear analysis: A review of terminology and experimental methods. *Journal of Archaeological Science*, *48*, 129–138. https://doi.org/10.1016/j.jas.2013.01.030

Afonso, M. C., & De Blasis, P. A. D. (1994). Aspectos da formação de um grande sambaqui: alguns indicadores em Espinheiros II, Joinville. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (4), 21-30. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1994.109191

Alves, E., Macario, K., Souza, R., Pimenta, A., Douka, K., Oliveira, F., . . . Angulo, R. (2015). Radiocarbon reservoir corrections on the Brazilian coast from pre-bomb marine shells. *Quaternary Geochronology*, *29*, 30–35. https://doi.org/10.1016/j.quageo.2015.05.006

Angulo, R. J., Souza, M. C., Reimer, P. J., & Sasaoka, S. K. (2005). Reservoir effect of the southern and southeastern Brazilian coast. *Radiocarbon*, *47*(1), 67–73. http://dx.doi.org/10.1017/S0033822200052206

Balbo, A. L., Madella, M., Vila, A., & Estévez, J. (2010). Micromorphological perspectives on the stratigraphical excavation of shell middens: a first approximation from the ethnohistorical site Tunel VII, Tierra Del Fuego (Argentina). *Journal of Archaeological Science*, *37*(6), 1252–1259. https://doi.org/10.1016/j.jas.2009.12.026

Barba Pingarrón, L. (2014). Floors and occupation surface analysis in archaeology. In C. Smith (Ed.), *Encyclopedia of global archaeology* (pp. 2803–2812). Springer New York.

Beck, A., Duarte, G. M., & Reis, M. J. (1969). Sambaqui do Morro do Ouro - nota prévia. *Pesquisas, Antropologia*, (20), 31-40.

Beck, A. (1972). *A variação do conteúdo cultural dos Sambaquis: litoral de Santa Catarina* [Doctoral thesis, Universidade de São Paulo].

Beck, A. (2007). *A variação do conteúdo cultural dos Sambaquis do litoral de Santa Catarina*. Habilis.

Buckley, M., Collins, M., Thomas-Oates, J., & Wilson, J. C. (2009). Species identification by analysis of bone collagen using matrix-assisted laser desorption/ionisation time-of-flight mass spectrometry. *Rapid Communications in Mass Spectrometry: RCM*, *23*(23), 3843–3854. https://doi.org/10.1002/rcm.4316

Buckley, M., Fraser, S., Herman, J., Melton, N. D., Mulville, J., & Pálsdóttir, A. H. (2014). Species identification of archaeological marine mammals using collagen fingerprinting. *Journal of Archaeological Science*, *41*, 631–641. https://doi.org/10.1016/j.jas.2013.08.021

Calazans, M. O. (2017). Bonding together the pasts: the mining of lime in Brazilian shell mounds. *PLURAL. History, Culture, Society*, *5*(1), 85–96. https://plural.upsc.md/wp-content/uploads/2017/12/04-Calazans.pdf

Castro Faria, L. (1959). O problema da proteção aos Sambaquis. *Arquivos do Museu Nacional*, (59), 95-138.

Colonese, A. C., Collins, M., Lucquin, A., Eustace, M., Hancock, Y., Ponzoni, R. A. R., . . . Craig, O. E. (2014). Long-term resilience of late holocene coastal subsistence system in Southeastern South America. *PLOS ONE*, *9*(4), e93854. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0107034

Colonese, A. C. (2025). *Supplementary information – Colonese et al. 2025. New insights into the formation process and chronology of the Sambaqui Morro do Ouro, Joinville, Santa Catarina, Brazil* [Zenodo]. https://doi.org/10.5281/zenodo.15253828

DeBlasis, P., Fish, S. K., Gaspar, M. D., & Fish, P. R. (1998). Some references for the discussion of complexity among the Sambaqui Moundbuilders from the Southern shores of Brazil. *Revista de Arqueología Americana*, (15), 75–105. https://www.jstor.org/stable/27768414

DeBlasis, P., & Gaspar, M. (2009). Os sambaquis do sul-catarinense: retrospectiva e perspectivas de dez anos de pesquisas. *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas*, *11*(20-21), 83-126. https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/693

DeBlasis, P., Gaspar, M. D., & Kneip, A. (2021). Sambaquis from the Southern Brazilian coast: landscape building and enduring heterarchical societies throughout the Holocene. *Land*, *10*(7), 757. https://doi.org/10.3390/land10070757

De Masi, M. A. N. (1999). *Prehistoric hunter-gatherer mobility on the southern Brazilian coast: Santa Catarina Island* [Doctoral thesis, Stanford University]. https://search.proquest.com/openview/870e4893e85fb46cfa953ae2a0fca4e5/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y

Dibble, H. L., Chase, P. G., McPherron, S. P., & Tuffreau, A. (1997). Testing the reality of a "living floor" with archaeological data. *American Antiquity*, *62*(4), 629–651. https://doi.org/10.2307/281882

Ferraz, T., Villagran, X. S., Nägele, K., Radzevičiūtė, R., Lemes, R. B., Salazar-García, D. C., . . . Posth, C. (2023). Genomic history of coastal societies from eastern South America. *Nature Ecology & Evolution*, *7*, 1315–1330. https://doi.org/10.1038/s41559-023-02114-9

Fish, S. K., DeBlasis, P., Gaspar, M. D., & Fish, P. R. (2000). Incremental events in the construction of sambaquis, southeastern Santa Catarina. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (10), 69–87. http://dx.doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2000.109378

Fossile, T., Ferreira, J., Bandeira, D. R., Figuti, L., Dias-da-Silva, S., Hausmann, N., . . . Colonese, A. C. (2019). Pre-Columbian fisheries catch reconstruction for a subtropical estuary in South America. *Fish and Fisheries*, *20*(6), 1124-1137. https://doi.org/10.1111/faf.12401

Fossile, T., Ferreira, J., Bandeira, D. R., Dias-da-Silva, S., & Colonese, A. C. (2020). Integrating zooarchaeology in the conservation of coastal-marine ecosystems in Brazil. *Quaternary International*, *545*, 38-44. https://doi.org/10.1016/j.quaint.2019.04.022

Fossile, T., Herbst, D. F., McGrath, K., Toso, A., Giannini, P. C. F., Milheira, R. G., . . . Gilson, S.-P. (2023a). Bridging archaeology and marine conservation in the neotropics. *PLOS ONE*, *18*(5), e0285951. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0285951

Fossile, T., McGrath, K., Presslee, S., Fogarty, G., Pavei, D. D., Alves, M. C., . . . Ferreira, J. (2023b). Long-term perspective on fishing and mammal defaunation in the Atlantic Forest coast of Brazil using archaeological faunal remains. *Tropical Conservation Science*, *16*, 1-18. https://doi.org/10.1177/19400829231218419

Fossile, T., Sá, J. C., Ferreira, J., & Colonese, A. C. (2023c). The onset of deep-water fishing in Southern Brazil. In A. C. Colonese, & R. G. Milheira (Eds.), *historical ecology and landscape archaeology in lowland South America* (pp. 205-218). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-031-32284-6_9

Fossile, T., McGrath, K., Comes, P., Villanueva, J., Sayle, K. L., Gilson, S.-P., . . . Colonese, A. C. (2024). The historical ecology of subsistence and early commercial fisheries in mangrove systems in Brazil. *Journal of Archaeological Science*, *166*, 105986. https://doi.org/10.1016/j.jas.2024.105986

Gaspar, M. D. (1998). Considerations of the *sambaquis* of the Brazilian Coast. *Antiquity*, *72*(277), 592–615. https://doi.org/10.1017/S0003598X00087020

Giannini, P. C. F., Villagran, X. S., Fornari, M., Nascimento Junior, D. R., Menezes, P. M. L., Tanaka, A. P. B., . . . Amaral, P. G. C. (2010). Interações entre evolução sedimentar e ocupação humana pré-histórica na costa centro-sul de Santa Catarina, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *5*(1), 105–128. https://doi.org/10.1590/S1981-81222010000100008

Goulart, M. (1980). *Tecnologia e padrões de subsistência de grupos pescadores-coletores pré-históricos: habitantes do Sambaqui Morro do Ouro – Joinville – Santa Catarina*. Universidade Federal de Santa Catarina/FAPEU/PMJ.

Harris, E. C. (1975). The stratigraphic sequence: a question of time. *World Archaeology*, *7*(1), 109–121. https://doi.org/10.1080/00438243.1975.9979624

Hogg, A. G., Heaton, T. J., Hua, Q., Palmer, J. G., Turney, C. S. M., Southon, J., . . . Wacker, L. (2020). SHCal20 Southern hemisphere calibration, 0–55,000 years cal BP. *Radiocarbon*, *62*(4), 759–778. https://doi.org/10.1017/RDC.2020.59

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2019, April 18). Portaria n. 25. *Diário Oficial da União*, Seção 1, 76.

Jerardino, A. (1995). The problem with density values in archaeological analysis: a case study from Tortoise Cave, Western Cape, South Africa. *The South African Archaeological Bulletin*, *50*(161), 21–27. https://doi.org/10.2307/3889271

Kirby, D. P., Buckley, M., Promise, E., Trauger, S. A., & Holdcraft, T. R. (2013). Identification of collagen-based materials in cultural heritage. *The Analyst*, *138*(17), 4849–4458. https://doi.org/10.1039/c3an00925d

Klokler, D. (2014). A ritually constructed shell mound: feasting at the Jabuticabeira II Site. In M. Roksandic, S. M. Souza, S. Eggers, M. Burchell, & D. Klokler (Eds.), *The cultural dynamics of shell-matrix sites* (pp. 151–162). University of New Mexico Press.

Klokler, D. (2017). Zooarchaeology of Brazilian shell-mounds. In U. Albarella, M. Rizzetto, H. Russ, K. Vickers, & S. Viner-Daniels (Eds.), *The Oxford Handbook of Zooarchaeology* (pp. 643-659). Oxford University Press.

Majander, K., Pla-Díaz, M., Plessis, L., Arora, N., Filippini, J., Pezo-Lanfranco, L., . . . Schuenemann, V. J. (2024). Redefining the treponemal history through pre-Columbian genomes from Brazil. *Nature*, *627*, 182-188. https://doi.org/10.1038/s41586-023-06965-x

Marine20 Database. (n. d.). http://calib.org/marine/

McGrath, K., Rowsell, K., St-Pierre, C. G., Tedder, A., Foody, G., Roberts, C., . . . Collins, M. (2019). Identifying archaeological bone via non-destructive ZooMS and the materiality of symbolic expression: examples from Iroquoian Bone Points. *Scientific Reports*, *9*(1), 11027. https://doi.org/10.1038/s41598-019-47299-x

Mendes, A. B., & Rodrigues, T. (2024). Tetrapod biodiversity in sambaquis from southern Brazil. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, *96*(2), e20230901. https://doi.org/10.1590/0001-3765202420230901

Oliveira, M. S. C. (2000). *Os sambaquis da planície costeira de Joinville, litoral norte de Santa Catarina: geologia, paleogeografia e conservação in situ* [Master's dissertation, Universidade Federal de Santa Catarina]. http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/78655

Pezo-Lanfranco, L., Eggers, S., Petronilho, C., Toso, A., Bandeira, D. R., von Tersch, M., . . . Colonese, A. C. (2018). Middle Holocene plant cultivation on the Atlantic Forest coast of Brazil? *Royal Society Open Science*, *5*(9), 180432. https://doi.org/10.1098/rsos.180432

Prefeitura Municipal de Joinville. (2025). *Sistema de Informações Municipais Georreferenciadas – SIMGeo*. https://simgeo.joinville.sc.gov.br

Ramsey, C. B. (1995). Radiocarbon calibration and analysis of stratigraphy: the OxCal program. *Radiocarbon*, *37*(2), 425–430. https://doi.org/10.1017/S0033822200030903

Ramsey, C. B. (2008). Deposition models for chronological records. *Quaternary Science Reviews*, *27*(1-2), 42–60. https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2007.01.019

Ramsey, C. B. (2009). Bayesian analysis of radiocarbon dates. *Radiocarbon*, *51*(1), 337–360. https://doi.org/10.1017/S0033822200033865

Ramsey, C. B., & Lee, S. (2013). Recent and planned developments of the program OxCal. *Radiocarbon*, *55*(2), 720–730. https://doi.org/10.1017/S0033822200057878

Rohr, J. A. (1984). Sítios arqueológicos de Santa Catarina. *Anais do Museu de Antropologia da UFSC*, (17), 77–167.

Royer, A. (2014). The advantage of using independent subdivisions during archaeological excavations for the study of small vertebrate remains. *Paléo*, (25), 277–286. http://dx.doi.org/10.4000/paleo.3017

Scheel-Ybert, R., & Boyadjian, C. (2020). Gardens on the coast: Considerations on food production by Brazilian shellmound builders. *Journal of Anthropological Archaeology*, *60*, 101211. https://doi.org/10.1016/j.jaa.2020.101211

Scheel-Ybert, R., Rodrigues-Carvalho, C., DeBlasis, P., Gaspar, M., & Klokler, D. M. (2020). Mudanças e permanências no Sambaqui de Cabeçuda (Laguna, SC): das escavações de Castro Faria às questões atuais. *Revista de Arqueologia*, *33*(1), 169–197. https://doi.org/10.24885/sab.v33i1.709

Schiffer, M. B. (1983). Toward the identification of formation processes. *American Antiquity*, *48*(4), 675–706. https://doi.org/10.2307/279771

Souza, D. A. S., Bandeira, D. R., & Peroni, N. (2024). Yams (*Dioscorea* spp.) in shellmounds and swiddens: ancient history in Babitonga Bay, Santa Catarina State, southern Brazil. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *20*(13), 1-20. https://doi.org/10.1186/s13002-024-00653-4

Stein, J. K., Deo, J. N., & Phillips, L. S. (2003). Big sites — short time: accumulation rates in archaeological sites. *Journal of Archaeological Science*, *30*(3), 297–316. https://doi.org/10.1006/jasc.2002.0838

Strohalm, M., Hassman, M., Kosata, B., & Kodícek, M. (2008). mMass data miner: an open source alternative for mass spectrometric data analysis. *Rapid Communications in Mass Spectrometry: RCM*, *22*(6), 905–908. https://doi.org/10.1002/rcm.3444

The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). (2011, November). Recommendation on the historic urban landscape. In *Proceedings of the Records of the General Conference 36th Session*, Paris. https://whc.unesco.org/en/hul/

Tiburtius, G. A. E., & Leprevost, A. (1952). Sobre a ocorrência de pedras corantes e esqueletos pintados nos sambaquis dos estados do Paraná e Santa Catarina. *Arquivos de Biologia e Tecnologia*, *7*, 149-155.

Tiburtius, G., & Bigarella, I. K. (1960). *Objetos zoomorfos do litoral de Santa Catarina e Paraná* (Vol. 7). Instituto Anchietano de Pesquisas.

Tiburtius, G. (1996). *Arquivos de Guilherme Tiburtius I*. Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville.

Toso, A., Hallingstad, E., McGrath, K., Fossile, T., Conlan, C., Ferreira, J., . . . Colonese, A. C. (2021). Fishing intensification as response to Late Holocene socio-ecological instability in southeastern South America. *Scientific Reports*, *11*, 23506. https://doi.org/10.1038/s41598-021-02888-7

Villagran, X. S., Klokler, D., Nishida, P., Gaspar, M. D., DeBlasis, P. (2010). Lecturas estratigráficas: arquitectura funeraria y depositación de residuos en el sambaquí Jabuticabeira II. *Latin American Antiquity*, *21*(2), 195–216. https://doi.org/10.7183/1045-6635.21.2.195

Villagran, X. S., Klokler, D., Peixoto, S., DeBlasis, P., & Giannini, P. C. F. (2011a). Building coastal landscapes: zooarchaeology and geoarchaeology of Brazilian shell mounds. *The Journal of Island and Coastal Archaeology*, *6*(2), 211–34. http://dx.doi.org/10.1080/15564894.2011.586087

Villagran, X. S., Balbo, A. L., Madella, M., Vila, A., & Escalera, J. E. (2011b). Stratigraphic and spatial variability in shell middens: microfacies identification at the ethnohistoric site Tunel VII (Tierra Del Fuego, Argentina). *Archaeological and Anthropological Sciences*, *3*(4), 357–378. https://doi.org/10.1007/s12520-011-0074-z

Villagran, X. S. (2014). A redefinition of waste: Deconstructing shell and fish mound formation among coastal groups of Southern Brazil. *Journal of Anthropological Archaeology*, *36*, 211–227. https://doi.org/10.1016/j.jaa.2014.10.002

Villagran, X. S., Gaspar, M. D., & Souza, S. M. F. M. (2015). Primeiros estudos micromorfológicos em sambaquis da Baía de Guanabara (Rio de Janeiro): sítio Sernambetiba sob o microscópio. In J. C. R. Rubin, C. F. Dubois, & R. T. Silva (Eds.), *Geoarqueologia na América do Sul* (pp. 427-462). Editora da PUC de Goiás.

Villagran, X. S., Pessenda, L. C. R., Costa, H. A. V., Atorre, T., Erler, I. S., Strauss, A., . . . Macario, K. (2018). Os primeiros povoadores do litoral norte do Espírito Santo: uma nova abordagem na arqueologia de sambaquis capixabas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *13*(3), 573–596. https://doi.org/10.1590/1981.81222018000300006

Villagran, X. S. (2019). The Shell Midden Conundrum: Comparative Micromorphology of Shell-Matrix Sites from South America. *Journal of Archaeological Method and Theory*, *26*(1), 344–395. https://doi.org/10.1007/s10816-018-9374-2

Wang, R. J., Al-Saffar, S. I., Rogers, J., & Hahn, M. W. (2023). Human generation times across the past 250,000 years. *Science Advances*, *9*(1), eabm7047. https://doi.org/10.1126/sciadv.abm7047

Welker, F., Soressi, M., Rendu, W., Hublin, J.-J., & Collins, M. (2015). Using ZooMS to identify fragmentary bone from the Late Middle/Early Upper Palaeolithic sequence of Les Cottés, France. *Journal of Archaeological Science*, *54*, 279–286. https://doi.org/10.1016/j.jas.2014.12.010

Wesolowski, V. (2000). *A prática da horticultura entre os construtores de sambaquis e acampamentos litorâneos da região da Baía de São Francisco, Santa Catarina: uma abordagem bioantropológica* [Master's dissertation, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/D.8.2020.tde-20022020-144634

Wesolowski, V., & Neves, W. A. (2002). Economy, nutrition, and disease in prehistoric coastal Brazil: a case study for the state of Santa Catarina. In R. H. Steckel, & J. C. Rose (Eds.), *The backbone of history: health and nutrition in the Western hemisphere* (pp. 346–400). Cambridge University Press.

Wesolowski, V., Souza, S. M. F. M., Reinhard, K. J., & Ceccantini, G. (2010). Evaluating microfossil content of dental calculus from Brazilian Sambaquis. *Journal of Archaeological Science*, *37*(6), 1326–1338. https://doi.org/10.1016/j.jas.2009.12.037

AUTHORS' CONTRIBUTION

A. C. Colonese contributed to conceptualization, data curation, formal analysis, funding acquisition, investigation, methodology, project administration, resources, software, supervision, validation, visualization, writing (original draft, review and editing); K. M. McGrath contributed to conceptualization, funding acquisition, investigation, methodology, writing (original draft, review and editing); T. Fossile contributed to conceptualization, data curation, investigation; A. Toso contributed to conceptualization, investigation, writing (review and editing); D. R. Bandeira contributed to conceptualization, data curation, formal analysis, funding acquisition, investigation, methodology, project administration, resources, writing (original draft, review and editing); T. A. K. Silveira Montes contributed to methodology; X. S. Villagran contributed to conceptualization, data curation, formal analysis, investigation, methodology, writing (original draft, review and editing); J. Iriarte contributed to investigation, methodology, writing (original draft, review and editing); J. Ferreira contributed to conceptualization, investigation, methodology, writing (original draft); J. C. Sá contributed to investigation, methodology, writing (original draft, review and editing); F. M. Borba contributed to conceptualization, data curation, formal analysis, funding acquisition, investigation, methodology, project administration, writing (original draft, review and editing); M. C. Alves contributed to investigation, methodology; and R. M. Veiga contributed to funding acquisition, project administration.

RESEARCH DATA

The data have been deposited in the Zenodo repository and can be accessed in Colonese (2025).

PREPRINT

Not published in any repository.

PEER REVIEW

Double-blind, closed review.

Los Moches de Chicama: pasado, presente y futuro

The Moches of Chicama: past, present and future

Carito Tavera Medina[I, II] | Henry Tantaleán[III] | Mauricio Gastello Morales[II, IV] | Diana Huachaca Montes[II, V] | Juan Quispe-Baquedano[II, VI] | Sayury Sanandres[II, III]

[I]Universitat de Barcelona. Departament d'Història i Arqueologia. Barcelona, España

[II]Instituto Peruano de Estudios Arqueológicos. Lima, Perú

[III]Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Escuela Profesional de Arqueología. Lima, Perú

[IV]Instituto Politécnico de Tomar. Lisboa, Portugal

[V]Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Escuelas Profesional de Arqueología. Cusco, Perú

[VI]Universidad Nacional de Trujillo. Escuela Profesional de Arqueología. Trujillo, Perú

Resumen: En este artículo brindamos un panorama de los grupos sociales Moche (50-800 d.C.) que ocuparon el valle de Chicama en la costa norte del Perú. Si bien este valle ha sido objeto de diversos estudios arqueológicos, especialmente a lo largo del siglo XX, aún quedan varias áreas y temas que explorar con respecto a dicha sociedad. En ese sentido, por medio de la sistematización de los datos preexistentes y los nuevos obtenidos en el marco del Programa de Investigación Arqueológico Chicama (PRACH), analizamos la situación presente del conocimiento del fenómeno Moche a la luz de las metodologías e interpretaciones planteadas. Finalmente, presentamos los temas que nos faltarían investigar y profundizar en el desafío por explicar de mejor manera a los Moche de este valle de la costa norte peruana.

Palabras-clave: Costa norte del Perú. Valle de Chicama. Moche. Prospecciones arqueológicas. Excavaciones arqueológicas.

Abstract: This article provides an overview of the Moche (50-800 AD) social groups that occupied the Chicama valley on the Peruvian north coast. Although this valley has been extensively studied, particularly in the 20th century, there still remain many aspects of the Moche occupation that are underexplored and undertheorized. Using systematically analyzed existing data plus the addition of new information obtained by the Chicama Archaeological Research Program (PRACH), we reevaluate the Moche phenomenon in this valley in light of contemporary methodologies and theories. We likewise outline key topics for future investigation and discuss the challenges involved in deepening our understanding of the Moche legacy in this critical coastal valley on the western Pacific slopes of Peru.

Keywords: Peruvian northern coast. Chicama valley. Moche. Archaeological survey. Archaeological excavations.

Tavera Medina, C., Tantaleán, H., Gastello, M. F., Huachaca, D., Quispe-Baquedano, J., & Sanandres Flores, S. (2025). Los Moches de Chicama: passado, presente y futuro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20240054. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0054.

Autor correspondiente: Carito Tavera Medina. Universitat de Barcelona. Gran Via de Les Corts Catalanes, 585. L'Eixample, Barcelona, Espanha. CEP 08007 (caritotaveramedina@ub.edu).

Recibido el 30/07/2024
Aprobado el 22/01/2025
Responsabilidad editorial: Cristiana Barreto

INTRODUCCIÓN

A inicios del siglo XX el valle de Chicama se erigió como uno de los núcleos principales del mundo Moche gracias a los trabajos arqueológicos de Larco Hoyle (1938, 1939). Desde entonces, una serie de sitios y artefactos arqueológicos fueron descubiertos y estudiados por generaciones de investigadores peruanos y extranjeros (Franco, 2015, 2021; Franco et al., 2010; Gálvez Mora & Briceño Rosario, 2001). Complejos arqueológicos como El Brujo o Mocollope son evidencias de la gran capacidad de organización social, económica, política e ideológica de esas comunidades Moche (Mujica, 2007; Franco, 2016, 2021). Por todo lo anterior, es innegable la riqueza de información que existe en nuestros días y que nos permite explicar tal fenómeno social e, incluso, incorporarlo dentro de las discusiones académicas sobre los Moche en el contexto regional de la costa norte del Perú (Franco, 2021; Franco et al., 2010; Prieto & Boswell, 2019).

No obstante, recientes investigaciones han detectado una serie de vacíos, sesgos y problemas con respecto a la información y, por consecuencia, en las interpretaciones de dichos datos arqueológicos (Prieto & Boswell, 2019, p. 17; Koons et al., 2024). Por ello, uno de los objetivos que perseguimos en este artículo es analizar con detenimiento los contextos arqueológicos, las metodologías y técnicas de campo empleadas y los tipos de datos que se han utilizado para la comprensión de los Moche en el valle de Chicama. En este sentido, buscamos analizar qué tan representativa es su materialidad social conocida hasta la fecha. Asimismo, con el objetivo de contribuir a la generación de nuevos datos e interpretaciones sobre la sociedad Moche y otras del valle de Chicama, el Programa Arqueológico Chicama (PRACH) ha venido desarrollando investigaciones de mediano y largo plazo. Así, en este artículo también presentamos una importante cantidad de información novedosa y, a la vez, discutimos sus implicancias para la comprensión del fenómeno Moche en este valle. Finalmente, este artículo también propondrá una serie de interrogantes que esperamos abordar en el futuro y los trabajos de investigación que serían necesarios para responderlas.

MATERIALES Y MÉTODOS

ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN SOBRE LOS MOCHE EN EL VALLE DE CHICAMA

El valle de Chicama presenta un conjunto de antecedentes de investigación sobre sitios y artefactos Moche generados desde el periodo Colonial tardío hasta nuestros días (Figura 1). En esta sección queremos resaltar las investigaciones más relevantes vinculadas específicamente con la sociedad Moche y, para ello, las hemos organizado en tres periodos en base a sus objetivos de estudio, metodologías empleadas y resultados obtenidos.

Primer periodo: 1782-1924

Comienza con las primeras exploraciones y excavaciones no sistemáticas en el valle de Chicama realizadas por parte de Baltasar Jaime Martínez Compañón hasta la segunda década del siglo XX, cuando Rafael Larco Hoyle comienza su actividad investigativa en este valle.

Martínez de Compañón, obispo de Trujillo, realizó recorridos por el valle de Chicama desde 1782, generando observaciones que se incluyeron en su obra 'Trujillo del Perú' (Martínez Compañón, 1991 [1789]). Entre varias



Figura 1. Mapa de ubicación del valle de Chicama. Mapa: PRACH (2025).

de las ilustraciones que acompañaban a ese documento, resalta la titulada 'Azequias construidas por los Yndios antes de la Conquista para regar las tierras del valle de Chicama del Obispado y Provincia de Trujillo del Perú'. Esta temprana ilustración indica los principales 'pueblos curatos' y 'haciendas' distribuidas en las márgenes norte y sur del valle de Chicama, entre las que destacan Mocan, Chocope, Facalá, Ascope, Jaguey, Zauzal y Chicama, localidades que, como veremos, tuvieron una importante ocupación prehispánica que incluyeron sitios Moche.

Más adelante, en la segunda mitad del siglo XIX, el explorador austriaco-francés Charles Wiener realizó viajes por Perú y Bolivia por encargo del Ministerio de Instrucción Pública de Francia con el objetivo de realizar colecciones arqueológicas. En su paso por el norte peruano, entre 1876 y 1877, conoció a los propietarios de las haciendas más importantes de la época. Así, a su llegada a la Hacienda Casa Grande fue recibido por su propietario, Luis Albrecht, quien ya había rastreado y reconstruido los canales prehispánicos de sus terrenos para ponerlos en funcionamiento (Wiener, 2015 [1880], p. 114). Gracias a ello, Wiener realizó una de las primeras descripciones de sitios arqueológicos para el valle de Chicama. Entre ellos se encuentra Facalá, ubicado en la cima de una colina y que describe como "un antiguo fortín, primer edificio circular de los autóctonos" (Wiener, 2015 [1880], p. 115). Este viajero también visitó la Hacienda Sausal donde no solamente observó sitios arqueológicos, sino que realizó excavaciones para incrementar su colección arqueológica. Wiener menciona que la hacienda contenía numerosos vestigios antiguos, ruinas de palacios, y, sobre todo, un muro con un vano con un dintel de adobes de barro secados al sol (Wiener, 2015 [1880], p. 118).

En el siglo XX, uno de los primeros investigadores en explorar científicamente el valle de Chicama fue el antropólogo checo-estadounidense Aleš Hrdlička, dentro del marco de las preparaciones de la Exposición Panamá-California en San Diego. Con ese objetivo exploró el Perú durante tres meses del año 1913. Hrdlička (1914) logró explorar 29 cementerios, enfocándose en la recolección de restos óseos humanos. En el valle de Chicama, su visita se concentró en la Hacienda Roma y su contacto local fue Víctor Larco quien lo guió y le compartió sus conocimientos de la zona.

Segundo periodo: 1924-1989

Se inicia con las primeras investigaciones de Rafael Larco Hoyle en el valle de Chicama y termina antes de la primera prospección sistemática del valle a cargo de Banks Leonard y Glenn Rusell en 1989.

Rafael Larco Hoyle, fue un coleccionista y arqueólogo amateur, que tuvo como su base de investigaciones a la Hacienda de Chiclín, ubicada en la margen sur del valle bajo de Chicama. Sus intervenciones se enfocaron en contextos funerarios por lo que logró obtener una vasta colección de vasijas cerámicas de las distintas sociedades de la costa norte, especialmente de la Moche. Larco Hoyle definió varios 'estilos culturales' como Cupisnique, Salinar, Vicús, Virú, Huari Costeño y Mochica, siendo el primero en utilizar este último término en reemplazo del Proto-Chimú propuesto por Alfred Kroeber en base a las excavaciones de Max Uhle y las suyas (Larco Hoyle, 1938, 1939, 1948). La suma de su intenso trabajo logró la identificación de 46 sitios arqueológicos en el valle de Chicama correspondientes a diferentes periodos de ocupación (Larco Hoyle, 2001 [1939], p. 35). Su enfoque evolucionista-histórico cultural forma parte de la conceptualización de las '*épocas*' y las 'culturas' del valle de Chicama. Con respecto a la 'cultura Mochica' que forma parte de la época que denominó 'Auge', Larco señalaba que aquella se había desarrollado en el valle de Chicama y que iniciaba con la fase Mochica I y concluía con la fase Mochica V, que representaba su decadencia (Larco Hoyle, 1948). Larco destacó el dominio de los valles y las tierras cultivables a través del manejo de sistemas de irrigación en centros poblados alrededor de las grandes construcciones o huacas (Larco Hoyle, 1948, p. 25). Por otro lado, Larco Hoyle (1938, 1939, 1948) también señaló que el centro del poder Mochica se encontraba en los valles de Chicama y Moche.

Por su parte, el arqueólogo estadounidense Bennett (1939), bajo el auspicio del American Museum of Natural History de New York, lideró investigaciones en la costa norte del Perú. Durante los meses de marzo a junio de 1936 permaneció en el valle de Chicama visitando sitios arqueológicos, asistiendo a las excavaciones de los hermanos Larco y conociendo la colección de vasijas cerámicas de esa familia. Con respecto a los sitios con evidencia Moche, Bennett señala Pampa Chicama, Playa Salamanca y El Brujo (Bennett, 1939, p. 84).

Por su parte, el antropólogo estadounidense Alfred Kroeber menciona en el reporte de su viaje al Perú de 1942 que visitó a Rafael Larco Hoyle en Chiclín, explorando los sitios arqueológicos del valle de Chicama. En el marco de su visita, Kroeber observó similitudes en la forma y decoración de la cerámica Moche y Salinar. Sin embargo, afirmaba que la cerámica Salinar era una versión menos compleja y, por lo tanto, debía ser un antecesor de los Moche (Kroeber, 1944, p. 60).

También en la década de 1940, el equipo de arqueólogos del Proyecto del Valle de Virú incursionó en la arqueología el valle de Chicama, especialmente mediante los trabajos de Junius Bird en Huaca Prieta. Sin embargo, en las publicaciones de Bird no se hace mención a ocupaciones Moche del valle.

Un investigador contemporáneo a los ya mencionados, en específico a partir de la década de 1930, fue el arqueólogo alemán Heinrich Ubbelohde-Doering. Sin embargo, por los contratiempos que le ocasionó la Segunda Guerra Mundial, sus investigaciones recién fueron publicadas en la década de 1950. El trabajo del arqueólogo alemán consistió en excavaciones y mediciones de los edificios monumentales del valle con excepción de una excavación realizada en el sitio Licapa I, ubicado en las cercanías de Cerro Azul (Ubbelohde-Doering, 1952, p. 24). Ubbelohde-Doering (1952, p. 24) menciona que se trata de una pequeña pirámide aterrazada escalonada con tumbas que presentan señales de huaqueo. Sus excavaciones evidenciaron frisos pintados sobre los muros revestidos de caña y arcilla (Ubbelohde-Doering, 1959, p. 2).

Asimismo, este investigador alemán describe tres sitios Moche notables en el valle: El Brujo, San José Bajo y Facalá. Según el estudioso alemán, El Brujo se trataba de una pirámide de adobe cerca de la desembocadura del río Chicama que había sido erosionada por siglos de exposición al aire húmedo del mar (Ubbelohde-Doering, 1952, p. 29). Por su parte, San José Bajo es descrita como una pirámide ancha de 19 m de altura en el valle medio de Chicama, con escalones visibles en la pared sur-oeste y una terraza lateral (Ubbelohde-Doering, 1952, p. 38). Finalmente, Facalá se trata de los restos de una pirámide trunca de tres niveles construida sobre un afloramiento rocoso cerca de San José Bajo y que había sido afectada por la actividad de huaqueros que la habían perforado desde arriba y hacia los lados (Ubbelohde-Doering, 1952, p. 42). En base a sus descripciones arquitectónicas, Ubbelohde-Doering define tres periodos de construcción en el valle de Chicama basados en la misma cantidad de tipos de adobes: cónicos, nervados y planos. Los Moches estarían relacionados con los dos últimos periodos de construcción (Ubbelohde-Doering, 1952, p. 46).

Años después, el antropólogo Paul Kosok en su famosa obra "Life, land, and water in Ancient Peru" describe sus exploraciones en el valle de Chicama. Kosok afirma que este valle era el epicentro de la cultura Mochica; en sus propias palabras, de "Mochicaland" (Kosok, 1965, pp. 101-102). Este investigador señala grandes sitios del 'período mochica', entre los que resaltamos Huaca Fachén y Mocollope. Según Kosok, las pirámides o huacas del valle de Chicama se encuentran de manera aislada en campos agrícolas y que la mayoría de las estructuras asociadas como plazas, casas, muros y caminos habían sido destruidas por los hacendados modernos. Sin embargo, otras huacas en Chicama están agrupadas, con una pirámide grande rodeada por otras más pequeñas. Estos conjuntos de huacas probablemente representarían centros ceremoniales a gran escala, mientras que las huacas

individuales probablemente sirvieron como sedes de unidades religiosas y políticas locales (Kosok, 1965, p. 107).

Por otra parte, el importante trabajo sobre las pinturas murales del área andina realizado por Bonavia (1985), incluyó algunos sitios del valle de Chicama. Así, Bonavia describió el sitio de Licapa I y en el que reconoció una posible influencia Gallinazo. Además, describió un muro decorado con relieves planos que representaban serpientes estilizadas entrelazadas. Estas serpientes estaban pintadas de blanco, mientras que las partes en bajo relieve que formaban el fondo y los ojos se habían coloreado con un tono rojo muy intenso (Bonavia, 1985, p. 43). Para Bonavia, su vinculación con Gallinazo se debía a cuatro indicadores: muros de tapia, adobes con marcas de caña, técnica decorativa de relieve plano y motivos de serpientes (Bonavia, 1985, p. 43). El otro sitio Moche del valle de Chicama que menciona, aunque sin proporcionar su nombre, se encontraba próximo a Licapa I y en el cual destacaba la presencia de un mural con la representación de un guerrero Moche (Bonavia, 1985, p. 97).

Tercer periodo: 1989-2024

Se inicia con las primeras prospecciones sistemáticas del valle de Chicama lideradas por Banks Leonard y Glenn Russell y continua hasta la actualidad.

El "Proyecto de Reconocimiento Arqueológico de Chicama" codirigido por Leonard y Russell se realizó a partir de 1989 y comenzó con una prospección del sector medio y bajo del valle. Su objetivo era reconocer, identificar y describir los asentamientos de las distintas sociedades que habitaron estos sectores del valle. Producto de tal investigación se presentó un reporte inédito al Instituto Nacional de Cultura del Perú (Leonard & Russell, 1992). Dentro de sus resultados preliminares, proponen una división del periodo Intermedio Temprano en cuatros fases, siendo la fase 4 la correspondiente a Moche. Estos investigadores señalan que los Moche evitaron ubicar sitios en las cimas y en las pendientes escarpadas de los cerros, destacando la construcción de edificios de naturaleza cívico-ceremonial (Leonard & Russell, 1992, p. 18). Leonard y Russell (1992) señalan la existencia de 48 sitios Moche en su área de prospección, entre los que resaltan Huaca Blanca (PV23-7), Huaca El Brujo (PV23-6), Huaca Chuín Alto (PRACh-42), Huaca Naranjal (PRACh-159) y el Complejo Mocollope (PRACh-128) dentro del cual se incluye a Cerro Mayal (PV23-19a). Sin embargo, la información de los sitios reconocidos se restringe a su ubicación y filiación social. Posteriormente, como parte de estas investigaciones, se profundizó en el estudio del sitio de Cerro Mayal (Russell et al., 1994; Jackson, 2008). Este asentamiento se trataría de un centro de producción cerámica especializada Moche adyacente al centro cívico-ceremonial de Mocollope (Russell & Jackson, 2001, Jackson, 2008).

Asimismo, en este periodo contamos con los estudios enfocados en la arquitectura monumental de la costa norte del Perú realizados por el arqueólogo alemán Markus Reindel (1990, 1993a, 1993b). Sus trabajos de campo, recorriendo los principales sitios con arquitectura monumental, se realizaron en 1989 (Reindel, 1993a, p. 426). Para el valle de Chicama, Reindel (1993a, p. 99) menciona 9 sitios que estarían vinculados con los Moche: Huaca El Brujo, Huaca Blanca B, Huaca Fachén, Campanilla 1, Campanilla 2, Pampas de Jaguey, Licapa 2, Licapa 3 y Mocollope.

En 1990 se inició uno de las investigaciones más longevas de la costa norte del Perú: el Proyecto Arqueológico Complejo El Brujo; el cual estuvo liderado por Franco (2015, 2016). Uno de los edificios Moche más importante del complejo arqueológico es Huaca Cao Viejo que posee 130 metros en su eje oeste-este, 120 metros en su eje norte-sur y una altura aproximada de 40 metros (Franco, 2021, p. 69). Huaca Cao Viejo cuenta con un edificio principal orientado al noreste con una plaza ceremonial delantera y construcciones contiguas a la plaza ceremonial. En los últimos años, los trabajos de investigación en el sitio han sido continuados por el equipo liderado por Bazán Pérez (2022) y de los cuales, además de las nuevas excavaciones arqueológicas, resalta una nueva serie de fechados radiocarbónicos (Koons et al., 2024).

Por su parte, entre 1997 y 2000, Attarian (2003a, 2003b) y, posteriormente, en 2013, Franco (2016), condujeron excavaciones arqueológicas en diferentes sectores del sitio de Mocollope. Como hemos visto, este es uno de los complejos arqueológicos Moche más importantes de Chicama. Se ubica en el distrito de Chocope, provincia de Ascope y tiene más de 18 hectáreas de arquitectura. Sus principales componentes/sectores son: Huaca de la Piedra, Huaca Larga, Plaza Central, El Castillo, Huaca Chica y Cerro Mocollope (Franco, 2016, 2019). No solamente presenta una ocupación Moche bastante densa, sino una larga presencia humana desde tiempos Cupisnique.

Una publicación importante sobre los Moche del valle de Chicama fue la realizada por Gálvez Mora y Briceño Rosario (2001). Su contribución se basa en las prospecciones que realizaron como integrantes del equipo liderado por Claude Chauchat y, posteriormente, como parte de sus trabajos para el inventario arqueológico del valle realizado por el Instituto Nacional de Cultura (Chauchat et al., 1998)[1]. Este material recopilado a lo largo de varios años les permitió presentar 15 sitios Moche distribuidos en las áreas 'baja', 'media' y 'alta' del valle de Chicama. En el caso del 'valle alto' tenemos los sitios de San Nicolás, Pampas de Jaguey[2] y Cerro Grande. En el 'valle medio' contamos con La Arenita, Licapa, Mocollope, San Ramón, Chicamita y Fachen. Y, por último, en el 'valle bajo' tenemos a Portachuelo, Tres Huacas, La Campanilla y Huaca Cao Viejo del Complejo El Brujo.

Por su parte, en 2010, Koons (2012, p. 15) realizó la primera investigación sistemática del sitio Licapa II para obtener información para su disertación doctoral en la Universidad de Harvard[3]. Su investigación tenía como objetivo principal examinar la organización sociopolítica Moche en términos de relaciones inter e intrarregionales desde la perspectiva del "centro mediano" de Licapa II, mediante el examen de su arquitectura y cerámica en comparación con otros centros Moche contemporáneos (Koons, 2012, p. 2). Gracias a ello, Koons (2015, p. 489) determinó que Licapa II era un centro independiente íntimamente conectado a un paisaje dinámico de nodos interrelacionados dentro de una compleja red de sitios y en constante cambio. Adicionalmente, en un reciente artículo la investigadora estadounidense hace referencia a 11 sitios Moche en Chicama y los vincula con las fases Moche IV y Moche V (Koons, 2022, Figura 2).

Por otra parte, aunque enfocadas en el registro de los sitios Chimú de gran parte del valle de Chicama, las prospecciones y recolecciones superficiales del arqueólogo francés Camille Clément realizadas entre 2010 y 2013, y con el objetivo de desarrollar su tesis doctoral estableció la presencia de un total de 17 sitios Moche (Clément, 2015, pp. 150-152)[4].

Otra investigación relevante para el valle de Chicama corresponde al estudio llevado a cabo por Ari Caramanica entre 2012 y 2017 y que se focalizó en el análisis de los sistemas de irrigación y el impacto del fenómeno ENSO en la Pampa de Mocan, ubicada en la parte norte del valle. Con relación al desarrollo de áreas agrícolas, Caramanica indica que el sistema de canales se basaba en un sistema oportunista dependiente de la presencia de agua estacional o eventos de El Niño (Caramanica, 2018). Además, como parte de su trabajo de campo para la elaboración de su tesis doctoral, prospectó la Pampa de Mocan logrando identificar 4 sitios vinculados al "período Intermedio Temprano" (Caramanica, 2018, p. 72).

Como hemos podido apreciar, resulta evidente la existencia de una importante contribución de diversos

[1] En esta publicación (Chauchat et al., 1998) solo se registran 8 sitios con clara evidencia de ocupación moche en el valle de Chicama.

[2] Con respecto a este sitio, podríamos añadir la tesis de licenciatura de Zavaleta (1999) quien realizó una prospección, aunque lo denomina como Huaca Cafetal.

[3] Previamente, otros investigadores realizaron trabajos de reconocimiento superficial en este sitio, entre los que destaca el de Gutiérrez (1997).

[4] Aunque en la página 180, Clément (2015) señala la existencia de 13 sitios arqueológicos asociados con Moche, en las tablas de las páginas referidas se señalan 17 sitios con tal ocupación.

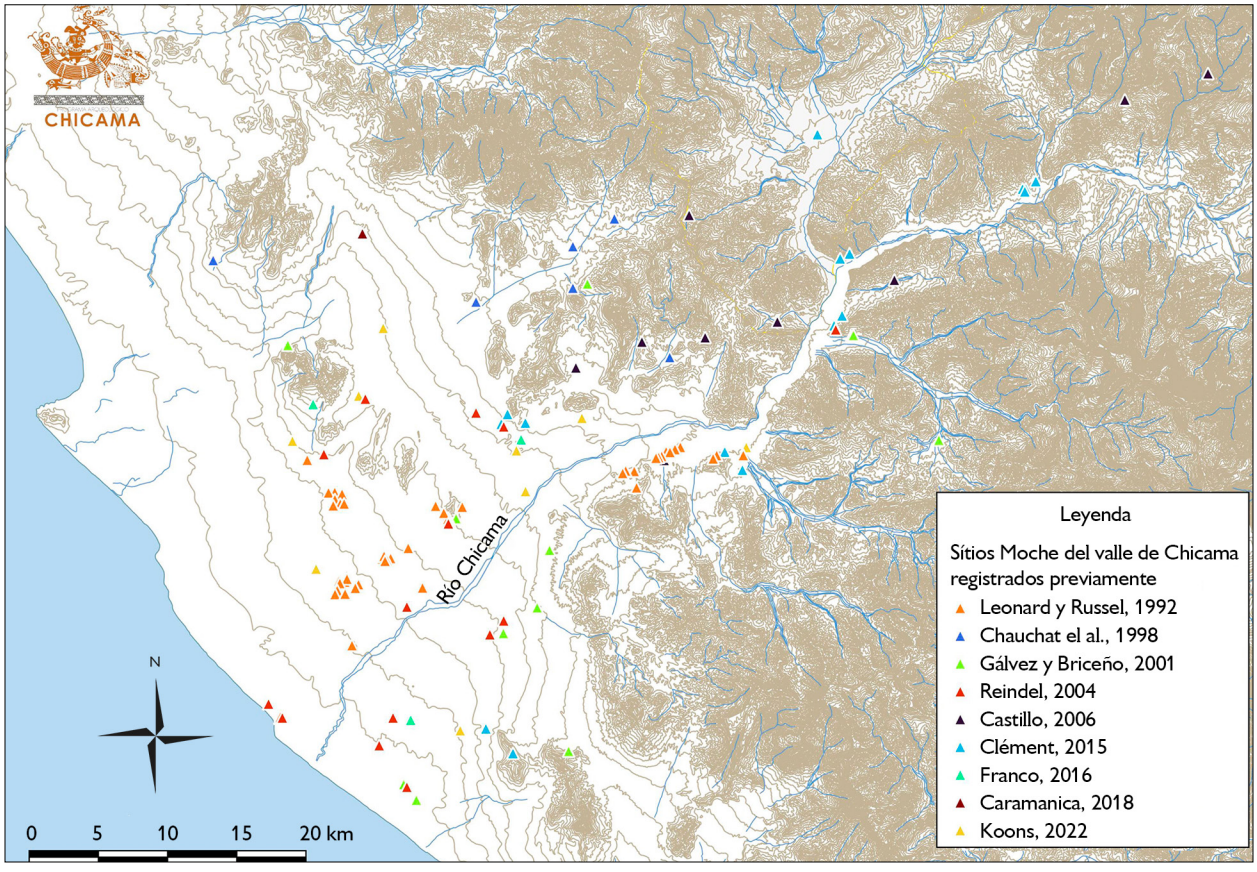


Figura 2. Mapa del valle de Chicama con los sitios Moche previamente registrados. Mapa: PRACH (2025). Fuentes: sitios Moche del Valle de Chicama registrados previamente (Leonard & Russel, 1992; Chauchat et al., 1998; Gálvez Mora & Briceño Rosario, 2001; Reindel, 1993a; Castillo, 2006; Clément, 2015; Franco, 2016; Caramanica, 2018; Koons, 2022).

investigadores para el conocimiento de la ocupación Moche del valle de Chicama (Figuras 2 y 3). Sin embargo, aún quedan muchos sectores del valle por explorar y falta una profundización de una serie de temas de investigación con relación a la sociedad Moche. En ese sentido, nuestro programa de investigación arqueológica ha venido investigando en el valle de Chicama con esos objetivos en mente.

LAS INVESTIGACIONES DEL PROGRAMA ARQUEOLÓGICO CHICAMA SOBRE LOS MOCHE

Desde el año 2020 hasta la actualidad, el Programa Arqueológico Chicama (PRACH) ha realizado investigaciones con el objetivo de comprender y explicar a las sociedades prehispánicas de este valle. Para ello, se vienen desarrollando prospecciones y excavaciones sistemáticas de manera sostenida (Tantaleán et al., 2021, 2022). Estas investigaciones de campo se han ejecutado tomando en cuenta 3 polígonos que hemos propuesto y ubicado en tres zonas estratégicas del valle. La definición de tales polígonos buscó abarcar áreas poco trabajadas por los equipos que nos antecedieron pero, a la vez, también obedece a su riqueza arqueológica y diversidad ecológica.

La metodología de identificación de sitios arqueológicos corresponde al desarrollo de prospecciones pedestres de cobertura total en los denominados

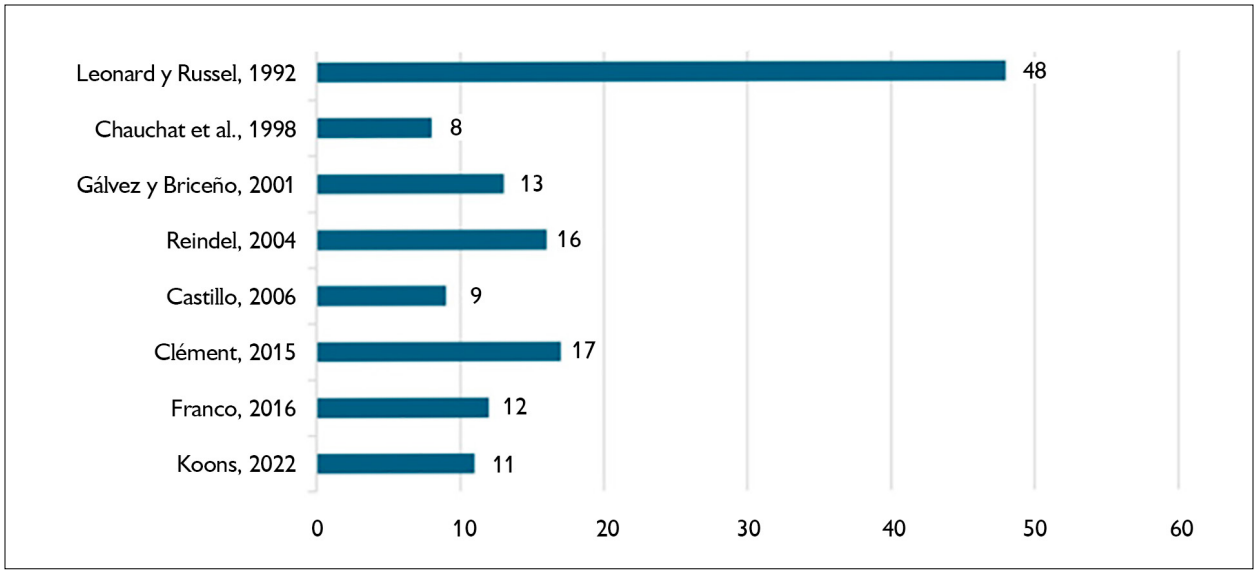


Figura 3. Cantidad de sitios Moche registrados en el valle de Chicama por autor. Imagen: PRACH (2025). Fuentes: Leonard y Russel (1992), Chauchat et al. (1998), Gálvez Mora y Briceño Rosario (2001), Reindel (1993a), Castillo (2006), Clément (2015), Franco (2016), Koons (2022).

Polígonos 1, 2 y 3. Para ello, nos hemos apoyado en el uso de fotos aéreas históricas, vistas satelitales de Google Earth, la base de datos del Sistema de Información Geográfica de Arqueología de la Dirección de Catastro y Saneamiento Físico Legal del Ministerio de Cultura del Perú (SIGDA), así como la bibliografía preexistente (Tantaleán et al., 2021, 2022). Todo ello nos ha permitido obtener un primer acercamiento a los posibles asentamientos a identificar. Asimismo, se generó una ficha de registro de sitios arqueológicos, la cual contempló la caracterización del paisaje social y natural circundante, la identificación de la extensión máxima de los sitios de manera georeferenciada y la descripción de la arquitectura y los restos materiales en superficie. A lo anterior, hemos sumado el registro arqueológico digital por medio de drones y la recolección de materiales en superficie sistemática georreferenciadas en cada uno de los asentamientos y también mediante unidades de 2 x 2 metros. En el caso de tratarse de un asentamiento con una diversidad de sectores o componentes arquitectónicos se estableció el muestreo específico en cada uno de ellos. De forma excepcional, en aquellos sitios donde el material en superficie fue escaso se desarrolló una recolección general, enfocándose en los elementos cerámicos diagnósticos. Por medio de esta metodología hemos buscado generar un registro completo y actualizado de la naturaleza de los sitios, definir una filiación social y su función, así como comprender el paulatino proceso de construcción del paisaje social de este valle.

Gracias a las prospecciones de esos 3 polígonos se han identificado 58 sitios en total, de los cuales 18 poseen una clara evidencia de ocupación Moche, reconocida principalmente por la presencia de cerámica de ese estilo y/o por la arquitectura realizada con adobes típicos Moche. Algunos de estos sitios ya habían sido reportados previamente, aunque no contaban con una adecuada caracterización. No obstante, la gran mayoría no habían sido identificados ni registrados y son presentados aquí por primera vez (Figura 4 y Tabla 1). Asimismo, en muchos casos, de acuerdo a indicadores como cerámica o arquitectura, hemos podido proponer una cronología relativa para tales sitios, tomando como base la secuencia propuesta por Larco Hoyle (1948) y otras recientes contribuciones al respecto (Tabla 2).

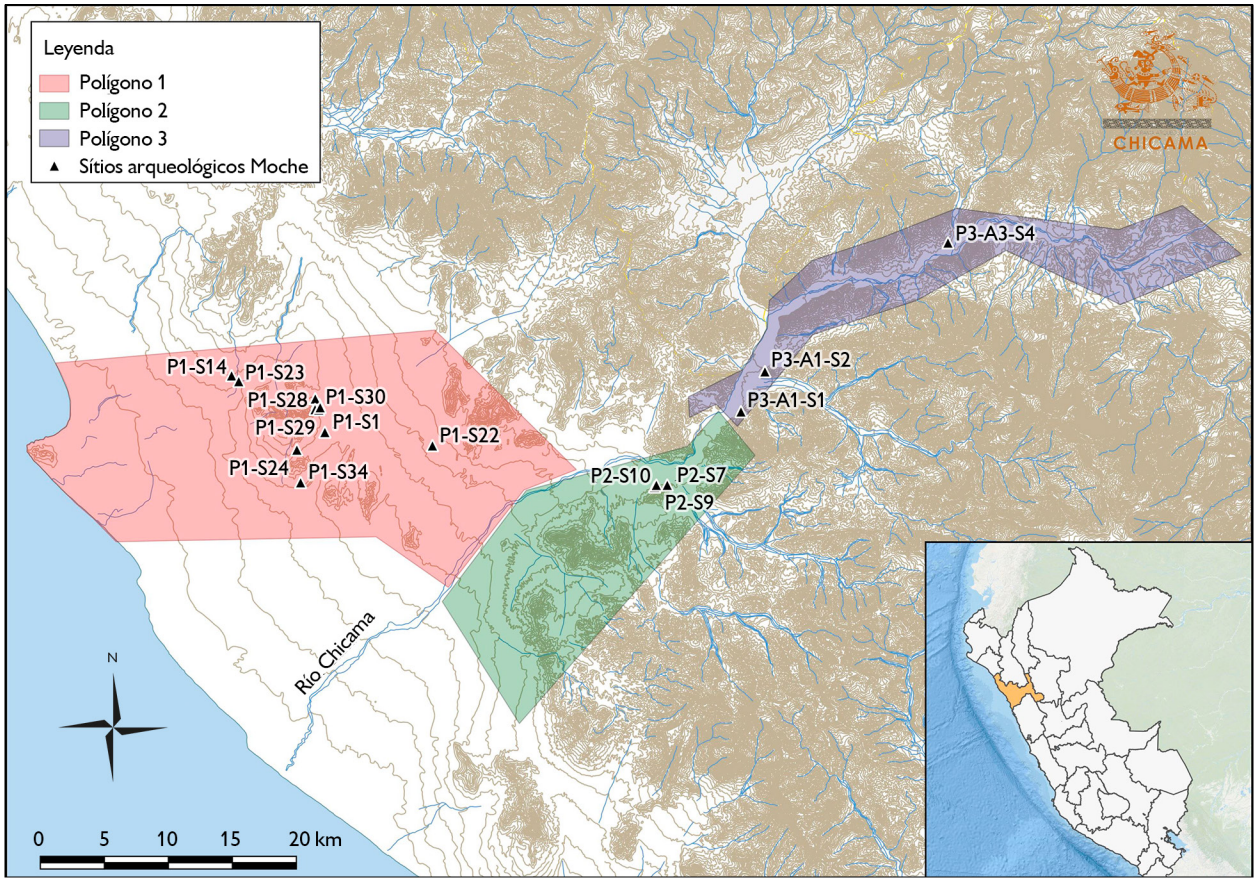


Figura 4. Mapa de sitios Moche identificados por el PRACH. Mapa: PRACH (2025).

Tabla 1. Sitios arqueológicos con evidencia Moche reconocidos por el PRACH en el valle de Chicama. Fuente: PRACH (2025). (Continúa)

Código PRACH	Sitio arqueológico	Polígono	UTM X	UTM Y	Extensión (m²)
P1-S1	Licapa II	1	692497	9148290	242,687
P1-S14	La Arenita	1	685210	9152706	18,113
P1-S22	Pukuche	1	700901	9147243	2,300
P1-S23	El Algarrobal	1	685769	9152256	74,313
P1-S24	Cerro Azul 1	1	690308	9146916	108,159
P1-S25	Cerro Azul 2	1	691871	9150503	27,010
P1-S26	Cerro Azul 3	1	692065	9150461	23,045
P1-S27	Mocán	1	691746	9150903	90,944
P1-S28	Cerro Azul 4	1	691730	9150070	1,212
P1-S29	Cerro Azul 5	1	692019	9150046	7,022
P1-S30	Cerro Azul 6	1	692130	9150223	247
P1-S34	Licapa I	1	690600	9144365	3,420
P2-S10	Sitio 10	2	718257	9144011	1,808

Tabla 1. Sitios arqueológicos con evidencia Moche reconocidos por el PRACH en el valle de Chicama. Fuente: PRACH (2025). (Conclusión)

Código PRACH	Sitio arqueológico	Polígono	UTM X	UTM Y	Extensión (m^2)
P2-S7	Sausal 7	2	719245	9144170	2,537
P2-S9	Quemazón	2	718391	9144167	814
P3-A1-S1	P3-A1-S1	3	725002	9149892	17,244
P3-A1-S2	Pampas de Jaguey	3	726872	9153016	69,463
P3-A3-S4	Ochape	3	741172	9163070	44,643

Tabla 2. Sitios arqueológicos con evidencia Moche reconocidos por el PRACH, su cronología relativa y los indicadores utilizados para esa ubicación cronológica. Fuente: PRACH (2025).

Código PRACH	Nombre del sitio	Cronología relativa	Indicador
P1-S1	Licapa II	Moche III/Moche IV/Moche V	Cerámica, fechado C14
P1-S14	La Arenita	Moche III/Moche IV	Cerámica
P1-S22	Pukuche	Moche III/Moche IV	Cerámica
P1-S23	El Algarrobal	Moche IV	Cerámica
P1-S24	Cerro Azul 1	Moche IV	Cerámica
P1-S25	Cerro Azul 2	Moche IV	Cerámica
P1-S26	Cerro Azul 3	Moche IV	Cerámica
P1-S27	Mocán	Moche IV	Arquitectura
P1-S28	Cerro Azul 4	Moche	Arquitectura
P1-S29	Cerro Azul 5	Moche IV	Cerámica, arquitectura
P1-S30	Cerro Azul 6	Moche	Arquitectura
P1-S34	Licapa I	Moche I/II	Arquitectura
P2-S10	Sitio 10	Moche IV/Moche V	Cerámica
P2-S7	Sausal 7	Moche IV	Cerámica
P2-S9	Quemazón	Moche	Cerámica
P3-A1-S1	P3-A1-S1	Moche	Cerámica
P3-A1-S2	Pampas de Jagüey	Moche III/Moche IV	Cerámica
P3-A3-S4	Ochape	Moche III	Cerámica

POLÍGONO 1

El Polígono 1 incluye áreas del litoral y de la margen norte del valle bajo, abarcando los distritos de Razuri, Paiján y Casa Grande, en la provincia de Ascope. Este polígono cuenta con una extensión de 549 km^2 y va desde el nivel del mar hasta los 750 m s. n. m. En este polígono hemos registrado 12 sitios Moche: La Arenita, Licapa I, Licapa II, El Algarrobal, Cerro Azul 1, Cerro Azul 2, Cerro Azul 3, Cerro Azul 4, Cerro Azul 5, Cerro Azul 6, Mocan y Pukuche.

La Arenita (P1-S14)

Se ubica sobre una extensa llanura perteneciente al distrito de Paiján, con una extensión de 18,113 m^2. Se trataría de un área de ocupación temporal vinculado a un camino no formalizado, pero que en el periodo Intermedio Tardío se formaliza y, posteriormente, se articula con el camino Inca transversal, que baja desde el valle arriba. La prospección evidenció material cerámico asociado a las fases Moche III y IV y algunos fragmentos del estilo Gallinazo.

Licapa I (P1-S34)

Se ubica en una llanura cercana a la base sur del Cerro Licapa y pertenece al distrito de Paiján en la localidad de Chuín Alto. Licapa I posee una extensión de 3,420 m^2 y está compuesto por un único montículo cuadrangular construido con adobes paralelepípedos que presentan marcas de gavera de caña, indicador propio del periodo Intermedio Temprano, siendo una materialidad social compartida entre las sociedades Gallinazo y Moche. Por todas las evidencias señaladas, proponemos que la edificación pertenece a las fases Moche I y II.

Licapa II (P1-S1)

Se trata de un complejo arqueológico emplazado en la llanura ubicada al este de la base de Cerro Azul, en el borde norte de la frontera agrícola del valle, perteneciente al actual distrito de Casa Grande. Desde su ubicación se establece un dominio visual de la margen norte del valle, pudiéndose observar el ingreso y salida de las personas. El asentamiento posee una extensión total de 242,687 m^2 y cuenta con cinco estructuras arquitectónicas visibles: la Huaca A, la Huaca B, el Área Residencial, el Conjunto de Depósitos y la Plataforma Funeraria. Gracias a los fechados radiocarbónicos obtenidos en sus excavaciones, Koons estima que el uso de la Huaca A comenzó aproximadamente entre los años 576-623 d.C., concluyendo entre los años 609-646 d.C. En cuanto a la Huaca B y el Área Residencial, se estima que su uso comenzó entre los años 635-705 d.C., y finalizó entre los años 690-829 d.C. (Koons, 2015, p. 484). Estas grandes edificaciones fueron construidas con adobes dispuestos en grandes bloques o celdas de relleno, técnica constructiva propia de la sociedad Moche. En promedio, la mayoría de los adobes miden 32 x 22 x 13 cm.

Nuestras excavaciones nos han permitido identificar que en la zona al suroeste de Huaca A se dio una ocupación no formalizada y vinculada a la producción de alimentos a menor escala, pudiendo identificar cántaros de gran formato representativos de la sociedad Moche en asociación a fogones de corta duración. Por otra parte, al norte de la Huaca B, la ocupación es densa y se han podido registrar espacios vinculados con la producción especializada como textilería, crianza de animales menores como el cuy, procesamiento y consumo de alimentos y posible producción de metales. Todas estas actividades estaban vinculadas a cerámica Moche, relacionada con las fases IV y V de Rafael Larco Hoyle.

El Algarrobal (P1-S23)

Está ubicado sobre una llanura desértica al norte del cerro Pan de Azúcar y al sur de la Pampa de Yugos, pertenecientes al distrito de Paiján. Este sitio posee una extensión de 15,000 m^2, pudiéndose identificar tres sectores. De estos, nos enfocaremos solo en el Sector 2, el único relacionado al periodo Intermedio Temprano.

El Sector 2 está compuesto por dos estructuras arquitectónicas, una de ellas consistente en un camino formal de 13 metros de ancho delimitado por dos muros paralelos con un ancho máximo de 50 cm y una altura de 60 cm en sus partes mejor conservadas, llegando a cubrir un total de un 1 km de largo. Los muros fueron construidos con adobes plano-rectangulares de 30 x 20 x 14 cm, sin presencia de marcas y fueron colocados en posición de soga y canto de manera intercalada. Las características materiales, así como las técnicas constructivas son propias de la sociedad Moche. Adicionalmente, se ha registrado la presencia de fragmentos de platos y escudillas con decoración en alto relieve vinculados con la fase Moche IV.

Cerro Azul 1 (P1-S24)

Se encuentra ubicado en la margen norte del valle bajo de Chicama, en la falda suroeste del Cerro Azul. Actualmente forma parte del distrito de Casa Grande y se emplaza fuera del área agrícola. El sitio tiene una extensión total de 15,780 m^2 y resalta por dos grandes murallas construidas con adobes, las cuales se tomaron como referencia para delimitar los dos sectores que la conforman. La primera muralla tiene una extensión



Figura 5. Vista aérea del sitio arqueológico Cerro Azul 2 donde, se aprecian las estructuras adosadas a la ladera noreste del Cerro Azul. Foto: PRACH (2024).

lineal de 1,310 m y fue construida en base a adobes rectangulares planos y posee 4 m de altura. La segunda muralla, tiene una extensión lineal de 1,060 m y una altura máxima de 5 m y está compuesta por tres secciones entrecortadas por promontorios rocosos. Los adobes registrados poseen dimensiones de 30 x 20 x 12 cm y son similares a los de Mocollope y Licapa II. El sitio podría haber cumplido una función defensiva durante el desarrollo Moche. La cerámica recolectada en superficie está vinculada con la fase Moche IV.

Cerro Azul 2 (P1-S25)

Se encuentra en la falda noreste del Cerro Azul. Cuenta con un solo sector, el cual tiene una extensión de 27,010 m^2 y se caracteriza por poseer 7 Estructuras Arquitectónicas (EA) de planta cuadrangular e interconectadas (Figura 5). El material constructivo fue la roca canteada y la argamasa de barro en todos los casos. Resaltan en este sitio, la EA 1 que se trata de una estructura con planta cuadrangular de 25,6 m por 12,3 m y que contiene cinco terrazas escalonadas dispuestas en diferentes alturas con dos accesos. Por otra parte, en este sitio se han registrado murallas con caminos asociados y que limitan los accesos a las quebradas. En el caso de la muralla EA 6 se encuentra en la ladera sur de la quebrada y se vincula con un segundo camino ubicado en el extremo sur del sitio. Este camino posee 50 cm de ancho con una longitud de 210 m y está delimitado por muros de piedra canteada. Este camino se encuentra en el punto más alto de la quebrada y la recorre de este a oeste, conectando las distintas estructuras arquitectónicas. Por las características mencionadas, el sitio habría cumplido funciones domésticas, hipótesis apoyada por la existencia de fragmentos de ollas de cuello convexo y platos sin decoración vinculados con la fase Moche IV.

Cerro Azul 3 (P1-S26)

Se ubica en la cara este de Cerro Azul y tiene una extensión total de 23,045 m^2. Se identificaron tres sectores construidos con piedras canteadas unida con argamasa de barro. El primer sector posee 3 EA's con una extensión total de 6,624 m^2. La EA 1 resalta por encima de las demás debido a que se encuentra conformada por dos plataformas superpuestas con una plaza de 14.65 m x 5 m dispuesta al sureste de las plataformas. Proponemos que esta edificación se trataría de un templete con una orientación de 30° al noreste. En cuanto a la EA 3, se distingue una coexistencia de espacios de uso público como la plaza principal abierta que se disponen en eje norte-sur, con espacios privados como lo son los 5 recintos de planta cuadrangular que se encuentran adosados e interconectados con la plaza descrita previamente. Los sectores 2 y 3 presentan estructuras arquitectónicas rectangulares construidas sobre terrazas y fueron de posible uso residencial. En este sector y en los otros dos, la cerámica está vinculada con la fase Moche IV.

Cerro Azul 4 (P1-S28)

Se ubica al suroeste de Cerro Azul 3 y presenta una extensión de 1,212 m^2. Se trataría de una estructura pública con 4 sectores rectangulares interconectados a modo de plazas aterrazadas (Figura 6). En el caso de las plazas 2 y 3, destaca la presencia de posibles depósitos en sus extremos este y oeste. La estructura presenta una orientación



Figura 6. Vista aérea del sitio Cerro Azul 4 (P1-S28). Foto: PRACH (2024).

noreste-suroeste. Su extensión máxima es de 58,8 m de largo por 15 m de ancho. El material constructivo empleado es la roca canteada unida con argamasa. Proponemos que se trataría de un templete de la sociedad Moche.

Cerro Azul 5 (P1-S29)

Se ubica al este de Cerro Azul 4 y presenta una extensión de 7,022 m^2. Se trataría de una estructura troncocónica elevada de forma artificial sobre la roca madre con una orientación noroeste-sureste. Para ello, se empleó roca canteada unida con argamasa, así como adobes rectangulares con marcas de caña propias del periodo Intermedio Temprano. Se identificaron entierros intrusivos asociados a cerámica de los estilos Gallinazo y Moche. Está última cerámica está vinculada a la fase Moche IV.

Cerro Azul 6 (P1-S30)

Se ubica al noreste de Cerro Azul 5 y presenta una extensión de 247 m^2. Se trata de una estructura arquitectónica de planta rectangular y aterrazada, elevada artificialmente con una orientación noreste-suroeste. El material constructivo fue roca canteada unida con argamasa. Es posible observar tres plazas contiguas. En la segunda plaza se observan espacios laterales tanto al oeste como este que pudieron haber tenido la función de depósitos. Debido a su similitud arquitectónica con Cerro Azul 4, proponemos que estaría vinculado con la sociedad Moche.

Mocán (P1-S27)

Se encuentra en la margen norte del valle de Chicama, en el distrito de Casa Grande, al noroeste del centro poblado que lleva el mismo nombre y al noroeste de Cerro Azul 2. El sitio posee una extensión total de 104,926 m^2 y se identificaron 2 sectores divididos por una muralla. Del total del asentamiento, que resulta ser un palimpsesto, la muralla estaría afiliada al periodo Intermedio Temprano. Esta muralla cuenta con cinco recintos de planta rectangular adosados a lo largo de su recorrido y que serían de construcción posterior. La muralla se encuentra orientada en un eje 15° al noreste y posee una extensión máxima de 1,606 m de longitud. El material constructivo empleado en la muralla es mixto. En el extremo sur se emplearon rocas canteadas unidas por argamasa, mientras que en el área media se utilizaron adobes rectangulares planos. Se pudo identificar un uso mixto de adobes con marcas de caña y adobes lisos, ambos materiales constructivos asociados al periodo Intermedio Temprano, en específico se vincularía a la fase Moche IV.

Pukuche (P1-S22)

Se ubica en la margen derecha del río Chicama y pertenece al distrito de Casa Grande, próximo al centro poblado de Facalá, en medio de un área agrícola. Se trata de una edificación monumental con una extensión de 7,662 m^2. El volumen monumental del edificio se logró por la superposición de plataformas y en la literatura arqueológica se le ha vinculado con la sociedad Cupisnique. Sin embargo, al interior del edificio hemos identificado un total de 5 sectores. Durante su reocupación por la sociedad Moche esta estructura llegó a ser empleada como cementerio en una plataforma que se ha denominado como el Sector 1 y que se extiende unos 2,300 m^2. Allí, se observa la presencia de entierros intrusivos y cerámica propia del estilo Moche en sus fases III y IV.

POLÍGONO 2

El Polígono 2 abarca un área 242 km^2 y se extiende a lo largo del distrito de Chicama, perteneciente a la provincia de Ascope. Incluye la margen sur del valle de Chicama, especialmente las laderas de las estribaciones andinas y algunas quebradas que desembocan en el rio entre los 115 m s. n. m. y los 930 m s. n. m. Hasta el momento, se han registrado 3 sitios con ocupación Moche: Quemazón, Sausal 7 y Sitio 10 (Figura 4).

Quemazón (P2-S9)

Se encuentra ubicado a 1 km al oeste de la localidad de Sausal. Este sitio se extiende sobre la falda norte del Cerro Sausal, el mismo que limita el centro poblado que lleva su nombre. Por la presencia y densidad de restos materiales como fragmentos de cerámica de uso doméstico tales como ollas, cantaros, tinajas y cuencos, además de cuerpos de vasijas que presentaban decoración simple como bandas blancas, líneas diagonales y líneas verticales y restos óseos, se trataría de un cementerio con una extensión de unos 814 m^2, y asociado al periodo Intermedio Temprano, aunque también hemos hallado materialidad social vinculada a periodos tardíos. Asimismo, se registraron fragmentos cerámicos de estilo Gallinazo.

Sitio 10 (P2-S10)

El sitio 10 se sitúa aproximadamente a un 1.5 km al oeste de la localidad de Sausal, próximo a un afloramiento rocoso perteneciente al Cerro Sausal. El sitio posee una extensión de 1,808 m^2, resaltando la presencia de restos óseos humanos asociados a artefactos de metal, por lo que ha sido interpretado como un cementerio. Asimismo, se registraron fragmentos de botellas, cuencos, cántaros, platos, ollas y de una figurina antropomorfa, todos ellas relacionados a formas cerámicas propias del periodo Intermedio Temprano como los estilos Gallinazo y Moche, en especifico asociados a las fases Moche IV y Moche V. Adicionalmente, se registraron fragmentos cerámicos de estilo Cajamarca.

Sausal 7 (P2-S7)

Se encuentra ubicado en el lado oeste de la localidad de Sausal y se extiende sobre una terraza natural al pie del cerro Sausal que limita el centro poblado. El sitio se trata de un cementerio con una extensión de 2,537 m^2 y estaría asociado al periodo Intermedio Temprano. Se han podido registrar cántaros, platos, ollas de cuello convexo, así como cuerpos escultóricos y pintados de clara filiación Moche, con temáticas de olas marinas, así como fragmentos de rostros humanos. Los fragmentos cerámicos en superficie se relacionan con la fase Moche IV.

POLÍGONO 3

El Polígono 3 cuenta con una extensión de 202 km^2 y se extiende a lo largo del valle medio-alto, iniciando en el cuello del mismo entre los 320 m s. n. m. y llegando hasta los 1,600 m s. n. m. Pertenece a las provincias de Ascope y Gran Chimú. Incluye zonas de valle, terrazas aluviales y quebradas. Para efectos de una mejor prospección y registro de los sitios, el polígono fue subdividido en 4 áreas. En total se lograron registrar 3 sitios afiliados a la sociedad Moche: P3-A1-S1, P3-A1-S2 (Pampas de Jaguey) y P3-A3-S4 (Ochape) (Figura 4).

P3-A1-S1

Se ubica en la margen sur del valle, en el distrito de Chicama, provincia de Ascope. El sitio se localizó al interior de la quebrada formada entre el Cerro Ventanero y Cerro Grande y está constituido por dos sectores, correspondientes a espacios aterrazados construidos con roca canteada y argamasa. El asentamiento posee una extensión total de 17,244 m^2. El Sector 1 cuenta con un muro de 130 m de extensión y un recinto rectangular ubicados en la ladera suroeste del cerro Ventanero el cual, debido a su disposición, habría tenido como función ser un punto de avistamiento y control de acceso al interior del valle de Chicama como de la misma quebrada. El Sector 2 responde a un área de estructuras aterrazadas

de planta semirectangular dispuestas a lo largo de la ladera del Cerro Ventanero, a 60 metros al este del Sector 1. Asimismo, se evidencia un sistema de canales para la recolección y administración del agua. En este sitio se registró cerámica de estilo Moche de carácter doméstico caracterizadas por su pasta rojiza y tratamiento alisado, además, de fragmentos cerámicos de estilo Gallinazo. Tomando en cuenta sus características se trataría de un asentamiento doméstico, pudiendo ser un puesto de avanzada Moche hacia el interior del valle.



Figura 7. Vista aérea del sitio arqueológico Pampas de Jaguey. Foto: PRACH (2024).

Pampas de Jaguey (P3-A1-S2)

Se encuentra en la margen sur del valle, en el distrito de Chicama y se dispone en la falda oeste del Cerro Salavin. Cuenta con una extensión aproximada 69,463 m^2. El sitio arqueológico ha sido dividido en 2 sectores los cuales se ubican entre los 400 y 450 m s. n. m. (Figura 7). El Sector 1 se trata de una zona monumental elaborada con adobes rectangulares unidos con argamasa de barro y enlucidos con el mismo material. Un elemento arquitectónico adicional que fue reconocido en este sector es un muro elaborado con piedra canteada, ubicado entre las dos estructuras monumentales. Adicionalmente, se encuentra un área funeraria, la cual fue determinada por la presencia de material óseo humano y fragmentos de cerámica Moche IV en superficie. Finalmente, se identifica un área con construcciones menos elaboradas con piedra canteada, la cual se encuentra asociada a cerámica doméstica de pasta rojiza, tratamiento alisado aunque sin diseños decorativos.

El Sector 2 también se trata de una estructura monumental elaborada con adobes rectangulares, bases de piedra canteada, enlucido de barro con adición de fragmentos de cerámica y techos con improntas de madera. Adicionalmente, en la pendiente ubicada al noreste de la estructura monumental, se identificó un área funeraria, la cual fue identificada por la presencia de huesos humanos en superficie, figurinas antropomorfas de cerámica y fragmentos de cerámica fina. En general, el sitio cuenta con fragmentos cerámicos en superficie de las fases Moche III y IV y del estilo Cajamarca. Este sitio cumpliría funciones públicas, domésticas y funerarias.

Ochape (P3-A3-S4)

Está ubicado en la margen norte del valle, en el distrito de Cascas, provincia de Gran Chimú. Se extiende sobre un área de 44,643 m^2 a lo largo del Cerro Calvayuque y está dividido en dos sectores. El primer sector cuenta con recintos elaborados con piedra canteada y argamasa de barro y presenta estructuras arquitectónicas de base cuadrangular, las cuales están subdivididas en 3 zonas. Sobre la base de las evidencias registradas en uno de los muros que se encuentra mejor conservado, esta edificación habría alcanzado una altura mínima de 53 cm y se encuentra orientada en dirección este-oeste. Sumado a ello, se encuentra un vasto contenido de material cerámico asociado a las estructuras arquitectónicas.

El segundo sector presenta construcciones con base cuadrangular elaboradas con adobes planoconvexos lisos unidos con argamasa de barro. De acuerdo con el registro de uno de los muros, estos cuentan con una altura máxima de 1,40 m y se encuentra orientado en dirección este-oeste. Se identificó cerámica estilo Moche, aunque en menor cantidad en comparación con el Sector 1.

SÍNTESIS DE LAS INVESTIGACIONES DEL PRACH CON RELACIÓN A LOS MOCHE DE CHICAMA

Gracias a las prospecciones y excavaciones realizadas por el PRACH en los últimos años, una importante cantidad de datos nuevos y adicionales han sido elaborados y sistematizados, lo cual nos permite generar una serie de inferencias que agruparemos en una serie de temas relevantes para nuestra comprensión de los Moche en el valle de Chicama.

CANTIDAD

Gracias a las investigaciones arqueológicas realizadas por el PRACH se ha incrementado la cantidad de sitios arqueológicos con evidencia de ocupación Moche conocidos para el valle de Chicama. Hasta el momento hemos ubicado 18 sitios arqueológicos con clara vinculación a la sociedad Moche, inferidos por su arquitectura y cerámica, principalmente. En algunos casos, la intensidad de la ocupación de estos sitios es mayor que en otros y será necesario complementar esta información con mayores investigaciones. No obstante, estos nuevos datos nos permiten plantear una serie de propuestas de explicación de sus ocupantes pero en especial comprender en términos cuantitativos la presencia de comunidades moche en el valle.

UBICACIÓN

Nuestras prospecciones arqueológicas han identificado una serie de sitios que se agrupan en patrones sugerentes que pueden tener implicancias funcionales y/o temporales. Lo que más resalta en los sitios Moche reconocidos por nuestro equipo es que la gran mayoría se encuentra ubicado en el Polígono 1. En específico, tenemos una importante concentración de sitios Moche relacionados con Cerro Azul. Si bien en el pasado, sitios como Licapa I y Licapa II habían sido reconocidos e, incluso excavados arqueológicamente, nuevos sitios han sido registrados asociados con este imponente accidente geográfico. Estos sitios, además, eligieron ubicarse en las zonas altas y se construyeron murallas, lo cual indica que una de sus funciones principales debió estar relacionada con la defensa.

Por otra parte, una interesante concentración de sitios Moche también se da en el Polígono 2 hacia el suroeste de la localidad de Sausal. En este caso, se trata de sitios que se asocian a canales de irrigación en esta parte estrecha del valle de Chicama en su margen sur. Allí, se encontraron asentamientos domésticos y cementerios.

Otra importante concentración de sitios Moche ha sido reconocida en el Polígono 3, especialmente en la zona de Pampas de Jaguey. Resulta importante que estos sitios se emplazaron en el cuello del valle y asociados a quebradas que permitían el acceso a otros valles. Por tanto, su ubicación es estratégica con respecto al control del movimiento de las personas, bienes y del control de las bocatomas de los canales. Otros de estos sitios también estarían asociados con la gestión de ciertos recursos como, posiblemente, sucedió con el sitio de Ochape donde se han hallado indicios de actividad minera.

CRONOLOGÍA

De acuerdo a la cronología relativa establecida sobre la base de cerámica de superficie y de los rasgos arquitectónicos como los tipos de adobes, podemos reconocer una temporalidad aproximada de los sitios, tomando como referencia la conocida secuencia de fases de Moche de Larco Hoyle (Tabla 2). Asimismo, se ha reconocido que varios sitios Moche estaban asociados con cerámica de estilo Gallinazo y, en algunos casos, con cerámica de estilo Cajamarca. Por tanto, el estudio de la convivencia de estos estilos cerámicos en los sitios Moche es parte del debate actual en la Costa Norte pero que requiere, especialmente en el caso del valle de Chicama, comprender la naturaleza específica de la ocurrencia de estos estilos, principalmente del Gallinazo que también hemos podido reconocer en nuestras prospecciones. El importante trabajo de Attarian (2003a, 2003b) sigue siendo una de las pocas investigaciones que han abordado sistemáticamente la ocupación Gallinazo del valle. No obstante, más allá de esas primeras aproximaciones

cronológicas de manera relativa, será importante realizar excavaciones y obtener fechados radiocarbónicos para alcanzar una cronología absoluta para estos sitios. En nuestro caso, las excavaciones arqueológicas conducidas desde 2021 en Licapa II nos han permitido comprobar su cronología absoluta gracias a una serie de fechados tomados de contextos arqueológicos seguros. Con respecto a los demás sitios lo que se puede plantear preliminarmente es que la mayoría de los sitios Moche reconocidos por nuestro equipo funcionaron cuando se producía y utilizaba cerámica de las fases Moche III a Moche V. Más interesante aun, hacia finales del fenómeno Moche en el valle de Chicama muchas comunidades prefirieron construir sus asentamientos en las partes altas alejadas del fondo del valle, como es el caso de los sitios de Cerro Azul o, en zonas altas del valle, como en el caso de Pampas de Jaguey, asentamientos que además contaban con extensas murallas.

EXTENSIÓN

Gracias a nuestras investigaciones, hemos podido generar un rango de las extensiones de cada uno de esos sitios y, de este modo, comprender su magnitud en términos comparativos (Figura 8). Si bien esta impresión de los sitios siempre resulta aproximada, por el momento nos permite comprender cuales fueron las áreas y los sitios con mayor ocupación Moche en el valle. Nuevamente, la zona de Cerro Azul fue el área donde extensos asentamientos Moche fueron construidos. Asimismo, en la zona de Pampas de Jaguey existieron otros sitios extensos. Todo ello, nos señala que el valle de Chicama

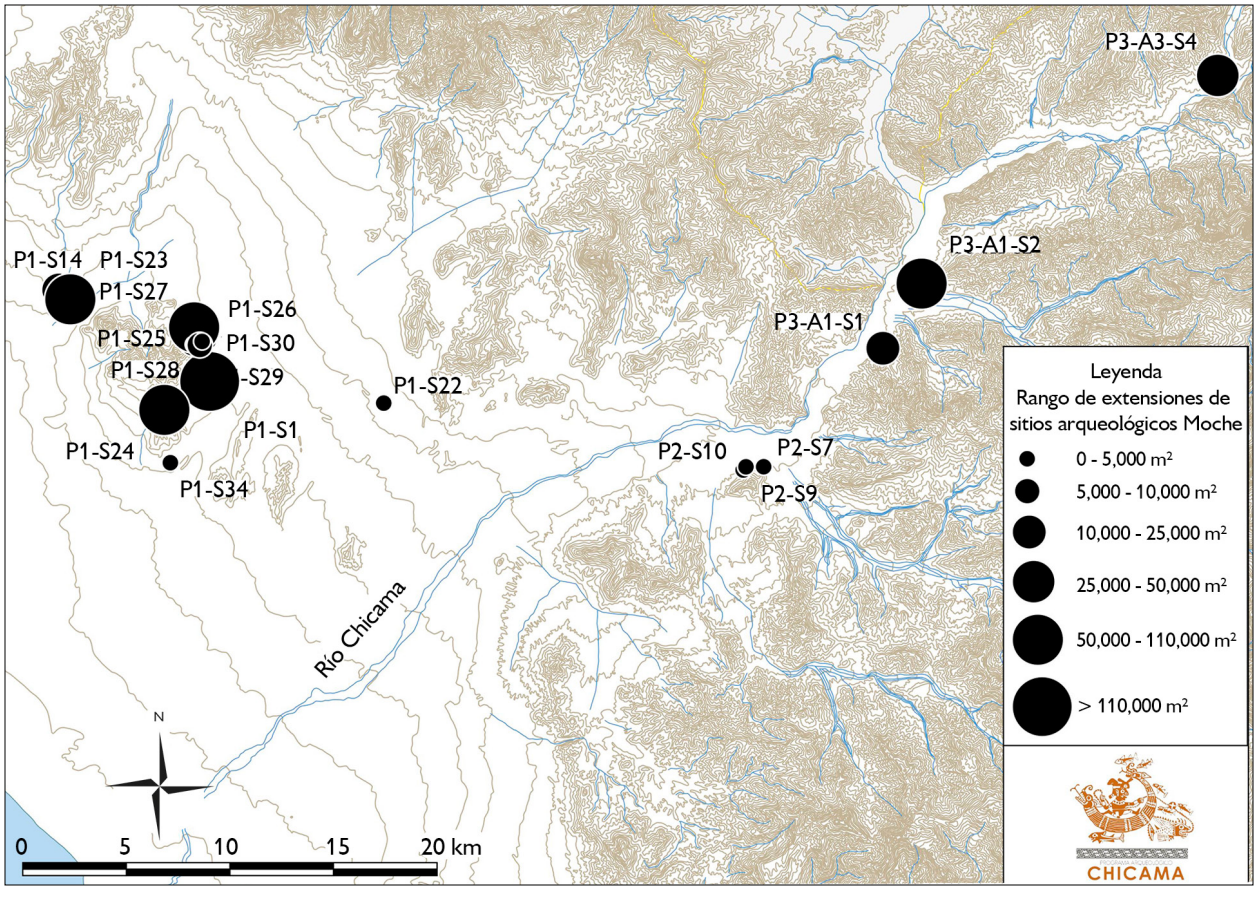


Figura 8. Mapa de rangos de extensión de los sitios arqueológicos con evidencia Moche registrados por el PRACH. Mapa: PRACH (2025).

fue el hogar de importantes comunidades que se asentaron permanentemente en poblados de gran magnitud.

TIPOLOGÍA Y JERARQUÍA

Gracias a nuestras prospecciones hemos podido establecer una tipología de sitios arqueológicos Moche. A los ya reconocidos tipos de Centros Primarios como podrían ser los sitios de El Brujo y Mocollope, podemos agregar los Centros Secundarios como es el caso de Licapa II. Sin embargo, como sabemos, el tema de la sincronía será muy importante a la hora de establecer jerarquías y interrelaciones. Por tanto, lo que se puede avanzar de acuerdo a la cronología absoluta disponible es que en un momento alrededor del siglo VI d.C. El Brujo decayó y sitios como Mocollope y Licapa II se convirtieron en los sitios más importantes del valle. Si existió una relación de subordinación o dependencia entre ellos todavía no queda claro debido a la falta de materiales comparativos en especial del sitio de Mocollope. Es posible que Licapa II pudo haber sido un centro independiente y el más importante y, por tanto, Centro Primario en las Fases Moche IV y V, una hipótesis por confirmar. Por otra parte, tenemos otros tipos de sitios como poblados donde varios grupos de personas residían como es el caso de los extensos sitios de Cerro Azul, Pampas de Jaguey y Ochape. Importantes murallas construidas con las técnicas arquitectónicas Moche también han sido localizadas en los sitios Moche del Polígono 1. Estas murallas y también los caminos hallados están relacionados con los sitios que se resguardaron en la parte altas asociadas con el Cerro Azul. Finalmente se han reconocido cementerios donde una gran cantidad de personas fueron enterradas y que, posiblemente, estuvieron asociados a pequeñas aldeas Moche.

Si bien todos estos nuevos datos e inferencias nos colocan en una mejor posición para la compresión del fenómeno social Moche en el valle de Chicama, somos conscientes que aún subsisten una serie de retos y desafíos para la mejor comprensión de esta sociedad en el valle.

DISCUSIÓN

DESAFÍOS PARA LA EXPLICACIÓN DE LOS MOCHE EN CHICAMA

Cronología relativa y absoluta de los Moches de Chicama

Para el valle de Chicama solo existen 3 sitios arqueológicos que cuentan con fechados radiocarbónicos: El Brujo, Licapa II y Mocollope (Koons et al., 2024). Evidentemente, el conocimiento de la sociedad Moche del valle de Chicama requiere muchos más fechados radiocarbónicos pero, sobre todo, necesita ampliar las investigaciones a otros sitios y otros tipos de contextos arqueológicos. Si bien trabajos recientes en El Brujo y Licapa II, incluidos los nuestros, han empezado a comprender tales ocupaciones humanas y establecer sus cronologías absolutas, aún quedan muchos sitios por investigar y fechar de forma absoluta. Asimismo, resulta importante establecer claramente cuáles son las metodologías para la obtención de tales muestras radiocarbónicas debido a que la elaboración de análisis más sofisticados, como el bayesiano, requiere conocer dónde y cómo se han recuperado las muestras fechadas. En ese punto, las excavaciones arqueológicas que establezcan fases arquitectónicas y/o áreas de actividad social deberán ser prioritarias, lo que requerirá de metodologías de excavación sistemáticas y en área.

Como ya ha sido señalado, no solamente para los sitios Moche del valle de Chicama sino para otros del área Moche, las fases Moche de la I a la V no pueden ser utilizadas de manera secuencial, pues, muchas de ellas conviven. Aun así, esta discusión se mantendrá por un tiempo más mientras no consigamos aumentar la cantidad de correlaciones entre fases cerámicas, tipologías cerámicas y fechados radiocarbónicos. La reciente discusión sobre este tema (Koons et al., 2024) nos propone la obtención de una mejor cantidad y calidad de fechados radiocarbónicos pero, también, resultará importante mejorar y extender nuestros corpus cerámicos y observaciones arquitectónicas de los sitios Moche.

Paisaje y territorio Moche en Chicama

Para comprender el paisaje y el territorio Moche del valle de Chicama es necesario seguir reconociendo y registrando los sitios del valle, sobre todo, porque como hemos observado, los sitios están desapareciendo a un ritmo acelerado, lo cual, ya implica un gran sesgo en nuestras reconstrucciones sociales. Asimismo, es importante vincular este paisaje y territorio a cronologías absolutas cada vez más ajustadas para poder comprender los cambios a lo largo del mismo periodo de la ocupación Moche del valle. Como hemos visto, el porcentaje reconocido sistemáticamente de sitios en el valle es reducido en comparación con las posibles áreas de su ocupación. De hecho, como nuestras prospecciones lo están revelando, en el valle medio y alto tenemos una importante ocupación de las comunidades Moche, las cuales nos permiten tener una perspectiva diferente de la historia de esta área geográfica.

En ese sentido, como hemos señalado, a pesar que tenemos una serie de prospecciones arqueológicas sistemáticas desde la década de 1980, muchas de ellas no han sido publicadas *in extensu* e, incluso, sus metodologías presentaban problemas, a lo que se añade la falta de precisión por restricciones tecnológicas existentes en el pasado. Por ello, la reunión de la '*Big Data*' no será efectiva ni útil si seguimos reciclando datos antiguos con sesgos propios de su génesis, creando una dependencia de esta metadata, sobre todo, mientras no se genere nueva '*Little Data*'. Vale decir, aun mantendremos sesgos en nuestras explicaciones sociales mientras no consigamos los datos nuevos de los sitios arqueológicos de manera sistemática y con proyectos de mediano y largo plazo, practicando una '*Slow Science*' en vez de una '*Fast Science*' (Conkey, 2024).

Forma, función y secuencia ocupacional de los sitios Moche en Chicama

Otro tema importante de cara al futuro de la investigación de los Moche de Chicama tiene que ver con el contenido de los sitios arqueológicos y que solamente puede ser conocido profundamente mediante la excavación arqueológica en área. En realidad, como la historia de la investigación del valle nos señala, si uno compara el área total de los asentamientos (con los sesgos que esto pueda tener), el área excavada total en los yacimientos arqueológicos es mínima. Este reducido porcentaje de área expuesta y analizada afecta lo que podamos decir de cada sitio arqueológico en términos de forma, función y de sus ocupaciones a lo largo del tiempo.

Asimismo, la historia de la investigación en el valle indica que la preferencia de los investigadores han sido las edificaciones monumentales y los contextos funerarios, dejando de lado los sitios más pequeños y/o sectores residenciales. Lo anterior, además, se vincula con el tipo de contextos arqueológicos que estamos fechando, lo cual afecta nuestra forma de comprender la sincronía de las edificaciones públicas con los espacios de las personas que los habitaban temporal o permanentemente. Esto se hace evidente cuando, por ejemplo, queremos hablar de la antigüedad, desarrollo y abandono de los sitios arqueológicos Moche del valle.

Finalmente, es importante analizar y comprender otros restos materiales para poder reconstruir a la sociedad Moche de manera completa. En esto, además de los ya conocidos análisis cerámicos, será importante que ese nuevo material que se excave sea analizado íntegramente utilizando todas las tecnologías disponibles. Esto supone el uso de los métodos arqueométricos no sólo en los materiales clásicos como la cerámica, sino también en los restos vegetales, zoológicos, humanos y minerales. Esto también permitirá generar no solamente datos arqueológicos sino, también, geoarqueológicos lo cual posibilitará la comprensión de los cambios paleoclimáticos en contextos arqueológicos y cómo estos realmente se vincularon con los cambios sociales en el mundo Moche. Con toda esa información, una nueva imagen de la sociedad Moche surgirá desde el valle de Chicama y se podrá completar el panorama de los estudios Moche en la Costa Norte del Perú.

COMENTARIOS FINALES

En realidad, los Moches del valle de Chicama se tratan de una serie de comunidades humanas que se asentaron en diversos espacios geográficos con sus propias historias a lo largo del primer milenio de nuestra era. Durante esos siglos se fueron desarrollando una serie de asentamientos e infraestructuras que les permitieron gestionar de la mejor manera posible sus recursos naturales, especialmente los hídricos, vegetales y animales tanto del valle como del litoral. A lo largo de su proceso histórico generaron diferentes formas económicas, políticas e ideológicas que ahora englobamos dentro de los Moche.

Sin embargo, un análisis más detallado como el que se presenta aquí, ofrece un panorama mucho más diverso y dinámico en el cual, a lo largo de los siglos, las comunidades fueron integrándose o dispersándose a lo largo del valle, expresándose esto en sus poblados, pero también en sus centros políticos y ceremoniales, los cuales emergen desde las fases más tempranas hasta sus últimos momentos. Lo que se puede percibir, gracias todos los antecedentes recopilados y a nuestras investigaciones, es que a lo largo de su historia en el valle de Chicama surgieron una serie de centros políticos que concentraron población, recursos y arquitectura durante algunos siglos y que diferentes comunidades se vincularon con ellos. Asimismo, las comunidades del valle de Chicama generaron sus propias formas de producción material, en especial de cerámica, aunque también compartiendo bienes y saberes con otras comunidades de otros valles de la Costa Norte e, incluso, de la sierra vecina.

Sin embargo, como este estudio también nos ha demostrado, se necesitarán más esfuerzos sobre todo en la recolección de nuevas evidencias y generación de mejores datos para profundizar nuestro conocimiento de la historia del valle y, en especial, de los Moche. Este esfuerzo necesitará complementar el conocimiento de las áreas, sitios y artefactos producidos en este valle, un esfuerzo que necesitará de programas de investigación de largo plazo pero, sobre todo, de investigaciones que tengan como objetivo proponer las preguntas sociales relevantes para explicar ese apasionante pueblo conocido como los Moche.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación fue financiada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a través de las siguientes subvenciones económicas de los años 2020, 2021, 2023 y 2024. La primera subvención económica con Resolución Rectoral N° 01686-R-20 con código E20151261, la segunda con Resolución Rectoral N° 05753-R-21 con código E21150251, la tercera subvención con Resolución Rectoral N° 05557-R-22 con código E22150071, la cuarta subvencion económica con Resolución Rectoral N° 006081-R-23 con código E23150041 y finalmente, por la subvención económica con Resolución Rectoral N° 004305-R-24 con código E24150561. Asimismo, los autores agradecen a Angie Vera, Kasandra Sangay, Irvin Villa, Jorge Luis Rodríguez Espínola, Isaac Santiago, Antonio De la Cruz, Irving Aragonéz, Kivin Castillo, Kevin Posadas, Joseph Zamora y Hoover Rojas por habernos apoyado en las prospecciones del valle de Chicama, en el análisis de materiales y por compartirnos sus observaciones e interpretaciones. Un reconocimiento especial a Olga Benites por habernos apoyado con la alimentación durante las primeras temporadas de prospección en plena pandemia. Finalmente, agradecemos a Charles Stanish por su generosa contribución a nuestros trabajos y el apoyo de la University of South Florida.

REFERENCIAS

Attarian, C. J. (2003a). *Pre-Hispanic urbanism and community expression in the Chicama Valley, Peru* [Tesis doctoral, University of California].

Attarian, C. J. (2003b). Cities as a place of ethnogenesis: urban growth and centralization in the Chicama Valley, Peru. In M. L. Smith (Ed.), *The social construction of ancient cities* (pp. 184-211). Smithsonian Institution Press.

Bazán Pérez, A. (2022). *Construyendo la Huaca Cao Viejo: un templo Mochica en el Valle de Chicama: reporte de las Investigaciones de la temporada 2020*. Fundación Wiese.

Bennett, W. C. (1939). *Archaeology of the north coast of Peru; an account of exploration and excavation in Viru and Lambayeque valleys* (Anthropological Papers, Vol. 97, Part 1). American Museum of Natural History.

Bonavia, D. (1985). *Mural painting in Ancient Peru*. Indiana University Press.

Caramanica, A. (2018). *Land, labor, and water of the ancient agricultural Pampa de Mocan, North Coast, Peru* [Tesis doctoral, Harvard University]. https://dash.harvard.edu/entities/publication/1df74de2-e98f-4369-a626-875f38a8e8ed

Castillo, D. (2006). *Arte rupestre en la Cuenca del Río Chicama*. Ediciones SIAN.

Chauchat, C., Gálvez, C., Briceño Rosario, J., & Uceda, S. (1998). *Sitios arqueológicos de la zona de Cupisnique y margen derecha del Valle de Chicama: patrimonio arqueológico zona norte*. Instituto Nacional de Cultura-La Libertad y Instituto Francés de Estudios Andinos.

Clément, C. (2015). *Paysage socioculturel et architecture dans la culture Chimú: l'Implantation humaine à l'intermédiaire recent (1000–1470 apr. J.-C.) dans la vallée de Chicama (côte nord du Pérou)* (Bar International Series, n. 2748). British Archaeological Reports Oxford Ltda. https://doi.org/10.30861/9781407314099

Conkey, M. W. (2024). Slow science but fast forward: the political economy of rock art research in a globalized world. In O. Moro Abadía, M. W. Conkey, & J. McDonald (Eds.), *Deep-time images in the age of globalization*, *interdisciplinary contributions to archaeology* (pp. 301-312). Springer. http://dx.doi.org/10.1007/978-3-031-54638-9_21

Franco, R., Gálvez, C., & Vásquez, S. (2010). Moche power and ideology at the El Brujo Complex and in the Chicama Valley. In J. Quilter, & L. J. Castillo (Eds.), *New perspectives in Moche political organization* (pp. 110-131). Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Franco, R. (2015). El complejo arqueológico El Brujo en la costa norte del Perú. *Quingnam*, *1*(1), 35-53.

Franco, R. (2016). *Mocollope: pasado prehispánico*. Edición del autor.

Franco, R. (2019). Nuevas evidencias arqueológicas en la Huaca El Castillo del complejo arqueológico de Mocollope, valle de Chicama. In G. Prieto, & A. Boswell (Comps.), *Actas de las Primera Mesa Redonda de Trujillo: Nuevas Perspectivas en la Arqueología de los Valles de Virú, Moche y Chicama* (pp. 184-217, cap. 8). Universidad Nacional de Trujillo.

Franco, R. (2021). *Moche: iconografía y cosmovisión*. Instituto Peruano de Estudios Arqueológicos y Institute of Andean Research.

Gálvez Mora, C. A., & Briceño Rosario, J. (2001). The Moche in the Chicama Valley. In J. Pillsbury (Ed.), *Moche art and archaeology in Ancient Peru* (pp. 141-158). National Gallery of Art.

Gutiérrez, B. (1997). Licapa II, un asentamiento urbano ceremonial en el valle de Chicama. *Revista del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú*, *7*, 131-156.

Hrdlička, A. (1914). *Anthropological Work in Peru, in 1913: With notes on the pathology of the Ancient Peruvians, with twenty-six plates*. Smithsonian Institution.

Jackson, M. (2008). *Moche Art and Visual Culture in Ancient Peru*. University of New Mexico Press.

Koons, M. L. (2012). *Moche geopolitical networks and the dynamic role of Licapa II, Chicama Valley, Peru* [Tesis doctoral, Harvard University]. http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:10364583

Koons, M. L. (2015). Moche sociopolitical dynamics and the role of Licapa II, Chicama valley, Peru. *Latin American Antiquity*, *26*(4), 473-492. https://doi.org/10.7183/1045-6635.26.4.473

Koons, M. L. (2022). To unite and divide: Canals, *tinku*, liquids and time in the Moche world. *Cambridge Archaeological Journal*, *32*(4), 689-706. https://doi.org/10.1017/S0959774322000117

Koons, M. L., Rizzuto, B. C., Trever, L., Boswell, A., Bazán Pérez, A., Muro Ynoñán, L. A., . . . & Tokanai, F. (2024). Moche chronology of ancient Peru: Bayesian assessment of radiocarbon dates and ceramic styles from north to south. *Quaternary International*, *703*, 82-96. https://doi.org/10.1016/j.quaint.2024.05.008

Kosok, P. (1965). *Life, land, and water in Ancient Peru*. Long Island University Press.

Kroeber, A. L. (1944). *Peruvian Archeology in 1942* (Viking Fund Publications in Anthropology, n. 4). Viking Fund.

Larco Hoyle, R. (1938). *Los Mochicas* (Tomo 1). Casa Editora La Crónica y Variedades S.A.

Larco Hoyle, R. (1939). *Los Mochicas* (Tomo 2). Casa Editora La Crónica y Variedades S.A.

Larco Hoyle, R. (1948). *Cronología Arqueológica del Norte del Perú*. Biblioteca del Museo de Arqueología Rafael Larco Herrera y Sociedad Geográfica Americana.

Larco Hoyle, R. (2001 [1939]). *Los Mochicas* (2 Tomos). Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.

Leonard, B., & Russell, G. (1992). *Informe preliminar: Proyecto de Reconocimiento Arqueológico del Chicama, resultados de la primera temporada de campo, 1989*. Informe entregado al Instituto Nacional de Cultura.

Martínez Compañón, B. (1991 [1789]). *Trujillo del Perú* (Vol. IX). Cultura Hispánica.

Mujica, E. (Ed.). (2007). *El Brujo: Huaca Cao*, *Centro Ceremonial Moche en el valle de Chicama*. Fundación Wiese.

Prieto, G., & Boswell, A. (2019). Introducción: Repensando la arqueología de los valles de Virú, Moche y Chicama. In G. Prieto, & A. Boswell (Comps.), *Actas de las Primera Mesa Redonda de Trujillo: Nuevas Perspectivas en la Arqueología de los Valles de Virú, Moche y Chicama* (pp. 11-24). Universidad Nacional de Trujillo.

Reindel, M. (1990). Arquitectura monumental del intermedio temprano en la Costa Norte del Perú. *Revista del Museo de Arqueología*, (1), 119-135.

Reindel, M. (1993a). *Monumentale Lehmarchitektur an der Nordküste Perus: Eine Repräsentative Untersuchung Nach-formativer Grossbauten vom Lambayeque-Gebiet bis Zum Virú-Tal* (Bonner Amerikanistische Studien, n. 22). Holos.

Reindel, M. (1993b). Baumaterialien, Konstruktionstechniken und Bauformen der monumentalen Lehmarchitektur an der Nordküste Perus. *Beiträge Zur Allgemeinen Und Vergleichenden Archäologie*, *13*, 331-383.

Russell, G. S., Leonard, B. L., & Briceño Rosario, J. (1994). Cerro Mayal: nuevos datos sobre producción de cerámica Moche en el Valle de Chicama. In S. Uceda Castillo, & E. Mujica (Eds.), *Moche: Propuestas y Perspectivas: Actas del Primer Coloquio Sobre la Cultura Moche, Trujillo, 12 al 16 de abril de 1993* (pp. 207–222). UNT; IFEA; Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales.

Russell, G. S., & Jackson, M. A. (2001). Political economy and patronage at Cerro Mayal, Peru. In J. Pillsbury (Ed.), *Moche art and archaeology in Ancient Peru* (pp. 159-175). National Gallery of Art.

Tantaleán, H., Tavera, C., Gastello, M., & Campos, E. (2021). Revisitando el valle de Chicama: investigaciones del Programa Arqueológico Chicama, Temporada 2020. In *Actas del VIII Congreso Nacional de Arqueología* (pp. 63-75). Ministerio de Cultura.

Tantaleán, H., Tavera, C., Campos, E., Gastello, M., & Osores, K. (2022). Del paijanense al imperio Inca en el valle de Chicama: Estado de la cuestión, problemáticas y propuestas para la investigación arqueológica. *Investigaciones Sociales*, (46), 45-68. http://dx.doi.org/10.15381/is.n46.21922

Tantaleán, H., Tavera, C., Gastello, M., Uribe, I., & Roman, J. (2024). Investigaciones del Programa Arqueológico Chicama, temporada 2021: nuevas prospecciones y excavaciones. In *Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología* (pp. 149-159). Ministerio de Cultura.

Ubbelohde-Doering, H. (1952). Untersuchungen zur Baukunst der nordperuanischen Küstentäler. *Baessler Archiv*, *1*, 23-48.

Ubbelohde-Doering, H. (1959). Bericht über archäologische Feldarbeiten in Perú. II. *Ethnos*, *24*(1-2), 1-32. https://doi.org/10.1080/00141844.1959.9980856

Wiener, C. (2015 [1880]). *Perú y Bolivia. Relato de Viaje*. Instituto Frances de Estudios Andinos.

Zavaleta, L. (1999). *Huaca Cafetal: un complejo administrativo-ceremonial moche tardío en el valle Chicama medio* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Trujillo].

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

C. Tavera Medina con conceptualización, selección de datos, análisis formal, adquisición de financiación, investigación, metodología, administración de proyectos, recursos, software, supervisión, validación, visualización, borrador del escrito original, revisión del escrito y edición; H. Tantaleán contribuyó con conceptualización, selección de datos, análisis formal, adquisición de financiación, investigación, metodología, recursos, supervisión, validación, visualización, borrador del escrito original, revisión del escrito y edición; M. Gastello Morales con selección de datos, análisis formal, investigación, software, borrador del escrito original, revisión del escrito y edición; D. Huachaca con selección de datos, investigación y validación; J. Quispe-Baquedano con selección de datos, investigación, borrador del escrito original; S. Sanandres con selección de datos, análisis formal, investigación y recursos.

DATOS DE LA INVESTIGACIÓN

Los datos no fueron depositados en un repositorio.

PREPRINT

No fue publicado en un repositorio.

EVALUACIÓN POR PARES

Evaluación doble ciego, cerrada.

Teatros de si: memórias e histórias Laklãnõ Xokleng performadas

Self theatres: performed Laklãnõ Xokleng memories and stories

Juliana Salles Machado[I] | Lays Cruz Conceição[II] | Walderes Coctá Priprá[III]

[I]Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

[II]Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul. Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil

[III]Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: As narrativas históricas sobre o passado colonial e pré-colonial no Brasil ainda reiteram o silenciamento de uma história de longa duração desconectada dos povos indígenas contemporâneos. As trajetórias da arqueologia e da história, apesar de guiadas por motivações distintas, tiveram como consequência o apagamento da história mais profunda dos povos indígenas que hoje habitam o território brasileiro. Dentre as estratégias de protagonismo indígena, cabe destacar as transformações das escolas indígenas nos últimos anos, não apenas com a participação efetiva de indígenas como professores e diretores, mas na transformação mesmo das estruturas de ensino-aprendizagem nas escolas, trazendo suas próprias epistemologias para dentro desta estrutura, o que tem feito da escola diferenciada indígena um dos principais formadores e locais de agência indígena. É no âmbito da busca por uma escola indígena diferenciada que surge nosso estudo entre o povo Laklãnõ Xokleng, no qual buscamos refletir sobre o uso do teatro e de cenários como recursos de ensino-aprendizagem e resistência contemporânea. Neste artigo, apresentaremos reflexões conjuntas a partir da observação dos teatros e cenários construídos pela comunidade da aldeia Bugio, na Terra Indígena Laklãnõ, no período de 2014 a 2019.

Palavras-chave: Laklãnõ Xokleng. História indígena de longa duração. Escola indígena diferenciada.

Abstract: Historical narratives about the colonial and pre-colonial past in Brazil often present long-term history as disconnected from contemporary indigenous peoples. The trajectories of archeology and history, despite different motivations, have resulted in the erasure of the deep history of the indigenous peoples who inhabit Brazilian territory today. Among the strategies of indigenous protagonism, it is worth highlighting the transformations of indigenous schools in recent years. These transformations include not only the effective participation of indigenous people as professors and school directors, but also the reshaping of teaching-learning structures in schools, bringing their own epistemologies. This has positioned the differentiated indigenous school as one of the main places of indigenous agency. It is within the framework of this search for a differentiated indigenous school that our study among the Laklãnõ Xokleng people arises, focusing on the use of performed theater and scenarios as resources for cultural teaching-learning process and resistance. In this article we will present reflections from the observation of theaters and scenarios built by the community of the Bugio village, in the Laklãnõ Indigenous Land, from 2014 to 2019.

Keywords: Laklãnõ Xokleng. Deep indigenous history. Differentiated indigenous school.

Machado, J. S., Conceição, L. C., & Priprá, W. C. (2025). Teatros de si: memórias e histórias Laklãnõ Xokleng performadas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20220036. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0036

Autora para correspondência: Juliana Salles Machado. Universidade Federal de Santa Catarina. Departamento de História – CFH. Bloco F, 6º andar. *Campus* Universitário – Bairro Trindade. Florianópolis, SC, Brasil. CEP 88040-970 (julianasallesmachado@gmail.com).

Recebido em 19/04/2024
Aprovado em 27/02/2025
Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique

As narrativas históricas sobre o passado colonial e pré-colonial no Brasil reiteram o silenciamento de uma história de longa duração desconectada dos povos indígenas contemporâneos. Por um lado, a arqueologia foi marcada pela insegurança acerca da relação entre categorias classificatórias, criadas a partir de atributos observáveis na materialidade de seus vestígios, e os grupos étnicos, tema que foi amplamente debatido na década de 1970 e principalmente na crítica oriunda da década de 1990 (Schaan, 2007; Raymond, 2009; Wüst, 1999; J. Oliveira, 2006). Por outro lado, a história persiste na obsessão por fontes escritas, apesar de todas as críticas e mudanças ocorridas nesta perspectiva desde a escola dos Annales, perpetuando, nas Américas e especialmente no Brasil, uma 'certidão de nascimento' da história com a invasão europeia (Neves, 2000; M. Almeida, 2017; Monteiro, 1994, 1999, 2001). Ambas as trajetórias, da arqueologia e da história, apesar de guiadas por motivações distintas, tiveram como consequência o apagamento da história mais profunda dos povos indígenas que hoje habitam o território brasileiro. Para a arqueologia, se a crítica à associação simplista entre categorias éticas e etnicidades se punha cética à validade da correspondência necessária prevista anteriormente pela escola determinista, sua desconstrução deixou um vácuo silencioso de significado, tanto no que se refere à validade das categorias tipológicas, quanto a um medo de percorrer os caminhos da etnicidade e o mundo material. Para a história, o resultado foi o 'encurtamento' temporal de uma história de pelo menos 12.000 anos de profundidade, além de reiterar a colonialidade das narrativas, orquestradas a partir de marcos temporais e relações euro-branco-centradas.

No contexto brasileiro, a insegurança arqueológica e o tradicionalismo histórico levaram ao afastamento cada vez mais naturalizado entre um passado colonial e pré-colonial e um presente indígena. Com exceções de peso em meados da década de 1990[1], apenas nos últimos anos que um número mais expressivo de pesquisas começou a pensar a relação entre povos indígenas contemporâneos e o seu passado pré-colonial de maneira menos funcionalista. Na América espanhola, os casos do México (Navarrete, 2004) e dos Andes (Lathrap, 1970; Murra et al., 2012; Kojan & Angelo, 2005) ficaram conhecidos ao traçarem elementos da sociedade colonial e contemporânea a práticas e conhecimentos indígenas muito anteriores à invasão europeia. No Brasil, exemplos diversos (como Wüst, 1991; J. Oliveira, 1996; F. Silva, 2009; F. Silva et al., 2010, 2011; Bespalez, 2009; Cabral, 2012; Heckenberger, 2008; Rocha, 2017; Rocha et al., 2014; Corrêa, 2014; Garcia, 2017; Machado, 2013, 2016, 2017; Machado et al., 2020, entre outros) têm cada vez mais colaborado na construção de narrativas complexas de continuidade, apesar das muitas e drásticas mudanças, entre o passado indígena e os povos contemporâneos. Tais esforços, contudo, têm sido impetrados mais por arqueólogos e até por antropólogos do que por historiadores, que, apesar das cada vez mais numerosas contribuições para a história indígena, ainda tendem a se manter presos a um horizonte temporal pautado nos marcos temporais europeus. A relutância em debruçar-se sobre uma trajetória histórica tão profunda não apenas implica ampliar a escala temporal de análise, mas também uma mudança metodológica intensa sobre a diversidade de fontes que necessariamente envolveria um diálogo interdisciplinar, incluindo narrativas orais, cantos, gestos, objetos, construções, paisagens, pinturas, entre tantos outros suportes da materialidade. Contudo, o início do movimento de construção de uma história indígena antiga, profunda, ainda que tímido, não é isolado. Tais pesquisas estão alinhadas com um movimento social mais amplo, especialmente impulsionadas pelos movimentos de intelectuais e lideranças indígenas, que têm buscado no passado uma ferramenta de luta no presente. Tais movimentos tratam de histórias locais específicas, mas

[1] Como Noelli (1996, 1999, 1999-2000), Neves (1995, 1998, 2000), F. Silva (2002, 2013), Heckenberger (2001) e J. Oliveira (2006) na arqueologia, e Monteiro (1994, 2001) e M. Almeida (2017) na história, entre outros.

não podem ser separados de uma onda global mais ampla, vide os inúmeros exemplos de '*deep history*' que vêm sendo construídos na Austrália (McGrath & Jebb, 2015), em países africanos (Schmidt & Kehoe, 2019), nos Estados Unidos (Shryock & Smail, 2011), além de diversos países da América Latina.

Intelectuais, lideranças e ativistas indígenas de diversos povos se inserem em espaços de fala e visibilidade distintos, como a academia, a política e os movimentos sociais. Nestes, buscam tornar visível sua própria perspectiva de mundo e suas trajetórias históricas. Cada povo, cada protagonista, traça seu discurso de maneira distinta, no entanto, chama particular atenção o desejo de inserir na História (aquela 'oficial', nacional, global) a sua própria perspectiva. Esta é construída com bases múltiplas, que envolvem tanto suas histórias e memórias, como também tem sido cada vez mais presente o uso da materialidade como fonte de suas reflexões e de suas práticas.

Fonte por excelência da arqueologia, a materialidade tem assumido um duplo papel, tanto na criação de significados e interpretações sobre o passado, quanto nas narrativas e nos processos de validação identitários e políticos no presente. As formas de atribuição destes significados e interpretações são múltiplas e têm sido usadas tanto na composição destas narrativas, quanto como ferramenta da práxis de muitos pesquisadores indígenas. Neste artigo, trazemos um estudo de caso de mobilização da materialidade pelos Laklãnõ Xokleng para refletir sobre os significados deste processo para a atual conjuntura nacional e para a própria forma de fazer arqueologia.

As violências efetivadas contra populações indígenas ocorreram ao longo de todo o território nacional e são diversas as estratégias de protagonismo dos povos indígenas para lidar com os instrumentos dessa colonização (Monteiro, 1994, 1999, 2001; M. Almeida, 2012, 2017; Wittmann, 2007). Dentre tais estratégias indígenas, cabe destacar as transformações das escolas indígenas nos últimos anos, não apenas na participação efetiva de indígenas como professores, diretores, merendeiros, mas na transformação mesma das estruturas de ensino-aprendizagem nas escolas, trazendo suas próprias epistemologias para dentro desta estrutura, o que tem feito da escola diferenciada indígena um dos principais formadores e locais de resistência indígena (Darella et al., 2018; Schild, 2016; Tassinari & Gobbi, 2009; Luciano, 2006; E. Silva, 2012).

É justamente no âmbito da busca por uma escola indígena diferenciada que surge nossa reflexão sobre como o povo Laklãnõ Xokleng pensou o centenário do contato, a partir de suas narrativas, poesias, atividades escolares e o uso do teatro e de cenários como recursos de ensino-aprendizagem e protagonismo. Neste artigo, apresentamos reflexões conjuntas a partir de narrativas sobre o contato e a chamada 'pacificação', além de observação iniciais dos teatros e cenários construídos pela comunidade da aldeia Bugio, na Terra Indígena (TI) Ibirama Laklãnõ, no período de 2014 a 2019, como parte das comemorações do centenário do contato.

ABORDAGENS METODOLÓGICAS

Os dados tratados neste artigo são resultantes de distintas experiências das autoras na TI Laklãnõ, em Ibirama, Santa Catarina. Conceição realizou sua pesquisa de mestrado e de doutorado, ambas em Antropologia, junto aos Laklãnõ, pensando a escrita na forma de conhecimento Laklãnõ e as suas próprias noções de tempo. Machado atua como professora para pesquisadores-estudantes Laklãnõ no curso de Licenciatura Intercultural Indígena, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), desde 2012, onde tem atuado na orientação de diversos trabalhos de conclusão de curso, bem como na realização de atividades de tempo-comunidade nas aldeias e em atividades conjuntas nas escolas da TI junto ao projeto "Saberes indígenas na escola". Tais relações culminaram na construção coletiva de um projeto colaborativo junto aos pesquisadores Laklãnõ que tinha por objetivo pensar as relações entre território e memória, o qual acabou por desencadear a criação de uma oficina audiovisual na TI, com a produção de um

documentário sobre a perspectiva Laklãnõ da história do contato e do centenário. Priprá é pesquisadora Laklãnõ, moradora da aldeia Bugio, mestre em História e doutoranda em Arqueologia, e atuou durante anos como professora na escola Vanhecu Patté, na aldeia Bugio, onde até hoje desenvolve atividades, fortalecendo ações e parcerias com o centro cultural da aldeia e a universidade. Ao longo deste processo de experienciação (auto)etnográfica, as festas comemorativas locais, com exposições e atividades nas escolas, teatros performados e construção e ampliação do cenário, fizeram parte de nosso convívio, seja como participantes de sua produção, como no caso de Priprá, seja como público convidado, como para Conceição e Machado. Os dados e as reflexões apresentados neste artigo são resultantes deste convívio de mais de uma década com o povo Laklãnõ e buscam aproximar reflexões desta trajetória.

OS LAKLÃNÕ XOKLENG E O CENTENÁRIO DO CONTATO

Os Laklãnõ Xokleng, povo indígena falante de uma língua da família Jê Meridional, do tronco Macro-Jê, habitavam tradicionalmente os vales recobertos por matas de araucárias do sul do Brasil, desde o sul do estado de São Paulo até o norte do Rio Grande do Sul. Atualmente, vivem majoritariamente na TI Ibirama Laklãnõ (no alto vale do Itajaí), havendo um grupo menor na TI Rio dos Pardos, em Matos Costa, ambas no estado de Santa Catarina, além de sua presença nos centros urbanos e em algumas áreas em processo de reivindicação, como no Rio Grande do Sul.

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi fundado no Brasil no contexto de ocupação territorial pelas companhias colonizadoras no fim do século XIX. No sul do Brasil, especialmente no território Laklãnõ Xokleng, a violência e os assassinatos conduzidos pelas milícias pagas pelo governo e por companhias colonizadoras, os chamados bugreiros (Wittmann, 2007), começaram a ser questionados, sendo denunciados internacionalmente por Alberto Vojtech Fric, no XVI Congresso de Americanistas, em Viena, no ano de 1908, que obteve as informações sobre a situação no sul do Brasil por meio dos periódicos em língua alemã publicados pelos colonos. Seu trabalho suscitou acalorado debate no Brasil a respeito da situação do indígena e conduziu a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), em 1910. Se antes os contatos com os indígenas eram realizados por missionários ou colonos de diferentes origens, agora passava a ser uma tarefa oficial do Estado estabelecer o contato, a proteção e a assistência a essas populações (Santos, 1973, p. 121).

A noção de 'pacificação', amplamente utilizada como estratégia de conduta do SPI, foi influenciada pelas ações do Coronel Cândido Rondon e suas abordagens de interação com os povos indígenas durante a construção das linhas telegráficas, que tinham o objetivo de conectar e fortalecer as fronteiras nacionais. Rondon, o primeiro diretor do SPI, utilizava uma técnica chamada de atração ao adentrar os territórios indígenas, deixando presentes para os 'nativos'. Esses presentes incluíam itens como panelas de ferro, facões, machados e roupas, entre outros. Uma estratégia similar foi adotada por Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, no alto vale do Itajaí, onde oferecia aos Laklãnõ Xokleng itens que eles desejavam e buscavam nas casas dos colonos, como ferramentas, panelas, roupas vermelhas e gado (Urban, 1985, p. 237). Do ponto de vista do Estado, essa abordagem de atração visava concretizar a 'pacificação', que consistia em manter os grupos indígenas em áreas específicas, liberando territórios mais amplos para outras ocupações não indígenas e para a exploração econômica de recursos naturais.

O ano de 2014 foi a 'comemoração' dos 100 anos da chamada 'pacificação' dos Laklãnõ Xokleng, ou dos 100 anos em que os Laklãnõ apertaram a mão de Eduardo Hoerhann, então funcionário do SPI encarregado da aproximação e do contato com o povo indígena às margens do rio Platê. Este marco temporal centenário mobilizou a comunidade Laklãnõ de distintas formas, gerando encontros, festas, debates, pesquisas e vídeos, com reverberações que impulsionaram mudanças de práticas cotidianas, formas de nomeação e espaços nas aldeias.

Antes de seguir em nossa análise acerca do teatro e do cenário – uma das atividades marcantes desta mobilização sociocultural do centenário –, consideramos importante refletir um pouco mais sobre a ideia de 'pacificação' e as distintas formas com que o povo Laklãnõ construiu e ressignificou esse processo.

O tema do contato entre povos indígenas e os 'brancos' no contexto brasileiro foi e ainda é foco de grande reflexão. Segundo Vilaça (2006), os primeiros encontros entre culturas teriam pelo menos três dimensões: a existencial, a sociocultural e a histórica. Enquanto a dimensão existencial seria marcada pela experiência inicial do encontro e do 'estranhamento' das partes, a dimensão sociocultural estaria relacionada às formas pelas quais os sujeitos deram sentido a este encontro, a partir de suas próprias categorias e de seus valores socioculturais (Vilaça, 2006). Tais processos de racionalização estariam sujeitos, contudo, às contingências históricas relacionadas às trajetórias específicas de cada povo, o que caracterizaria a sua dimensão histórica (Vilaça, 2006).

A importância deste processo de reconhecimento das diferenças foi abordada anteriormente por Sahlins (1990, p. 15 citado em Vilaça, 2006, p. 42), ao ressaltar o que chamou de "estrutura da conjuntura", que, diante destes eventos, haveria uma atualização das antigas classificações, ressignificando-as e criando formas outras de relação para o arranjo do presente.

No contexto do sul do Brasil, o contato dos Laklãnõ Xokleng com os brancos foi alvo de estudo do antropólogo Silvio Coelho dos Santos, que teve uma série de publicações sobre o tema, sendo o principal tema de seu livro "Índios e Brancos no sul do Brasil: a dramática experiência Xokleng" (Santos, 1973). O autor dedica um capítulo à chamada 'pacificação', isto é, o contato entre Eduardo Hoerhann com lideranças Laklãnõ Xokleng, em 1914. O autor nos revela um documento de 1918, de autoria de Dr. Paulo Aldinger, um "entusiasta da catequese" indígena à época:

> Os principais planos para essa pacificação, são trazer os ainda selvagens para o convívio dos já meio civilizados e dos empregados do posto sem forçá-los por qualquer meio, e muito menos pela violência e, assim conquistá-los para a civilização e, paulatinamente integrá-los na comunidade brasileira. Uma tribo de tão reduzido número de membros, será fácil de ser inteiramente conquistada (citado em Santos, 1973, p. 154).

O trecho acima nos revela como a noção de pacificação parte de uma noção civilizatória eurocêntrica, que opunha uma suposta 'selvageria', categoria atribuídas aos Laklãnõ Xokleng e que os aproximava dessa natureza 'indomada', 'instintiva' e 'irracional', e, portanto, distinta da desejada civilização-cultura aos moldes europeus. Traz-nos, ainda, a localização dos Kaingang no processo, aqui referidos como os 'já meio civilizados', povo que atuou junto com o SPI de Eduardo Hoerhann no processo de aproximação com os Laklãnõ, e que, segundo Pate (2020), teriam sido os reais protagonistas desta 'aliança'. Também deixa evidente o processo assimilacionista associado, cuja intenção era que deixassem de ser 'índios', homogeneizando e completando o processo de conquista do território nacional.

Luísa Wittmann retoma o tema do contato entre os Laklãnõ Xokleng e os 'brancos' no livro "O vapor e o botoque" (Wittmann, 2007). Wittmann (2007, p. 155) ressalta que a visão mais difundida da pacificação à época era a de que ". . . saudava os funcionários do órgão governamental pela importantíssima tarefa empreendida em favor da colonização. Agora os alemães finalmente estariam seguros. Os índios, aldeados, não representariam mais perigo".

Poderíamos seguir explicitando e reforçando a visão do contato, conforme reconhecida pela historiografia, no entanto, não é esta perspectiva que gostaríamos de enfatizar, mas sim a visão dos Laklãnõ Xokleng sobre este momento, que, como veremos, se tornou um 'divisor de águas' em sua história. Wittmann (2007, p. 161), em seu livro, já chamava atenção para este que também foi o tema principal do documentário "Ũ Tõ Dén Txi Kabel - aqueles que contam histórias" (Machado et al., 2015), em trecho que citamos abaixo:

> Sabemos, até aqui, a visão do branco em relação ao processo de pacificação. O primeiro contato amistoso com os Xokleng teria sido realizado por um jovem corajoso e abnegado que enfrentou grandes obstáculos para atrair e pacificar o temido índio botocudo [como então os Xokleng eram chamados]. Mas como será que os Xokleng entenderam o seu primeiro diálogo com os brancos? (Wittmann, 2007, p. 161)

Wittmann (2007, p. 161) relata que Eduardo Hoerhann, "numa entrevista cedida no final de sua vida, confirma que os índios se percebiam como os verdadeiros pacificadores". A autora traz ainda um diálogo relembrado por ele junto aos Laklãnõ Xokleng logo nos primeiros momentos do encontro:

> Os índios imaginavam que os brancos é que estavam sendo amansados, e hoje concluo que eles tinham razão, pois as terras eram deles . . . nas palavras de uma índia idosa, moradora da reserva, eles "decidiram sair por causa da miséria. Eles disseram: vamos nos encontrar com os brancos para que eles tratem de nós. Foi assim, senão hoje estavam todos no mato ainda" (Wittmann, 2007, p. 163).

Wittmann (2007, p. 162) ressalta que, "na memória Xokleng e na visão indígena da época[,] foram eles que ditaram as regras da aproximação. Portanto, pacificaram os brancos que atacavam e roubavam suas terras".

P. Oliveira (2002) também discorre sobre a memória Laklãnõ Xokleng da pacificação:

> No caso da sociedade Xokleng, a memória sobre o contato e o período em que foram aldeados está muito viva, sendo passada de pai para filho, porque consistiu em um divisor de águas para a sociedade e trouxe consequências profundas e desastrosas. Para os mais velhos, ela representa uma nostálgica visão de um tempo melhor, para alguns jovens, a raiz das forças que os mantém em pé e lutando para uma nova vida. Este é o ponto nevrálgico para entendermos a construção da identidade Xokleng . . . Está neste momento [processo de pacificação] a raiz de toda a transformação, o 'índio do mato' deixou de existir, a cultura material e o universo simbólico do grupo foi transformado, muitas vezes, de forma compulsória (P. Oliveira, 2002, p. 95).

Apresentamos a narrativa da 'pacificação' contada por Woia Camlem, da aldeia Figueira, em entrevista realizada por uma das autoras em 2013 (Figura 1):

Kavinbytxagtxá, é de lá que Kuzug e a equipe dele, e a família dele, veio para cá no caminho. Onde era o caminho do avô dele. De lá que eles vieram para pacificar com esse Eduardo. Desceu ali na D'albergia, naqueles paredões, é lá que ele morreu o Vetxá. Fizeram matança ali e depois queimaram ele e depois vieram de novo lá na montanha na Serra Verde, lá no Taió Grande. Lá no Klë tó zui, na montanha grande. Subiram em cima e de lá avistou o Ka ku pli, Araçá Branco, com a turma dele. Kuzug disse: "vamos nessa direção lá no Ka ku pli e vamos comer os passarinhos, jacutinga". Desceram e fizeram matança, dançaram e fizeram uma festinha e cruzaram este rio aqui na direção do Araçá.

Foram lá e subiram e chegaram e lá eles pararam e lá é onde eles fazem rancho, eles pararam lá para ficar, para comer, porque ali é parada deles. De vez em quando eles vinham lá e ficavam comendo e depois iam em outra direção. Kuzug convidou a família dele para ir lá no Timbó. Vamos lá no Kozylá, quer dizer, vamos lá no paredão pintado, vamos nessa direção. Eles foram. Quando eles chegaram lá, eles ficaram um dia e depois ele disse, vamos embora. Aí eles disseram: "vamos de volta, vamos fazer um atalho naquele ribeirão forte grande que é ali. Vamos descer lá que tem uma roça dos brancos, vamos lá tirar um machado para mim". Eles vieram ali.

Aí chegaram no dia 20 de setembro e pousaram no dia 21 e desceram para cá. Ele mandou sua família inteira, Kóvi, Vomble, que não é seu irmão, é seu companheiro. Eram dois irmãos, três corajosos companheiros: Copacam, Kóvi e Vomblê. Desceram lá onde era a casa dele, mas eles estavam no meio da roça que era grande. Era dia 20 que desceram lá, foram lá e viram que a roça tava no meio do campo. E aí acharam que era difícil e voltaram para o acampamento e falaram para o pai: "pai, lá é a roça dele. Não tenho coragem de chega lá, não tem como entrar lá. Aí no outro dia o pai disse: "vai de novo e vê se vocês acham um outro jeito de entrar lá". Eles foram lá. E de longe eles viram e eles ficaram na beira do mato, um cepo, caíram, e ficaram atrás do cepo grande.

Eduardo estava no meio da roça, conversando com os amigos dele.

De certo, estava contando que eles estiveram aqui. Aí, gritaram para ele se ele tinha levado as roupas, as foices, o facão. Daqui a pouco Kóvi disse para Vomble gritar para ele. Kovi disse: "tu grita", e Vomblê gritou e Eduardo gritou, e chamou e falou que ele tem as roupas, tudo ele oferecia para ele. Aí, ele ficou convidando, convidando, chamando, foi e foi. Quando era meio-dia, ele começou a falar assim: "vamos lá pegar o que ele está oferecendo". Kóvi disse para o Eduardo: "bota mais para cá, bota mais para longe, não fica perto". Aí, ele se retirou, Eduardo se retirou. Aí, ele veio conversando, o Vomblê tava junto, Vomblê disse: "vai tu pegar, se ele te matar eu vou te cobrar, agora tu não, eu vou te espiar". Mas quando ele viu, veio atrás também. Mas tinha um amigo que veio assim escondido, que veio

escondido, ele não se mostrou com ele, ele veio atrás dele. Quando ele estava quase chegando, ele jogou uma flecha para ele, queria matar ele. Mas a flecha não chegou, caiu longe dele. Eduardo saiu. Desceu toda a turma que tava com ele e foram lá.

Vomblê foi na casa dele. Acharam machado, comida, tinha porco, mataram porco e levaram tudo. No dia seguinte, dia 22, eles desceram de novo, eles vieram porque uma mulher pediu para ele ir lá buscar aquele cachorro para mim. De madrugada ele convidou o Kóvi, "vamos lá para esta senhora que quer cachorro".

Agora é dia. Ele veio, chegou, viu cachorro, depois andaram perto por aí. Daqui a pouco, Eduardo estava voltando com a turma dele. Quando a turma dele estava voltando com o gado e o resto estava voltando de canoa. Quando estava andando perto da casa deles, escutam tiro. Escutaram o tiro: sim, escutaram mais dois tiros. Estavam vindo perto, saíram da mata e ficaram atrás do cepo grande de novo, olhando.

. . .

Cruzaram o rio que tava baixinho e convidaram: "vamos gritar de novo para ele". Vomblê veio de novo e voltou. Gritou alto, chamou de novo. "Vim trazendo mais roupa para ti, mais roupa, mais ferramenta, facão, tudo. Vomblê mandou Kóvi de novo: "vai tu lá".

Kóvi veio gritando para ele de novo. Traz mais para cá e fica longe. Ele deixou e ficou longe. Kóvi: "se eu vou lá, tu quer me matar com tua turma". Eduardo disse "não, eu estou te chamando para você vir para ficar aqui com nós". Vinha conversando. Vomblê veio atrás dele e chegou nele. Ele pegou a mão dele e depois a do Vomblê também.

Aí, a turma do Eduardo batia palma. "Cadê o resto da turma?". "Eles tão lá no mato". "Vai chamar ele e vou matar um gado para ti". Aí, pegaram a mão dele e depois voltaram, e Vomblê disse: "amanhã eu vou trazer a turma, dia 22 de setembro".

No dia seguinte, trouxe todo o resto da turma, a mulherada ficou com medo e ficou na beira do mato. Eduardo chamou: "vem, vem comer carne". Vomblê ajudou a chamar, até que todo mundo veio. As mulheres e companheiros deles vieram (comunicação pessoal, 2015).

A narrativa apresenta deslocamentos importantes do momento do contato com o SPI com relação à história oficial comumente propagada. Seria possível analisá-la de diversas formas, contudo marcarei aqui apenas alguns elementos que me parecem importantes para nossa reflexão. O início da narrativa não é inaugurado com a chegada do branco, estrutura muito marcada nas narrativas históricas oficiais, e sim pela caminhada Laklãnõ. Caminhar é um processo



Figura 1. Grande festa do centenário do contato realizada na chamada 'greve', ocupação-protesto localizada na barragem Norte, dentro da Terra Indígena Ibirama Laklãnõ-Xokleng, em 2014. Ao centro, compartilhando suas palavras, S. Edu Priprá. Foto: Lays Cruz Conceição (2014).

importante na história Laklãnõ, como debatemos em outro artigo (Machado, 2016), e marca formas específicas de temporalidade e territorialidade. Ao inserir o encontro como parte de sua caminhada tradicional, há uma afirmação de sua territorialidade. Também o protagonismo Laklãnõ é ressaltado na narrativa. São os Laklãnõ que sabem onde os brancos estão e escolhem o melhor momento de se aproximar, indicando, inclusive, os termos destas relações. Por fim, o elemento corporal das relações é enfatizado. Pegar na mão de Eduardo é uma forma sempre marcada na narrativa Laklãnõ, indicando a importância do toque do corpo como reconhecimento de uma relação. A carne é também um elemento fundamental para os Laklãnõ, é seu alimento preferencial e marca sua sociabilidade. Apropriar-se de sua própria história é um elemento potente de protagonismo Laklãnõ, reconhecendo, assim, seu protagonismo e seus marcadores culturais nas formas de interação com a alteridade.

O marco do centenário da 'pacificação' em 2014 despertou um processo de pesquisa e registro do passado Laklãnõ, com muitos membros da comunidade recorrendo à memória dos mais velhos por meio de narrativas pessoais, lembranças de lugares, alimentos e práticas. Esse marco também trouxe à tona memórias de sofrimento, dor e violência. Assim, o centenário foi marcado por uma

mistura ambígua de celebração, reflexão e rememoração, como evidenciado no documentário "Ũ Tõ Dén Txi Kabel - aqueles que contam histórias", produzido em 2015 (Machado et al., 2015; Figura 2).

Este documentário foi parte de uma pesquisa colaborativa que visava capacitar jovens e voluntários Laklãnõ de várias aldeias em habilidades de produção audiovisual e fotografia, para criar um vídeo sobre a história da chamada 'pacificação' dos Laklãnõ Xokleng na TI Laklãnõ. O público-alvo incluía tanto a comunidade indígena quanto um público mais amplo. O documentário foi concebido, filmado e editado pelos próprios indígenas participantes do projeto, em parceria com a pesquisadora Juliana Machado, o cinegrafista e editor Marcelo Dias e Eleonora Casali.

Essa parceria envolveu discussões conjuntas sobre roteiro, gravação e edição, juntamente com oficinas de capacitação em produção de videodocumentários (roteiro, direção, gravação e edição), realizadas na aldeia Figueira pela Associação Indígena Coctá Camlem-Nega To Dénkang Han. O documentário desempenhou um papel crucial ao registrar e divulgar o ponto de vista indígena acerca de sua própria história.

De acordo com Vanhecan Divas Camlem, presidente da associação indígena na época, o objetivo do documentário era "mostrar à comunidade Xokleng quando e como ocorreu a história da pacificação", destacando sua importância como meio de "conhecer a própria identidade e história" e de conscientizar tanto os indígenas quanto os não indígenas sobre a luta de cem anos do povo Laklãnõ para sobreviver, apesar da discriminação (Machado, 2014).



Figura 2. *Making off* do documentário do coletivo Laklãnõ Xokleng. Foto: Lays Cruz Conceição (2014).

A escolha pelo formato audiovisual foi feita pelos membros da associação indígena, em sua maioria composta por artesãos, anciãos e anciãs da comunidade. Seu Edu Priprá, na época, vice-presidente da associação indígena na aldeia Barragem, refletiu sobre a produção do videodocumentário durante o centenário da pacificação:

> Kóví Patté foi o primeiro índio que deu a mão para o branco. Ouvi muitas histórias deles, dos sete aos 16 anos. Passava a noite contando a história dos índios como foi, me criei muito com ele. Ele concretizou um projeto que eles projetaram entre eles. Os caciques que eram os mais velhos lá no mato. Esta história é longa, vem de lá. Aprendi bastante com ele. A gente acha que esse trabalho, da associação que foi formada para resgatar e conhecer nossa cultura, é uma necessidade que os nossos índios têm. A juventude crescida, boa parte não sabe a história, de onde eles vieram. Vou me ligar com esta associação já que faz 100 anos que estes índios saíram do mato, no dia 22 de setembro. O branco tem como festival de lembrança, mas é a marca do sofrimento que passaram estes índios. Devia ser o dia do choro para toda a população. Aqui, ficaram nossos pais, parentes e antepassados. Meu pai foi morto em 1954 em prol desta terra aqui. Me criei sem pai desde os sete anos. Isto dói na vida da gente. Esta juventude de agora não sabe como aconteceu isso, porque vieram. Vi que foi para nós um grande sofrimento. Quero que fique registrado numa história de um povo vivo.
>
> Se ficar assim, vai ficar sem história, quais são suas identidades.
>
> A reserva era uma aldeia só, um só cacique. Uma tribo só. Um idioma só.
>
> Isto é uma consequência, isto que está acontecendo aqui. Isto não é uma vantagem. É uma perda muito grande. Uma vergonha.
>
> Deveria se chamar 'sequestração', porque eles foram sequestrados.
>
> Vamos mostrar, divulgar, para que daqui a 100 anos possam conhecer essa nossa história como uma realidade. O respeito de uma tradição, de um costume (comunicação pessoal, 2015).

A produção do documentário capturou a dinâmica do processo de rememoração e seus impactos dentro da comunidade. Ao envolver os jovens como entrevistadores

dos anciãos, surgiram diferentes memórias e conexões com os eventos relatados, como o aperto de mão com os funcionários do SPI. As lembranças evocaram emoções e experiências variadas, vivenciadas de forma única por cada indivíduo, dependendo de seu parentesco, proximidade com o aparato oficial do SPI e redes específicas de relacionamento, afinidades e favorecimentos.

Inicialmente, o termo 'pacificação' era comum no cotidiano da comunidade e nos debates dentro do projeto, mas, ao longo das experiências, ele foi gradualmente substituído. Os eventos passaram a ser referidos em torno do tema da 'reflexão' sobre aquele momento, como ocorreu em um evento organizado pela Escola Municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental Vanhecu Patte, na aldeia Bugio naquele ano. Esse período de 'reflexão' resultou em uma mudança no discurso sobre o termo 'pacificação', que passou a ser chamado de '100 anos de resistência', como evidenciado no poema escrito pelo Sr. João Adão Nunc-nfoônro de Almeida.

Os Pacificadores

(por João Adão Nunc-nfoônro de Almeida)

Você que está me olhando, também me ouvindo falar
tire o teu lenço do bolso, porque você pode chorar,
conhecerão a realidade que aqui vou registrar.
Saberão que a história contada completa ela não está,
pois, não fala dos Kaingang que vieram do Paraná.

Eduardo não estava só, para os Xokleng pacificar,
porque não contar a verdade dos que vieram lhe ajudar.
Na história não aparece, seus nomes no anonimato está,
mais no decorrer desse poema conhecê-los tu irá.

Kanduy e seus quatro filhos, vieram no rio Plate se estalar,
Rosa, também Messias[,] índias lindas de olhar,
também Jóngón e Olímpio esta é a família Priprá.
Os índios Janguinho Criri que junto veio desbravar,
com eles Candida Nunc-nfoônro[,] esposa de Olímpio Priprá.

(J. Almeida, 2017, p. 25)

Cenário de Horror

(por João Adão Nunc-nfoônro de Almeida)

Todos esses índios valentes, que vieram morar aqui,
formaram esta grande tribo, Xokleng, Kaingang e Guarani.
O poema que estás ouvindo, sei que vai te emocionar
e se tiver consciência correndo vem nos ajudar,
a defender os direitos que constituição nos dá.

Em 1914 é que a "pacificação" aconteceu
no dia 22 de setembro foi que o índio Kóvi se rendeu,
trazendo todo o povo indígena e a pacificação aconteceu,
Não querendo mais ver sangue, de seus patrícios a correr,
cansados de tantas lutas para a terra defender.

Pois vinha sendo invadida, numa batalha infernal,
Morria índio todos os dias
Na praça de Blumenau era o cenário do horror,
Onde era contado as orelhas, dos índios mortos sem temor,
Pelos bugreiros malditos, homens mais e sem amor.

Lembrando das mulheres grávidas, dilaceradas com facão,
Entre gritos de agonia, clamando por compaixão,
O corpo delas tombavam, e o feto caía ao chão.
Na história Catarina, tu verás confirmação.
Hoje o sangue inocente clama por retratação,
Se é que existe justiça vamos usá-las por que não.

Hoje não é a espingarda
Nem trabuco ou facão
Que fere os nativos da terra
Indígenas desta nação
Mas são os engravatados
Com suas canetas nas mãos

A Bela e Santa Catarina, que todos persiste em falar,
Está regada de sangue, dos índios deste lugar.
Xokleng, Kaingang e Guarani, bravos guerreiros a lutar,
Perseguidos por bugreiros, muitos vieram a tombar,
Derramando o seu sangue, para a terra conquistar,
Assim surgiu a história que ouvindo hoje tu estás.

No dia 22 de setembro, já 100 anos se passou,
Em que esse povo guerreiro, sem querer a matar deixou,
Refletindo aquele dia no peito sinto compaixão,
Em vez de serem libertos, entraram na escravidão.
A terra ficou pequena, acabou caça e o pinhão,
As margens do rio eles andam, e o peixe onde estão?

Morreram envenenados, com agrotóxicos das plantações,
que os colonos derramam todos os dias pelo chão.
Se fosse aipim ou batata, se fossem milho ou feijão,
Mas é o maldito fumo que intoxica o pulmão.
O poema que estou recitando, é verdade ela é real,
Está escrito no livro Xokleng Memória Visual.

(J. Almeida, 2017, pp. 26-27)

Desde o centenário de resistência Laklãnõ, os eventos ocorridos nas aldeias, comunidades e escolas ganharam maior fôlego e assumem de maneira mais explícita seus lugares de protagonismo frente aos processos violentos de silenciamento, violência, marginalização que o contato impôs a seu cotidiano, cultura e forma de vida. Os principais eventos para estes marcos são o 'dia do Índio', como ainda é chamado por

muitos, em abril, e o contato do SPI, em setembro. E é justamente nestes dois espaços de reflexão que o teatro se tornou um recurso no diálogo intercultural. Neste artigo, focaremos nos temas selecionados para serem encenados e o chamado 'cenário' do teatro, realizado na aldeia Bugio de 2014 até 2019, último ano em que foi realizado antes da pandemia de COVID-19 (2020-2021) (Figura 3).

Inicialmente, as encenações ocorriam no âmbito da escola da aldeia Bugio, no espaço externo dela. Os temas abordados ao longo dos anos para serem performados nas chamadas "Mostras culturais" durante este período foram: o ritual de passagem dos jovens, com a produção da bebida ritual Mõg; a perfuração dos lábios; o 'aperto de mãos' com Eduardo Hoerhann: primeiro contato com o branco; a cremação dos mortos; o casamento tradicional; e o batismo tradicional. Todos os temas eram performados a partir do 'jeito tradicional', associado por eles a como eram as coisas e as pessoas no chamado 'tempo do mato', antes do contato de 1914.

Selecionamos um dos teatros, a 'cremação dos mortos', para uma análise mais aprofundada de suas escolhas performáticas e do repertório material envolvido no processo. Nosso intuito é pensar como a materialidade é usada como suporte e veículo de comunicação 'para fora' e agente impulsionador de transformação 'para dentro'.

O TEATRO DE SI

Ao longo dos anos, a apresentação assumiu um papel cada vez mais central na comemoração/rememoração deste povo, especialmente na aldeia Bugio. Eles foram saindo do espaço escolar e criaram um espaço na aldeia chamado 'cenário'.

O cenário é um espaço de mata secundária, ao lado da estrada e aos fundos do terreno da escola (Figura 4). O caminho que leva ao cenário possui um arco em madeira, onde está inscrito seu nome no idioma: *Ág Agglán Jó* ou "rituais de festas e danças" (tradução de Micael Weitscha, comunicação pessoal, 2020). Na aldeia Bugio, isso se estabeleceu em um ponto próximo à escola, à Casa do Artesanato e à Casa de Cultura, configurando o que passou a ser chamado de 'centrinho da aldeia'. O cenário se trata do mais recente espaço neste conjunto e se abre em direção à floresta. A proximidade entre estes espaços culturais nos parece significativa dos processos que transformaram as festividades na aldeia Bugio nos últimos anos e parece traduzir espacialmente as relações estabelecidas entre conhecimentos, a cultura Laklãnõ Xokleng e a centralidade da escola neste processo contemporâneo.

Desde a inauguração deste espaço, ele tem sido anualmente expandido pelos professores. Inicialmente, em 2015, foi aberta uma pequena clareira em meio à mata onde o público dividia espaço com os atores, separados por uma pequena cerca de madeira que marcava as áreas



Figura 3. Teatro realizado na aldeia Bugio, no cenário criado ao lado da escola Vanhecu Patté, apresentação sobre o contato com SPI. Foto: Lays Cruz Conceição (2016).



Figura 4. Entrada do cenário criado na aldeia Bugio, ao lado da escola Vanhecu Patté. Foto: Lays Cruz Conceição (2014).

de atuação. Com o tempo, foram abertas trilhas largas que conectavam a clareira inicial com um pequeno lago.

Na festa seguinte (2016), abriram mais um espaço, próximo a vários xaxins, onde construíram uma casa tradicional. Já em 2017, havia três grandes casas tradicionais com cobertura de palha de guaricana, forradas com folhas de xaxim. E, em 2018, foi construída mais uma casa com uma parte de seu piso com uma estrutura subterrânea, fruto das pesquisas feitas por professores com os mais velhos. O termo 'estrutura subterrânea' refere-se a sítios arqueológicos, localizados no planalto e na encosta da serra, entre os estados de São Paulo e Rio Grande do Sul. Em geral, são estruturas cavadas em forma circular, apresentam-se em agrupamentos e estão associadas a elementos como buracos de poste e fogueiras, possivelmente indicando terem sido cobertas. Em geral, são associadas a antigas moradias de povos Jê em períodos pré-coloniais. Os Laklãnõ têm se interessado por esses sítios, o que tem provocado narrativas e memórias sobre suas possíveis associações com essas estruturas no passado. O teatro é encenado em movimento ao longo da trilha, e o público se move junto com os atores nas trilhas, nas matas e em volta do lago.

Os atores são os membros da aldeia do Bugio, que interpretam personagens, vestindo-se a caráter. O teatro é bilíngue, mas as línguas (Laklãnõ e português) não são apresentadas como tradução uma da outra, algumas falas são feitas exclusivamente em Laklãnõ (pelos atores) e a narrativa é contada como uma história em português, sendo feita por um dos professores, com uso do microfone.

O teatro Laklãnõ não são encenações no modo como a sociedade não indígena experiencia peças teatrais. A apresentação é aquela na qual não existe diferença entre a apresentação mesma e os acontecimentos rememorados pelos mais velhos (Conceição, 2015). Nos últimos anos, eles têm aprimorado a presença dos elementos que compõem as apresentações, fazendo pesquisas sobre as moradias, os trajes e os utensílios usados no cotidiano do 'tempo do mato'. Este universo de materialidades envolve escolhas, ações e meta-ações.

Para a comemoração, são convidados, além de todos da terra indígena, parceiros das universidades, políticos locais e regionais, bem como parceiros e conhecidos das cidades vizinhas. O teatro, então, é feito tanto para dentro como para fora, isto é, é feito para os próprios Laklãnõ, como também para os brancos. Apesar de o primeiro tema selecionado ser sobre o contato com o branco, os demais tratam de práticas tradicionais há muito não mais realizadas entre eles, e que se encontram muitas vezes na memória dos sábios e dos mais velhos. Se antes a ênfase era dada ao contato e às grandes cerimônias, a comunidade desafiou os professores a tratarem da vida cotidiana no 'tempo do mato' e, por isso, também foram construídas mais casas chamadas de tradicionais e o cenário cresceu, para acomodar as casas e as famílias cujas relações constituem as bases a partir das quais irradiam as memórias do 'tempo do mato'.

Criar o texto, o roteiro, os gestos é um esforço coletivo que se inicia com uma pesquisa com os mais velhos, muitas conversas longas nas quais os mais jovens escutam as histórias dos antigos, as histórias do 'tempo do mato'. Os sábios são chamados não apenas para integrar o teatro, mas são peça essencial na escolha da configuração do figurino, que deve ser o mais fiel possível ao usado anteriormente, aos gestos corporais das ações, assim como às falas e às maneiras de falar. Ao longo deste processo de produção, a interação entre jovens e velhos é intensa e eles cuidam para que os objetos sejam feitos da maneira tradicional; assim, organizam saídas para o mato em busca de matérias-primas para a confecção de seus objetos e os jovens são ensinados a processá-las pelos anciões, que vão associando histórias do tempo do mato a seus gestos.

Na encenação da cremação realizada em setembro de 2017, acompanhamos a cena cotidiana de uma família em sua casa (Figura 5). A luta entre os Laklãnõ e os brancos, nesta ocasião, não se iniciou com o contato, a chamada 'pacificação'. Imersos em sua vida no mato, o assassinato de um jovem pelos bugreiros marca o início dos preparativos para a cremação de seu corpo



Figura 5. Teatro em movimento: ritual de cremação. Foto: Lays Cruz Conceição (2017).

e o choro cerimonial. A cena se passa em uma clareira aberta em um terreno de mata ao lado da escola na aldeia Bugio, na TI Laklãnõ. Trata-se de um terreno com pequenos morrotes, um pequeno lago, rodeado pela mata secundária. Neste espaço, há alguns delimitadores que marcam o local como um cenário. Um portal de madeira indicando a entrada na área e alguns troncos delimitando o limite do acesso do público à área do teatro. Dali, podemos avistar algumas casas feitas de folhas de palmeiras, dispostas uma próxima à outra. O episódio do assassinato ocorre longe das casas, entre o lago e a mata. Os atores, com torsos nus, pintados com as marcas indicadoras de seus parentescos cobrindo seu peito, braços e rostos, usam saias de palha e algumas mulheres usam mantos de urtiga. Na cabeça, usam penas ou cocares pequenos. No momento inicial, as mulheres estão próximas às casas, realizando atividades cotidianas, enquanto os homens jovens aparecem caminhando próximos à mata. Após a morte do jovem, os jovens que o acompanhavam carregam seu corpo de volta à área das casas, onde as mulheres mais jovens e mais velhas, assim como os homens mais velhos, começam a chorar. Na sequência, montam uma espécie de girau de madeira onde colocam o corpo do jovem morto, envolto com palhas e madeiras. O fogo começa a ser acesso embaixo do girau e vai tomando conta do que seria o corpo do jovem, enquanto o choro cerimonial é entoado pelas mulheres em volta do fogo. A cena ocorre com os atores conversando entre si e cantando no idioma Laklãnõ, enquanto um narrador conta a sequência de ações em tom de história, falada em português, em terceira pessoa, enquanto fica em pé, com um microfone, próximo ao público. Durante esta sequência de eventos, o público vai caminhando, acompanhando o movimento dos atores, ficando inicialmente mais próximo das áreas do lago, direcionando-se depois à área das casas para acompanhar o ritual de cremação. Durante o momento do fogo e enquanto as mulheres entoam o choro cerimonial, vemos um 'cocho' de madeira escavada de araucária, onde fica armazenado o *mõg*, bebida fermentada à base de xaxim e mel, de onde os atores retiram a bebida com pequenos copos feitos de taquara e vão consumindo ao longo da encenação.

Caberia pensarmos a escolha do tema, a ideia de teatro e outros aspectos das escolhas performáticas.

A presença não indígena aparece como um evento dentro da história Laklãnõ, e não como o início da história deste povo. O descolamento temporal do contato que iniciava as apresentações encenadas dentro da escola nos anos anteriores foi simultâneo ao movimento de levar a prática ritual para o mato – o lugar histórico de sua existência e vitalidade.

Assim, sair da escola e ir para o mato faz parte de uma escolha, por colocar novamente os corpos dos jovens Laklãnõ no mato, imersos em referenciais espaciais e sensoriais outros, que não o da circunscrição arquitetônica *zug*, branca e não indígena. A expansão do cenário na aldeia Bugio em direção à floresta deixa o espaço escolar para reocupar o lugar de sua cultura. Isso também ocorre com o público, que é posto a experienciar ativamente como é estar na floresta. A vivência ativa dos atores e do público é potencializada com o movimento ativo de todos os sujeitos ao longo do teatro. Os atores e o público andam, se movem ao longo da trilha, juntos, o que reflete tanto uma atualização da importância do mover-se no modo e no tempo Laklãnõ de ser, como uma busca de colocar no

presente estes outros sujeitos em sua própria lógica de intensa mobilidade. É o mover-se conjunto que cria ou atualiza (novas e velhas) formas de relação entre eles e com as alteridades, afirmando suas reexistências.

Já no que tange aos elementos materiais, podemos eleger os principais repertórios selecionados por eles como suportes da memória: seus corpos pintados com os grafismos, as vestes de palha trançada e as mantas de urtiga, a paisagem (a mata, as nascentes, as trilhas), as casas de madeira e palha e as estruturas de fogueiras diversas, sempre presentes (desde o fogo doméstico ao fogo ritual da cremação), e um repertório de objetos móveis, como os arcos e flechas com decoração trançada e penas para os homens, os pentes de cabelo com penas, os brincos de penas nas mulheres, os colares de sementes para todos, o chocalho, a cinta de palha de carregar bebê, e o *mõg* (bebida fermentada) com o seu suporte de tronco escavado, pedras-ferro em volta e taquara para beber. Todos estes suportes materiais foram selecionados para apresentar um tempo, uma gente, um modo de ser e fazer único.

O efeito esperado no público é o (re)conhecimento de sua cultura, o reconhecimento de sua gente e de seus corpos no presente. Para tanto, expõem e recriam eventos de seu passado, não através de uma narrativa diacrônica, mas de um evento significativo. O evento engaja seu público através da sensibilização de seus próprios corpos no ritmo do movimento e nos lugares de seus corpos. O passado é trazido para o presente através dos objetos, das falas, dos corpos e dos lugares para virar fato. Fato histórico. Os corpos Laklãnõ podem então apropriar-se de sua perspectiva sobre a sua própria história e, assim, incorporá-la em suas próprias narrativas.

A afirmação de sua identidade cultural no presente, então, é reafirmada através não da continuidade ou permanência de objetos do passado no cotidiano, como uma afirmação essencializada de um eterno presente, mas sim através de estratégias performáticas de engajamento com o outro, para que ele possa experienciar uma outra perspectiva de si. Esse efeito tem eficácia tanto para os brancos quanto para os Laklãnõ que assistem e que atuam diretamente na apresentação. Recriar gestos e vozes, fazer e usar objetos do passado, permite aos atores se conectarem com sentimentos, afetos, conhecimentos e perspectivas de seus parentes no passado ao mesmo tempo em que o movimento do público com eles potencializa uma sensibilização destes sujeitos para a diferença dos pontos de vista; neste sentido, a (nova) perspectiva dos brancos sobre a cultura Laklãnõ Xokleng é potencializada, ao mesmo tempo em que o é também a própria relação dos Laklãnõ Xokleng com suas materialidades.

O que se cria, mais do que uma sequência de fatos, é o compartilhamento de uma maneira de ser e entender o mundo. Os objetos selecionados são índices de um tempo, mas, principalmente, de um modo de ser e, por isso, são utilizados no presente como suportes identitários que não perdem sua potência, mesmo quando deslocados de sua função, diminuídos em seu tamanho e transformadas suas matérias-primas. Convivendo com carros, celulares, aparelhos de TV, livros, aviões, as pontas de flecha, os machados, os chocalhos, os colares entram em uma nova relação com os sujeitos que produzem, utilizam ou os vendem.

O teatro e os objetos são em geral entendidos como algo 'para fora', isto é, uma forma de comunicar e sensibilizar os sujeitos que assistem. No entanto, o que vemos entre os Laklãnõ é que a produção dos teatros engendra uma complexa rede de sujeitos que se engajam num processo reflexivo sobre seu próprio ritmo, conecta gerações e recria processos de ensino-aprendizagem entre os mais velhos e os mais jovens, em que gostos, cheiros, imagens não conhecidas por algumas gerações são vivenciados. Este encontro dentro da comunidade desencadeia novas produções de objetos e, da mesma maneira, novas relações, fazendo com que as pessoas possam fazer escolhas sobre quais destas criações passam a fazer parte de suas vidas atuais.

A exposição dos objetos produzidos pelos jovens na escola e daqueles guardados pelos mais velhos propicia ver de forma concreta as relações que permitem hoje aos mais jovens acessarem os conhecimentos que produzem estes objetos. A cultura Laklãnõ Xokleng, em suas distintas materialidades, é mostrada sem uma linha temporal na qual os objetos estejam alinhados ao passado em direção ao futuro: todos estes elementos estão igualmente presentes (Conceição, 2020). Bem diferente das exposições tradicionais em museus históricos e arqueológicos, onde a classificação, a origem e as formas de uso dos objetos são expostas em etiquetas.

A partir de outras apresentações, como o teatro que apresentou o ritual de iniciação dos jovens, como desdobramento, alguns meninos perfuraram seus lábios com *piercings*, como uma nova forma de botoque. Há uma vontade de alguns de retomar os rituais de iniciação com perfuração dos lábios dos meninos e tatuagem nas moças, o que vem sendo discutido com os mais velhos sobre como e quando fazer este processo.

Com o teatro do casamento, no qual a bebida ritual foi refeita depois de muitos anos, os Laklãnõ retomaram sua produção, aperfeiçoando seu modo de fazer com as matérias-primas contemporâneas, que, hoje, pode ser encontrada em diversos momentos e encontros Laklãnõ (W. Almeida, 2015). Após a performance da cremação, surgiu um recente processo de remoção dos cemitérios antigos para novos enterramentos, assim como a vontade de escavar o enterramento do último *Kujã* (título dado à liderança espiritual).

Estes exemplos nos mostram como o efeito do movimento performático é muito mais complexo do que usualmente entendemos. Não se trata de uma essencialização engessada de sua história e sua identidade, se o teatro foi ou não inicialmente pensado 'para fora'. Uma vez em movimento, ele age com um duplo efeito transformador/atualizador, uma dupla eficácia, para dentro e para fora, e altera as próprias formas 'de dentro'. O teatro é, assim, uma forma de agenciar contranarrativas e perspectivas colonialistas e hegemônicas da história Laklãnõ e cria experiências novas de existência no presente.

As provocações que essas dinâmicas nos fazem, enquanto arqueólogas e antropólogas, são de ordem diversa, desde a forma como atua a agência destes objetos e suas cadeias operatórias sobre os sujeitos que as produzem e sobre os que as experienciam até uma reflexão sobre a permanência temporal de determinados objetos, bem como as suas transformações e permanências ao longo do tempo.

Mas, para além disso, queríamos terminar compartilhando outra inquietação que elas provocam: as performances narram multisensorialmente perspectivas históricas Laklãnõ e expõem, assim, a colonialidade de nossa forma de construção de história indígena.

A linearidade de nossos tempos, a linearidade de nossas classificações materiais, continua sufocando a historicidade e a temporalidade indígena. Como construir uma história indígena verdadeiramente (de-)contracolonial sem fugir da prisão epistêmica da história contada pelo outro? Seguimos refletindo e caminhando com a noção Laklãnõ de que o passado está na nossa frente, e não atrás de nós.

AGRADECIMENTOS

Os dados utilizados para este artigo foram produzidos com o apoio de bolsas de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

REFERÊNCIAS

Almeida, J. A. N.-N. (2017). *Vivências e sentimentos do povo Laklãnõ/Xokleng*. 3 de Maio Ltda.

Almeida, M. R. C. (2012). Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. *Revista História Hoje*, *1*(2), 21-39. https://doi.org/10.20949/rhhj.v1i2.39

Almeida, M. R. C. (2017). A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, *37*(75), 17-38. https://doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-02

Almeida, W. C. P. (2015). *O mõg como instrumento pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklãnõ/Xokleng* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Santa Catarina]. http://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2015/04/Walderes-Cocta-P.-de-Almeida.pdf

Bespalez, E. (2009). *Levantamento arqueológico e etnoarqueologia na Aldeia Lalima, Miranda/MS: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/D.71.2009.tde-25022011-160749

Cabral, M. P. (2012). *No tempo das pedras moles - arqueologia e simetria na floresta* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará].

Conceição, L. C. (2015). *Vivências de escritas entre os Laklãnõ/Xokleng* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/133084

Conceição, L. C. (2020). *Memórias Laklãnõ/Xokleng: conhecimentos, silêncios e temporalidades* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/216469

Corrêa, A. A. (2014). *Pindorama de Mboîa e îakaré: continuidade e mudança na trajetória das populações Tupi* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/T.71.2014.tde-17102014-154640

Darella, M. D. P., Heineberg, M. R., Conceição, L. C., Guerola, C. M., & Colombera, A. C. (Orgs.) (2018). *Ãg tõ Laklãnõ-Xokleng ãg jákle vãnhló zi kũ: ãg jóba mẽ óg jávãn kũ tõ óg ze jógpalag jã. Consciência Laklãnõ-Xokleng em ação: jeitos de ensinar e aprender na terra indígena Laklãnõ*. [s. n.]. https://repositorio.ufsc.br/bitstream/item/5a2045e1-f2ae-44d9-8d8b-37a57befdcdb/Livro%20Xokleng%20Completo_PDFweb.pdf

Garcia, L. L. W. (2017). *Paisagens do Médio-Baixo Xingu: arqueologia, temporalidade e historicidade* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/T.71.2017.tde-31082017-142914

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

Heckenberger, M. (2008). Entering the agora: archaeology, conservation, and indigenous peoples in the Amazon. In C. Colwell-Chanthaphonh & T. J. Ferguson (Eds.), *Collaboration in archaeological practice. Engaging descendent communities* (pp. 243-272). Altamira Press.

Kojan, D., & Angelo, D. (2005). Dominant narratives, social violence and the practice of Bolivian archaeology. *Journal of Social Archaeology*, *5*,3. . https://doi.org/10.1177/1469605305057585

Lathrap, D. (1970). *The Upper Amazon*. Praeger.

Luciano, G. S. (2006). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje* (Coleção Educação para Todos, 12). Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional. http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf

Machado, J. S. (2013). História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. *Revista de Arqueologia*, *26*(1), 72-85. https://doi.org/10.24885/sab.v26i1.369

Machado, J. S. (2014, fev.). *Xokleng, 100 anos pacificando os brancos* [Vídeo-documentário]. Associação Indígena Cocta Camlem Nega To Dénkang Han.

Machado, J. S., Laklãnõ-Xokleng, C. A., Casali, E., & Dias, M. (2015). *Ũ Tõ Dén Txi Kabel - aqueles que contam histórias* [Vídeo]. Oca Produções. https://www.youtube.com/watch?v=VCM5yu56Gzk

Machado, J. S. (2016). Caminhos e Paradas. Perspectivas sobre o território Laklãnõ (Xokleng). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (27), 179-196. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2016.137298

Machado, J. S. A. (2017). Arqueologias indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos do pensar. *Revista de Arqueologia*, *30*(1), 89-119. https://doi.org/10.24885/sab.v30i1.504

Machado, J. S. (2019, novembro). *(Re)Existires: Histórias indígenas, arqueologias do presente* [Comunicação oral]. XX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, Pelotas, RS.

Machado, J. S., Tschucambang, C., & Fonseca, J. R. (2020). Stones, clay and people among the Laklãnõ Xokleng Indigenous people in Southern Brazil. *Archaeologies*, *16*, 460-491. https://doi.org/10.1007/s11759-020-09405-8

McGrath, A., & Jebb, M. A. (2015). *Long history, deep time. Deeping histories of place* (Aboriginal History Monographs). Australian National University Press. http://doi.org/10.22459/LHDT.05.2015

Monteiro, J. (1994). *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. Cia das Letras. http://www.etnolinguistica.org/biblio:monteiro-1994-negros

Monteiro, J. (1999). Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In A. Novaes (Org.), *A outra margem do Ocidente* (pp. 237-249). FUNARTE/Companhia das Letras.

Monteiro, J. (2001). *Tupis, tapuias e historiadores: Estudos de história indígena e do indigenismo* [Tese de livre-docência, Universidade Estadual de Campinas]. http://www.etnolinguistica.org/tese:monteiro-2001

Murra, J. V., Wachtel, N., & Revel, J. (1986). *Anthropological history of Andean polities*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511753091

Navarrete, F. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. UNAM. https://librosoa.unam.mx/handle/123456789/321

Neves, E. G. (1995). Village fissioning in Amazonia: a critique of monocausal determinism. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (5), 195-209. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1995.109235

Neves, E. G. (1998). *Paths in the dark waters: archaeology as indigenous history in the Upper Rio Negro Basin, northwest Amazon* [Tese de doutorado, Indiana University].

Neves, E. G. (2000). Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. In A. L. Silva & D. Grupioni (Orgs.), *Temática indígena na escola* (pp. 171-196). MEC/MARI/UNESCO.

Noelli, F. S. (1996). Os Jê do Brasil Meridional e a antiguidade da agricultura: elementos de linguística, arqueologia e etnografia. *Estudos Ibero-Americanos*, *22*(1), 13-26. https://doi.org/10.15448/1980-864X.1996.1.28773

Noelli, F. S. (1999). Repensando os rótulos e a história dos Jê do Sul o Brasil a partir de uma interpretação interdisciplinar. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (supl. 3), 285-302. https://doi.org/10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.1999.113474

Noelli, F. S. (1999-2000). A ocupação humana na região sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas - 1872-2000. *Revista USP*, (44), 218-269. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i44p218-269

Oliveira, J. E. (1996). *Guató: argonautas do Pantanal*. EDIPUCRS.

Oliveira, J. E. (2006). Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo de caso por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri'y. *Revista de Arqueologia*, *19*(1), 29-49. https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/213

Oliveira, P. E. (2002). *Da tanga às Havaianas: historicidade e etnicidade Xokleng (1914-2001)* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"].

Pate, O. K. (2020). *O contato descrito pelos Laklãnõ-Xokleng, os descendentes dos Kaingang e as trocas de costumes e saberes* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Santa Catarina]. https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/204696

Raymond, S. J. (2009). Dos fragmentos às vasilhas: um primeiro passo para a construção de contextos culturais na arqueologia da floresta tropical. *Amazônica - Revista de Antropologia*, *1*(2), 512-535. https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/295/463

Rocha, B. (2017). *Ipi Ocemumuge: A regional archaeology of the Upper Tapajós River* [Doctoral thesis, University College of London]. https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1558734/

Rocha, B. C., Beletti, J., Py-Daniel, A. R., Moraes, C. P., & Oliveira, V. E. H. (2014). Na margem e à margem: arqueologia amazônica em territórios tradicionalmente ocupados. *Amazônica - Revista de Antropologia*, *6*(2), 358-384. http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v6i2.1873

Sahlins, M. (1990). *Ilhas de História.* Zahar.

Santos, S. C. (1973). *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Edeme. http://www.etnolinguistica.org/biblio:santos-1973-indios

Schaan, D. P. (2007). Uma janela para a história pré-colonial da Amazônia: olhando além – e apesar – das fases e tradições. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *2*(1), 77-89. https://doi.org/10.1590/S1981-81222007000100006

Schild, J. D. J. I. J. (2016). *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/180404

Schmidt, P. R., & Kehoe, A. B. (Eds.). (2019). *Archaeologies of listening*. University Press of Florida. https://www.jstor.org/stable/j.ctvx076q8

Shryock, A., & Smail, D. L. (2011). *Deep history. The architecture of past and present*. University of California Press.

Silva, E. (2012). O ensino de História Indígena: possibilidades, exigências e desafios com base na Lei 11.645/2008. *Revista História Hoje*, *1*(2), 213-223. https://doi.org/10.20949/rhhj.v1i2.48

Silva, F. A. (2002). As tecnologias e seus significados. *Canindé. Revista do Museu de Arqueologia de Xingó*, (2), 119-138.

Silva, F. A. (2009). Arqueologia e Etnoarqueologia na aldeia Lalima e na Terra Indígena Kayabi: reflexões sobre Arqueologia Comunitária e Gestão do Patrimônio Arqueológico. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (19), 205-219. https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2009.89884

Silva, F. A., Bespalez, E., Stuchi, F. F., & Pouget, F. C. (2010). Arqueologia em terra indígena: uma reflexão teórico-me- todológica sobre as experiências de pesquisa na Aldeia Lalima (MS) e na Terra Indígena Kaiabi (MT\PA). In E. Pereira & V. Guapindaia (Orgs.), *Arqueologia amazônica* (Vol. 2, pp. 775-794). MPEG/IPHAN/SECULT.

Silva, F. A., Bespalez, E., & Stuchi, F. F. (2011). Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará. *Amazônica - Revista de Antropologia*, *3*(1), 32-59. http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v3i1.629

Silva, F. A. (2013). Tecnologias em transformação: inovação e (re) produção dos objetos entre os Asurini do Xingu. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *8*(3), 729-744. https://doi.org/10.1590/S1981-81222013000300014

Tassinari, A. M. I., & Gobbi, I. (2009). Políticas públicas e educação para e sobre indígenas. *Educação*, *34*(1), 95-112. https://periodicos.ufsm.br/reveducacao/article/view/1591

Urban, G. (1985). Interpretations of intercultural contact: the Shokleng and Brazilian National Society, 1914-1916. *Ethnohistory*, *32*(3), 224-244. https://doi.org/10.2307/481922

Vilaça, A. (2006). *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Ed. UFRJ.

Wittmann, L. T. (2007). *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*. Letras Contemporâneas.

Wüst, I. (1991). *Continuidade e Mudança: para uma interpretação dos grupos pré-coloniais da bacia do rio Vermelho, Mato Grosso* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].

Wüst, I. (1999). Etnicidade e tradições ceramistas: algumas reflexões a partir das antigas aldeias Bororo do Mato Grosso. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (supl. 3), 303-317. https://doi.org/10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.1999.113475

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES
J. S. Machado contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, administração de projeto e escrita (rascunho original, revisão e edição); L. C. Conceição com conceituação, investigação e escrita (rascunho original, revisão e edição); e W. C. Priprá com conceituação, curadoria de dados, metodologia e escrita (rascunho original).

DADOS DA PESQUISA
Os dados não foram depositados em repositório.

PREPRINT
Não foi publicado em repositório de preprint.

AVALIAÇÃO POR PARES
Avaliação duplo-cega, fechada.

Hoje eu quero comer 'grosa': um estudo sobre caça e cultura alimentar entre famílias quilombolas na ilha do Marajó

Today I want to eat '*grosa*': a study on hunting and food culture among quilombola families on Marajó Island

Anael Souza Nascimento[I] | Flávio Bezerra Barros[I] | Dídac Santos-Fita[II]

[I]Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

[II]Universitat de Barcelona. Barcelona, Espanha

Resumo: O artigo aborda a importância da caça de camaleões para as famílias quilombolas de Mangueiras, ilha do Marajó, Pará, destacando seu papel fundamental na subsistência e na cultura alimentar dessas comunidades rurais. O estudo investigou as práticas de caça, as crenças e os rituais relacionados a essa atividade, bem como a preparação da carne das camaleoas. A pesquisa, realizada entre 2020 e 2023, adotou uma abordagem etnográfica, incluindo entrevistas abertas, observação participante, conversas informais e etnofotografia. As técnicas de caça mais mencionadas foram 'no laço' e 'com as mãos'. Além disso, o estudo ressalta que a carne de camaleão pode ser preparada guisada ou frita, sendo a primeira opção a preferência da maioria. Os ovos de camaleão também são apreciados por muitos na comunidade, alguns preferindo os ovos à carne. O artigo enfatiza como a caça de camaleão desempenha um papel crucial na soberania alimentar das famílias quilombolas de Mangueiras, abordando aspectos culturais, alimentares e as práticas de caça.

Palavras-chave: Conhecimento tradicional. Comida. Antropologia da alimentação. Amazônia.

Abstract: The article discusses the importance of hunting iguanas for the *Quilombola* families in Mangueiras - Ilha do Marajó/PA, highlighting its fundamental role in the subsistence and culture of these rural communities. The study investigated hunting practices, beliefs, and rituals related to this activity, as well as the preparation of iguana meat. The research, conducted between 2020 and 2023, adopted an ethnographic approach, including open interviews, participant observation, informal conversations, and ethnophotography. The hunting techniques mentioned most were "with a noose" and "by hand." Furthermore, the study emphasizes that iguana meat can be prepared stewed or fried, with the majority preferring the former option. Iguana eggs are also appreciated by many in the community, with some favoring eggs over meat. The article furthermore highlights how iguana hunting plays a crucial role in the food sovereignty of the *Quilombola* families in Mangueiras, addressing cultural, dietary, and hunting practices.

Keywords: Traditional knowledge. Food. Anthropology of food. Amazon.

Nascimento, A. S., Barros, F. B., & Santos-Fita, D. (2025). Hoje eu quero comer 'grosa': um estudo sobre caça e cultura alimentar entre famílias quilombolas na ilha do Marajó. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20240005. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0005.

Autor para correspondência: Anael Souza Nascimento. Universidade Federal do Pará. Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares. Rua Augusto Corrêa, 1 – Cidade Universitária José da Silveira Netto. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (eng.anael@gmail.com).

Recebido em 09/02/2024
Aprovado em 27/02/2025
Responsabilidade editorial: Jimena Felipe Beltrão

INTRODUÇÃO

Quando pensamos em alimentação, os principais recursos faunísticos acessados pelos povos indígenas e comunidades tradicionais vêm das atividades da caça e da pesca (Redford & Robinson, 1987; A. L. Silva & Begossi, 2004; Diegues, 2004; Alves et al., 2012; Van Vliet et al., 2015; Barboza et al., 2016; Barros, 2017; Pezzuti et al., 2018; Murrieta, 2001; Murrieta et al., 2008). Ao executar essas atividades produtivas, uma série de conhecimentos é mobilizada e práticas são adotadas sob diferentes óticas e categorias que corroboram a reprodução familiar, sendo tais práticas moldadas de acordo com as dimensões sociais, culturais e ambientais (Torres, 2014; Isaac et al., 2015). Diante disso, a fauna silvestre permanece como um importante recurso básico, sobretudo entre comunidades rurais de zonas tropicais (Alves et al., 2012; Santos-Fita et al., 2012; Barboza et al., 2016; Aviz, 2022) e demais regiões do mundo. O estudo conduzido por Willerslev (2012) destaca a importância da caça na alimentação dos Yukaghirs da Sibéria, pontuando de modo destacado as práticas, as cosmologias e as estratégias simbólicas envolvidas na atividade venatória. A pesquisa de Santos-Fita (2013), realizada no México, guarda muitas semelhanças com os estudos desenvolvidos na Amazônia, principalmente no que concerne aos aspectos simbólicos. A caça, enquanto atividade humana produtiva para os mangueirenses, configura-se como uma importante fonte de alimentação, apesar de, na comunidade, o cardápio alimentar, no que se refere a consumo de proteína, ser constituído majoritariamente por peixe. A carne de caça, ainda que consumida em menor frequência, demarca a identidade e a ancestralidade, ao mesmo tempo que garante a soberania e a segurança alimentar e nutricional (SSAN) das famílias. O extrativismo animal desempenha um papel significativo nas relações de parentesco e compadrio. Estudos destacam que a cooperação entre as pessoas vai além do compartilhamento de informações e técnicas, e também inclui o ato de compartilhar os equipamentos utilizados e as espécies capturadas (Figueiredo & Barros, 2015, 2016; Melo, 2017; Arruda et al., 2018).

Estudos registram uma diversidade de padrões de interação com a fauna cinegética, nos quais, ao serem levadas em consideração as especificidades culturais de cada comunidade, os animais caçados assumem múltiplos papéis. Além de servirem como fonte de alimento, sendo consumidos de diversas maneiras, as várias partes corporais dos animais também encontram aplicação em fins medicinais ou religiosos, bem como na fabricação de cosméticos, ornamentos, ferramentas e vestuário (Alves et al., 2012; Barbosa & Aguiar, 2015; Silva Neto et al., 2017; Chaves et al., 2018).

A captura intencional ou oportunista de espécies de animais silvestres, seja para aproveitamento integral ou parcial, está diretamente relacionada à necessidade de muitas famílias de complementar tanto a alimentação quanto a renda (Jacob et al., 2020). Esta prática, muitas vezes, desempenha um papel importante na garantia da segurança alimentar e nutricional, contribuindo para a sustentabilidade e a soberania de diversos grupos sociais.

No âmbito da integração de crenças e práticas, os alimentos adquirem características que espelham as tradições e culturas de diversas comunidades. Esses grupos, envolvidos na produção e no consumo alimentar, possuem características sociais e culturais específicas, conferindo significados particulares ao que consomem, quando e onde o fazem. Assim, a alimentação, dentro das perspectivas dos saberes e das práticas culturais, transforma-se em um símbolo de resistência cultural. A representação alimentar apresenta aspectos importantes sobre um grupo social, uma vez que a cultura alimentar abarca ". . . um conjunto de representações, crenças, conhecimentos e práticas herdadas e/ou aprendidas que estão associadas à alimentação e são compartilhadas pelos indivíduos de uma dada cultura ou grupo social" específico (Pauli et al., 2024).

Em diferentes grupos e comunidades, o consumo de animais silvestres varia, sendo fortemente influenciado pela disponibilidade desses recursos. Nesse cenário, aspectos como regulamentos governamentais sobre caça e pesca, *status* socioeconômico e restrições culturais desempenham

um papel considerável (Castro et al., 2006; Alves et al., 2012; Antunes et al., 2019). Além da reconhecida contribuição positiva dos alimentos para a saúde física, é notável que, em muitas sociedades tradicionais, os aspectos alimentares são valorizados como fundamentais para a saúde mental, emocional e espiritual (McCune & Kuhnlein, 2011).

Este artigo é um recorte da pesquisa de doutorado da primeira autora, realizada na comunidade quilombola de Mangueiras, município de Salvaterra, na ilha do Marajó, Pará[1]. O objetivo é descrever as práticas de caça em torno de camaleões/camaleoas (*Iguana iguana*)[2], assim como os conhecimentos tradicionais, os rituais e a postura do/da interlocutor/a caçador/a, destacando o papel da caça na vida e na alimentação das famílias quilombolas.

ÁREA DE ESTUDO

A pesquisa foi conduzida na região do 'Marajó dos campos', com foco no município de Salvaterra, que é considerado a porta de entrada para a ilha do Marajó, localizada no norte do estado do Pará, entre a entrada e a saída da foz do rio Amazonas. Neste artigo, utilizamos o termo 'ilha', mas o Marajó, geograficamente falando, trata-se de um arquipélago formado por 16 municípios, subdividido em duas partes, de acordo com Pacheco (2006, 2009). A primeira é chamada de 'Marajó das águas e florestas', situada na região ocidental do arquipélago, compreendendo nove municípios: São Sebastião da Boa Vista, Curralinho, Bagre, Breves, Melgaço, Portel, Anajás, Gurupá e Afuá. A segunda parte é o 'Marajó dos campos', composto por oito municípios: Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras, Muaná, Chaves e Oeiras do Pará (este último município passou a fazer parte da região de integração Marajó em janeiro de 2022, embora não esteja inserido geograficamente no arquipélago).

Apesar dessa divisão entre as regiões de campos e águas/florestas, não existem extremos rígidos, pois muitos desses municípios apresentam uma mistura de cenários em sua configuração geográfica e paisagística. A pesquisa se concentrou no 'Marajó dos campos', mais precisamente no município de Salvaterra, que é um ponto-chave de entrada para a região, graças ao porto Camará, localizado no extremo sul da cidade. Durante a estação seca da microrregião dos campos (julho a novembro), também conhecida como microrregião do Arari, os moradores da parte central da ilha, que abriga um grande número de fazendas de gado, buscam acesso à pesca nos lagos, igarapés e rios próximos, que se transformam em represas naturais após o intenso período chuvoso (dezembro a junho), ou seja, durante o inverno amazônico.

Salvaterra destaca-se como um dos municípios com maior concentração de comunidades quilombolas, apresentando a maior densidade quilombola por quilômetro quadrado de todo o Brasil, conforme relatado por Gomes et al. (2018). Atualmente, o município abriga um total de 18 comunidades: Bacabal, Bairro Alto, Boa Vista, Caldeirão, Vila União/Campina, Deus Ajude, Mangueiras, Paixão, Pau Furado, Providência, Salvá, Santa Luzia, São Benedito, São João, Gurupá, Rosário, Tartarugueiro e Siricari. No entanto,

[1] Considerando outros componentes dos estudos realizados pela primeira autora, que avaliou o papel dos alimentos ultraprocessados e das influências externas, alguns fatores são fundamentais para a compreensão das questões nutricionais e serão incorporados em análises futuras. Conforme destacam Dufour et al. (2016), nas dietas amazônicas, alimentos essenciais como a mandioca e o peixe, embora forneçam energia e proteína, em dadas situações, apresentam toxinas que podem afetar a saúde. Apesar disso, a disponibilidade de alimentos e as necessidades energéticas e proteicas parecem ser atendidas. Esses elementos, embora relevantes, não são o foco deste estudo, que não aborda a caça em termos nutricionais. Outro aspecto considerado importante são os estudos sobre dieta e nutrição na Amazônia de autoria de Da-Gloria e Piperata (2019), que, sob uma perspectiva bioantropológica, têm se concentrado na inter-relação entre os aspectos biológicos e culturais das populações locais. De acordo com Dufour e Piperata (2018), a nutrição envolve não apenas o consumo de alimentos, mas também seus efeitos na saúde e na função do corpo humano. A transição nutricional, que se refere à mudança nos padrões alimentares e nos estilos de vida, é um tema central, especialmente com o aumento do consumo de alimentos ultraprocessados.

[2] Os quilombolas frequentemente mencionam que vão caçar camaleões, mas, na realidade, sua busca é direcionada para as fêmeas da espécie. Em algumas ocasiões, eles falavam camaleoa no intuito de situar a pesquisadora de que estão em busca das fêmeas desses animais. As fêmeas também são chamadas de 'grosa'.

nenhuma dessas comunidades detém atualmente títulos de terra definitivos. Considerando que há mais de 800 comunidades autodeclaradas no Pará, de acordo com a Malungu (comunicação pessoal, 2025) – associação que representa todas as comunidades do estado –, há um número aproximado de 70 territórios titulados, índice que demonstra o descaso do Estado brasileiro com a causa quilombola, quando se observa que esse percentual não chega nem a 10% de áreas com a questão fundiária definida.

A pesquisa ocorreu na comunidade quilombola de Mangueiras (Figura 1), a qual dista, aproximadamente, 21 km de Salvaterra, sendo totalmente cercada por água. Apenas no período do verão amazônico é possível ter acesso à comunidade por terra. O percurso para chegar é feito por dentro das fazendas e, no período do inverno amazônico, o acesso só é possível por meio de balsa ('balsinha', como é chamada pelos próprios quilombolas, que a produziram). A cidade de Salvaterra dista, aproximadamente, uma hora de viagem por via terrestre e cerca de três horas por via hídrica em relação a Mangueiras. A via hídrica é a mais utilizada durante o período mais intenso do inverno amazônico, pois as estradas ficam intrafegáveis (Nascimento, 2020; Nascimento & Barros, 2021).

A comunidade possui cerca de 175 famílias, divididas nos bairros São João, Mucajá, Japiim, Centro, Vila Pereira e Trindade, segundo o vice-presidente da Associação Remanescentes Quilombolas São João de Mangueiras. As famílias continuam mantendo as tradições da ancestralidade

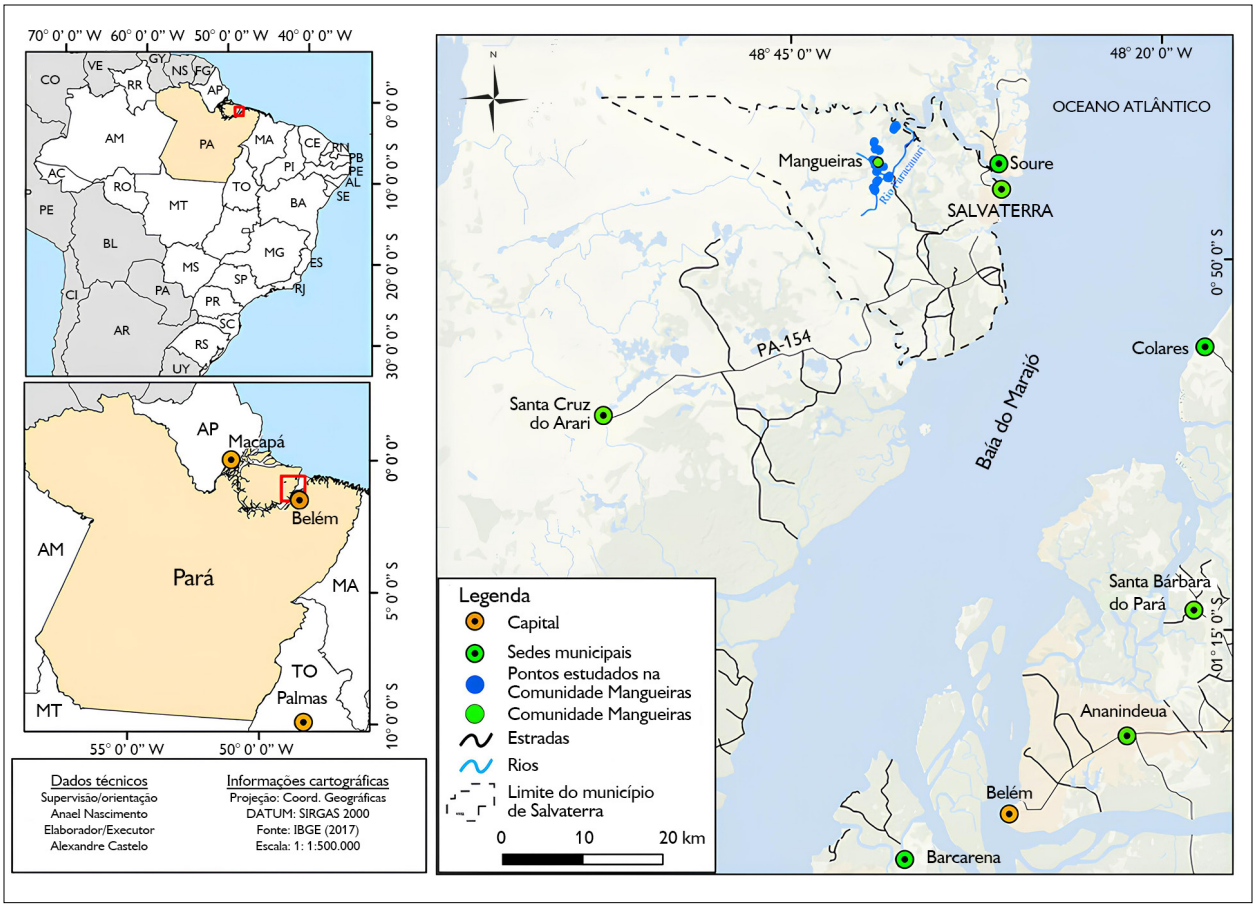


Figura 1. Localização do quilombo de Mangueiras, Salvaterra, ilha do Marajó, Pará (Amazônia paraense). Fonte: Nascimento e Barros (2019, p. 81).

africana, valorizando, assim, as formas de organização e o modo de vida que marcam uma resistência negra. Mangueiras é considerado, pelas comunidades, como quilombo-mãe, pois foi o primeiro a ser fundado. A luta pelo reconhecimento territorial iniciou em 2010, todavia, até o presente momento, o título definitivo da terra não foi concedido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Atualmente, é possível ter acesso ao processo pelo número 54100.000589/2010-27, além disso o único documento que ampara a comunidade é a certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP).

MÉTODOS E TÉCNICAS

A referida pesquisa seguiu uma abordagem etnográfica e uma perspectiva qualitativa. Os dados etnográficos contidos no texto são resultados de cerca de seis anos de trabalho de campo da primeira autora. Para a coleta de dados, optamos pelo uso de entrevistas não diretivas (Michelat, 1987), realizadas com crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos, na faixa etária de sete a 75 anos. Essa abordagem permite ao pesquisador maior liberdade para conduzir as entrevistas, além de expressar opiniões que considere relevantes e que poderiam ser negligenciadas em uma abordagem mais estruturada. Dessa forma, as entrevistas abertas contribuem para uma compreensão mais aprofundada e detalhada, de acordo com o pesquisador.

Nesse contexto, as principais técnicas utilizadas incluem observação participante (Geertz, 1989; Malinowski, 1978) e turnês guiadas (Casilimas, 1996; Albuquerque et al., 2019). Além disso, a fotografia é uma ferramenta valiosa que vai além da simples ilustração, proporcionando uma etnofotografia das pessoas e de seus ambientes (Fernandes & Fernandes, 2019). Usamos também o caderno de campo.

Com base nisso, planejamos utilizar todas essas técnicas de forma complementar, buscando ouvir narrativas sobre a tradição, as histórias orais, sempre com sensibilidade para não hierarquizar nenhum conhecimento ou informação em relação a outro. Fomos impedidos de iniciar as coletas de campo para a pesquisa na comunidade quilombola de Mangueiras no ano de 2020, em razão da crise sanitária que se instalava pelo mundo, com a disseminação da COVID-19. Com o caos se instalando na saúde pública, as universidades precisaram interromper as atividades presenciais. As salas de aula vazias deram lugar às videoconferências e ao ensino *online*, e nossa pesquisa de campo também seguiu no formato remoto, pois a primeira autora já havia realizado sua pesquisa de mestrado na comunidade, o que favoreceu os contatos para iniciar as coletas. Enquanto o mundo se adaptava à nova realidade, as associações dos quilombolas de Salvaterra tomaram medidas para proteger suas comunidades.

As estradas e vicinais que levavam às comunidades quilombolas foram bloqueadas para impedir que o vírus atingisse as famílias. As medidas eram compreensíveis e vitais para a segurança de todos. Durante o período em que não pudemos adentrar a comunidade, mantivemos o diálogo por meio das redes sociais e de ligações telefônicas. E foi somente em setembro de 2021 que, finalmente, conseguimos regressar à comunidade. Isso se tornou possível graças à administração da segunda dose da vacina nos quilombolas e pesquisadores.

A autorização para o desenvolvimento da pesquisa junto à comunidade quilombola de Mangueiras ocorreu por intermédio da assinatura do Termo de Anuência Prévia (TAP) pelas lideranças e, a cada interlocutor, foi solicitada a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

As famílias do quilombo de Mangueiras desenvolvem várias atividades produtivas ao longo do ano, entre pesca, roça, caça, extrativismo vegetal, entre outras. As atividades acontecem concomitantemente influenciadas por fatores econômicos, culturais e ambientais. O regime das marés na comunidade determina o horário e a melhor atividade produtiva a ser executada no momento. Também é através das marés que se determina qual animal será caçado, pois o ritmo da comunidade está atrelado aos rios.

As caçadas de animais silvestres em comunidades rurais são utilizadas para fins de alimentação e criação. A carne de camaleoa/camaleão (*Iguana iguana*) faz parte da dieta das famílias de Mangueiras há muito tempo. O consumo de camaleão, bem como de outras espécies de répteis, também foi registrado em outros estudos na Amazônia (A. S. Silva, 2019; Aviz & Santos-Fita, 2023) e no Nordeste, onde o consumo de camaleão e teju é bem comum, sobretudo no sertão[3]. Segundo os moradores, a caça de camaleoas e camaleões vem sendo praticada por todos os seus antepassados e as gerações atuais seguem na prática, que está enraizada na cultura alimentar local. Ao longo dos anos, muitos estudos acerca da fauna cinegética vêm apresentando diversos resultados quanto à importância dessa interrelação entre fauna silvestre e populações tradicionais, as quais contribuem até mesmo para a conservação dessa fauna (Alves et al., 2012; Alves & Souto, 2015; Mesquita & Barreto, 2015; Renoux & Thoisy, 2016).

A busca por alimentos na comunidade quilombola é uma prática intrinsecamente ligada à cultura, às tradições e à conservação da natureza. Basta um caçador manifestar o desejo de caçar camaleões, com a expressão 'Bora atrás de grosa, hoje eu quero comer grosa', para que um grupo de pessoas logo organize os apetrechos a serem levados: terçado, fio, cordas, faca, sacolas e, às vezes, rede de pesca, caso esteja um bom tempo para a colocar no rio. Toda essa gama de utensílios de caça oferece uma janela para essa relação complexa e simbólica com o ambiente ao redor.

A prática de caçar camaleões na comunidade quilombola de Mangueiras é realizada durante os meses de setembro e outubro, ou seja, no verão amazônico. Durante esse período, tanto jovens como adultos, e, às vezes, até crianças (Figura 2), participam dessa atividade. A faixa etária dos/as caçadores/as varia de sete a 75 anos, com a maioria dos indivíduos situando-se entre 20 e 50 anos. Os indivíduos mais jovens (a partir de sete anos) costumam participar da atividade sob a supervisão de adultos e como forma de aprendizagem e transmissão dos conhecimentos tradicionais, sem obrigatoriedade de um envolvimento ativo, mas como uma forma de inseri-los nas atividades cotidianas.



Figura 2. Crianças, jovens e adultos indo à caça de 'grosa', acompanhadas pelo seu cachorro. Foto: Anael Nascimento (2021).

A escolha dos meses de setembro e outubro para a caça ocorre devido ao fato de os camaleões, nessa ocasião, se aproximarem dos campos para pôr seus ovos. Conforme explicado por uma caçadora, o casal de camaleões desce das árvores, chamadas de mangueiros, em direção aos campos. A fêmea permanece no campo para colocar seus ovos, enquanto o macho retorna à árvore e aguarda. A preferência pela captura das fêmeas não se limita apenas ao conhecimento da ecologia dos animais e de sua localização, mas também porque as fêmeas, nesse período, estão gordas, podendo já ter desovado, ou não.

Ao retornarem da caçada, as crianças e os jovens que tiveram grande sucesso frequentemente se envolvem em uma animada disputa. Eles competem para adivinhar quantos ovos estão dentro das camaleoas que capturaram. As estimativas variam, mas geralmente giram em torno de 30 a 40 ovos por animal. Não existe uma premiação específica para quem acerta o número exato, mas o vencedor geralmente desfruta do privilégio de consumir a maior quantidade de ovos.

[3] Ver o estudo de Oliveira (2019) sobre o estado do Rio Grande do Norte.

Essa competição não apenas adiciona um elemento lúdico à caçada, mas também fortalece os laços sociais entre as crianças e os jovens da comunidade. É uma tradição que une gerações, criando um ambiente de alegria e celebração, após uma bem-sucedida expedição de caça.

Alguns animais são caçados através de golpes, com pedaços de madeira, desferidos contra suas cabeças, não com o intuito de matá-los, mas sim de atordoá-los. Os camaleões, por sua vez, são capturados tanto nas árvores como nos campos. Para realizar essa caçada, é necessário percorrer uma distância de aproximadamente 15 km mata adentro, um trajeto que envolve homens, mulheres e crianças. A caça do camaleão ocorre nos arredores de Mangueiras, sendo as fazendas os melhores lugares para caçar, como as fazendas Taboca e Aleado. Durante o percurso, as crianças são as mais entusiasmadas. Elas participam ativamente, realizando brincadeiras e até fazendo apostas sobre quem será o primeiro a efetuar uma captura bem-sucedida. Geralmente, essas crianças têm entre oito e 14 anos e mantêm seus olhares atentos. Embora tenham como objetivo principal caçar camaleões, que é a modalidade de caça preferida por elas, também estão vigilantes a outras possíveis oportunidades de caça, e, em um dia favorável, uma caçada oportunista pode ocorrer.

De acordo com Melo (2017), e conforme observado na comunidade de Mangueiras, a caça oportunística é uma prática comum entre os caçadores, frequentemente ocorrendo durante a realização de outras atividades produtivas, como pesca, roçado, coleta de frutos e outras ocupações. Sua característica central é a oportunidade que o caçador tem de avistar uma presa e abatê-la. Não requer planejamento prévio, mas sempre envolve a possibilidade de ocorrer. Portanto, os caçadores que se aventuram em suas atividades diárias na floresta ou à beira do rio frequentemente carregam consigo instrumentos que possam ser úteis na captura de algum animal.

Além disso, a caça é uma atividade que depende fortemente da assistência de cães. Esses animais desempenham um papel determinante no sucesso das caçadas, e os vira-latas são a escolha preferencial. Isso se deve ao fato de possuírem um 'bom faro de caçador'. Em todas as caçadas realizadas na comunidade, os cães desempenham um papel fundamental. Eles lideram o caminho, indicando o melhor percurso e sinalizando a presença da presa.

Nessa comunidade, o uso de espingardas e outras armas de fogo na caçada é uma ocorrência rara. Os instrumentos mais comuns são as mãos e o terçado, com os cães desempenhando um papel facilitador crucial, mas, no caso da caça do camaleão, o uso do laço é muito frequente. Esse cenário contrasta com o que é observado em outras comunidades, conforme mencionado por autores como Calouro (1995), A. L. Silva e Begossi (2004), Ferreira (2014), Pezzuti et al. (2018), Figueiredo e Barros (2015, 2016), Barros (2017) e Guimarães et al. (2019), que relatam o uso predominante de espingardas em comunidades indígenas e não indígenas.

A prática de caçar 'grosas' é algo comum em Mangueiras, especialmente durante os meses de setembro e outubro. Devido a essa sazonalidade, é frequente que os jovens carreguem consigo um pedaço de fio no bolso ou preso à cintura. Com esse fio resistente, eles são capazes de laçar as 'grosas' que estão nas árvores, sendo essa a técnica preferencial quando as camaleoas estão nos altos. Por isso, nas árvores próximas aos campos, é comum encontrar caçadores olhando para cima, para ver se avistam uma camaleoa; no caso do macho, se eles o encontram, dificilmente o levam para a casa, pois é mais magro e possui pouca carne, não sendo vantajoso. Quando as 'grosas' se encontram no campo ou em buracos, a captura é feita com as mãos.

A identificação das 'grosas' nos buracos pode ser feita através da visualização dos próprios buracos, dos sentidos e faro apurado dos cachorros, ou ainda pela habilidade dos caçadores em identificar os sons das camaleoas enquanto escavam o solo. Essas técnicas específicas de caça variam de acordo com o *habitat* da presa, sendo adaptada às circunstâncias da caçada.

Os homens adultos da comunidade dificilmente se dedicam só à caça como meio de subsistência, uma vez que uma parte considerável deles desempenha funções de pescador e também trabalha em fazendas da região, o que dificulta a dedicação exclusiva para a atividade. Normalmente, ao colocarem rede de espera no rio, adentram um pouco a mata para ver se estão com sorte e conseguem capturar algum/a camaleão/camaleoa. Para esses indivíduos, a caça deixa de ser uma estratégia apenas de sobrevivência e se torna um ritual, uma forma de socialização entre familiares e amigos. Desse modo, ela fortalece os laços sociais na comunidade, sem deixar de desempenhar um papel significativo na formação da identidade local.

A prática da caça é marcada como uma estratégia que envolve imersões em áreas previamente visitadas, com a identificação e o rastreamento de sinais de passagem de animais, como cheiros, pegadas, rastros, fezes ou sons. Essa atividade ocorre principalmente em locais próximos a árvores frutíferas, por vezes acompanhada por cães (Ramos et al., 2008; Alves et al., 2009; Ferreira, 2014; Figueiredo & Barros, 2015, 2016; Barros, 2017; Aviz, 2022). Adicionalmente, quando os caçadores observam aves ou qualquer outro animal circulando embaixo das árvores, eles demonstram cautela, pois isso pode indicar que o animal está sendo 'mundiado'[4] por uma cobra. Durante nossa caçada, encontramos uma saracura (*Aramides saracura*), que passou vários minutos rodando no mesmo lugar. Ao observar tal ação, os caçadores logo procuraram o motivo para isso. Não demorou para que avistássemos uma cobra, enrolada em um galho na árvore, e era ela que estava a 'mundiar' a saracura.

Membros da comunidade que não têm a possibilidade de se envolver na caça frequentemente solicitam aos jovens que adentram a mata para que tragam um camaleão, caso haja excedente da caça. Em algumas situações, esse camaleão pode ser vendido por 15 reais, ou mesmo compartilhado gratuitamente, dependendo da convivência e do relacionamento estabelecido. Essa dinâmica é influenciada pelos vínculos existentes, que favorecem essas trocas, recíprocas, em que cada membro contribui para o bem-estar do outro. Aqui, compreende-se que a prática da reciprocidade, sociabilidade e intersubjetividade nas trocas de caça ocorre conforme delineado pela teoria da dádiva, de Mauss (2003), ainda que Godelier (2000) tenha revisitado criticamente essa teoria, acrescentando que a sociedade não pode ser reduzida à troca, acrescentando o aspecto da transmissão.

CAMINHOS E PRÁTICAS QUE LEVAM ÀS 'GROSAS'

O caminho até a presa é longo e desafiador, especialmente para aqueles não acostumados com a região. Inicia-se com uma caminhada de duas horas em trechos de mata quase fechada, seguida por uma sequência de mata mais aberta, mas com terreno de muita terroada[5] (Figura 3). Antes de começarmos a jornada, fomos prevenidos sobre a dificuldade e os desafios que encontraríamos, e nos alertaram sobre a natureza potencialmente perigosa do percurso.

Adicionalmente, fomos informados de que passaríamos o dia inteiro na mata. Aconselharam-nos a levar água e algum lanche, pois não era costume deles comer durante a caçada, a menos que encontrassem alguma fruta ao longo do caminho.

A busca pelo camaleão envolve tradição e rituais que abrangem diversos aspectos. Começa com o processo de 'curar' o cachorro, preparando-o para ser um caçador habilidoso. Além disso, inclui práticas como levar um dente de alho no bolso de todos os caçadores/acompanhantes como uma forma de proteção ao adentrar a floresta e o rio.

[4] Significa que está sendo encantado, hipnotizado.
[5] Solo que sofreu o pisoteio do gado e possui relevos e muitos buracos.



Figura 3. Caminhos para caçar (diurno) – terroada. Foto: Anael Nascimento (2021).

O trajeto para alcançar os locais onde se encontram os camaleões é uma jornada que envolve não apenas a travessia de áreas de mata densa, mas também igarapés e furos. Os caçadores precisam atravessar um pequeno furo do rio para chegar a um porto e, em seguida, enfrentar mais algumas horas de caminhada até o seu destino.

Foram mais de dez horas de caçada, e conseguimos pegar camaleões em quantidade suficiente para todo o grupo. Além do desafio da jornada, o que verdadeiramente nos impressionou foi a notável habilidade deles em localizar camaleões em árvores e buracos. Além disso, a técnica de captura era verdadeiramente notável, envolvendo o uso de laços, os quais eram lançados de forma precisa em direção às cabeças dos/as camaleões/camaleoas. Com destreza, eles puxavam os animais e seguravam-nos firmemente pelo rabo. Quando questionados sobre as técnicas de captura de camaleões/camaleoas, é comum ouvir a resposta 'pegamos com a mão ou no laço'. A técnica de laçar requer habilidade por parte dos caçadores e caçadoras. Ao avistar um camaleão nas árvores ou mangueiros, é necessário se aproximar cuidadosamente, garantindo que o animal não perceba a presença do caçador. Evita-se uma aproximação excessiva para que não haja o risco de a presa escapar. Os caçadores, então, calculam uma distância adequada, com a ponta do fio já preparada para laçar, e o lançam na direção do camaleão, sempre na cabeça. Esse método envolve uma abordagem cautelosa para garantir o sucesso na captura.

A técnica de pegar com a mão pode ser aplicada quando os/as camaleões/camaleoas estão nos campos ou mesmo quando estão dentro de buracos. Ao avistá-los nos campos, basta se preparar para capturar o animal e se aproximar com cuidado. Durante nossas idas às caçadas, não avistamos nenhum nos campos. No entanto, era possível perceber os caçadores comentando sobre ouvir barulhos de escavação dos animais, indicando a presença próxima. Eles compartilhavam observações como 'Está ouvindo? Tem uma por aqui e, pelo barulho, ela é grande' e questionamentos sobre a possível desova, como 'Cristina, será que ela já está desovada?', os quais se alinham com a concepção de Bechelany (2017). Em sua análise da atividade de caça entre o povo indígena Panará, a visão e a audição operam de maneira coordenada, explorando qualquer manifestação de vida na floresta. Dessa forma, o diálogo e a troca de informações durante a caçada em Mangueiras evidenciam uma abordagem sensorial e cooperativa semelhante à observada entre os Panará, onde os sentidos são aguçados para identificar sinais de presença na floresta.

Então, à medida que caminhávamos devagar, avistamos um buraco e, segundo os caçadores, o barulho poderia vir de lá. Cristina, uma das caçadoras que nos acompanhava, solicitou que Catulo seguisse os procedimentos. Ele prontamente se abaixou e colocou a mão dentro do buraco, informando que a presa estava muito no fundo. Logo, o pai de Catulo se aproximou e o

ajudou a retirar um pouco da terra para facilitar o alcance do braço de Catulo. A retirada do animal foi bem-sucedida (Figura 4). O jovem mostrou-nos, contente, o camaleão, que tinha uma tonalidade bem escura devido ao tempo enterrado. Ele explicou que, ao colocá-lo próximo de cores verdes, o camaleão logo começaria a adaptar sua cor.

A etapa seguinte da caçada, conhecida como 'apeiar' (Figuras 5), consistia em imobilizar o camaleão, amarrando suas patas. Frequentemente, essa tarefa exigia a colaboração de duas pessoas. Neste contexto, Catulo, um jovem quilombola, é o irmão mais velho de quatro irmãos que acompanhamos na caçada, desempenhava o papel de orientador, fornecendo direções e coordenando os demais no processo de 'apeio'. Apesar de o pai de Catulo também participar da expedição de caça, era Catulo quem direcionava os irmãos menores. Muito organizado e atento, ele apontava os possíveis locais onde poderiam encontrar os camaleões. O pai sempre os observava, e Cristina, que é vizinha deles e que tem muitas relações de trabalho com essa família, também estava sempre de olho, compartilhando histórias de caçadas e das matas durante os intervalos para descanso. Catulo possuía o fio para 'apeiar' o camaleão e chamou um de seus irmãos para ajudá-lo. Embora essa atividade de 'apeio' possa ser realizada individualmente, a presença de mais uma pessoa facilita essa etapa.

O processo de 'apeiar' não segue necessariamente um critério rígido sobre quem realiza essa etapa, mas, geralmente, os iniciantes permanecem no apoio, enquanto os mais experientes conduzem o ato. Após laçar o camaleão ou retirá-lo do buraco, o processo de 'apeiar' é iniciado da seguinte maneira: pega-se o fio pelo meio e dá-se uma volta com a ponta à frente; em seguida,



Figura 4. A) Catulo retirando um camaleão do buraco, enquanto os demais participantes da caçada observam; B) o camaleão agora fora do buraco. Ao lado de Catulo o seu irmão mais novo. Fotos: Anael Nascimento (2021).



Figura 5. 'Apeiar' o camaleão na comunidade quilombola de Mangueiras, ilha do Marajó, Pará. Foto: Renata Vilhena (2021).

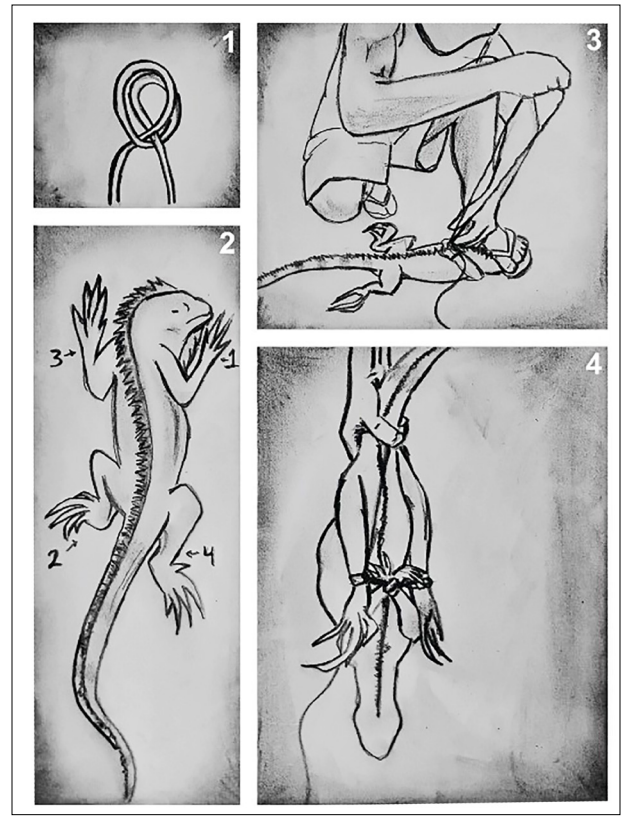


Figura 6. Passo a passo de como 'apeiar' o camaleão. Ilustração: Jorge Mike dos Santos Marques (2023).

outra volta com a parte que estava à frente passando para trás. A segunda volta posiciona-se para trás, enquanto a primeira permanece à frente, juntando as duas. Em seguida, colocam-se as patas do animal em sentido contrário uma da outra, formando um X, apoia-se o pé do caçador na cabeça do animal e puxa-se o fio (Figura 6). Esse procedimento eficiente é conduzido principalmente pelos caçadores de quaisquer idades e que tenham habilidade para realizá-lo. Esse tipo de amarração é conhecido como nó de porco.

Catulo geralmente é convidado por Cristina e também por outros comunitários para ir caçar, mas às vezes Cristina vai sozinha. No entanto, ela também aprecia a companhia dele, pois ele consegue explorar, perceber e acessar alguns lugares que seriam mais desafiadores para ela. A agilidade de Catulo, seus atributos físicos como um jovem e sua paixão pela caçada são admirados. Muitos membros da comunidade reconhecem sua habilidade na caça, referindo-se a ele como 'Esse é ligeiro para pegar um camaleão', 'ele é fera' e 'isso sabe pegar grosa'. Não são todas as mulheres que caçam camaleões, pois há poucas mulheres caçadoras. No entanto, praticamente todas sabem como preparar e cozinhar a carne de camaleão.

CACHORRO TAMBÉM É CAÇADOR

A caça com cães geralmente envolve um ou mais caçadores e ocorre em áreas de vegetação densa. Os cães desempenham um papel crucial, pois, ao detectarem presas, alertam os caçadores com latidos, indicando a localização do animal. Em particular, os cães são treinados para farejar, perseguir e encurralar as presas. No entanto, no caso das camaleoas, os cães se limitam a encurralá-las quando estão nos buracos.

Em Mangueiras, a prática comum é treinar os cães para caçar desde pequenos. Quando chegam à idade ideal, os cães são levados à mata para adquirirem experiência na caça. Quando o caçador ouve algum barulho ou avista uma presa, estimula o cão a atacar. Tanto machos quanto fêmeas podem ser levados para caçar, sem distinção de gênero. Quando se fala em levá-los para a caça, é comum o uso da palavra cachorro, independente do sexo do animal, ou então usa-se o nome próprio atribuído a ele. Observa-se que os vira-latas são os mais indicados para se tornarem caçadores habilidosos. Durante nossa estada em campo, testemunhamos uma família adotando um filhote. Nos primeiros dias, o filhote é alimentado com leite. Torrado (comunicação pessoal, 2019), um quilombola da comunidade e tutor do animal, comentou: "Hum, esse aqui vou levar logo para o rio do Saco. Ele vai comer peixe demais e eu já vou ajeitar pra caça. Lá na barraca, tem peixe demais. Ele vai crescer, comendo toda hora, vai voltar forte".

Algumas famílias têm o hábito de emprestar cachorros para serem levados para o rio ou para a mata, embora nem todas as famílias pratiquem esse empréstimo. Observamos que os cães são emprestados entre aqueles que realizam atividades produtivas em conjunto, como vizinhos, familiares ou compadres. Existe uma afinidade particular entre algumas pessoas que compartilham e dividem utensílios de pesca, caça e até mesmo cachorros.

Quando o grupo não está envolvido em atividades conjuntas, mas alguém do grupo vai, geralmente levam o cachorro, especialmente se as pessoas moram próximas. No ato de levar o cão, não é necessário um diálogo explícito sobre o empréstimo, muitas vezes, fica subentendido que o cão também vai. O caçador, ao dirigir-se para a mata, pode simplesmente chamar o cão à medida que avança. Em outras situações, enquanto o caçador está passando, o cão o segue naturalmente. Os cães parecem adaptar-se bem a essa rotina, percebendo movimentações e tomando a iniciativa de seguir em direção à mata, frequentemente liderando o caminho.

Além disso, é importante notar que os cães também são apreciadores da caça. Embora eles sempre acompanhem seus donos ou outras pessoas a quem foram emprestados, ocasionalmente, podem realizar suas próprias caçadas para consumir a carne da presa. No entanto, essa situação foi mais comum na caça de mamíferos, em que os cães muitas vezes chegavam para comer a presa por conta própria. Em algumas ocasiões, ocorrem disputas entre o caçador e o cão, por exemplo, quando alguém vê o cão com uma presa na boca e tenta tomá-la, geralmente sem sucesso.

Em Mangueiras, a prática de curar os cães utilizada pelos/as caçadores/as envolve aproximar pimenta-do-reino do nariz dos animais, como apresentado na narrativa "é pra ele ter mais faro, né? Aí, ele fica mais coisa, pra ele sentir o cheiro da caça longe né?" (comunicação pessoal, 2021). Outras narrativas também associam o uso da pimenta-do-reino para tornar o cachorro mais bravo e eficiente na perseguição à caça. Ives-Felix (2023), em sua tese desenvolvida com os Tentehar, no Maranhão, destaca que tais práticas constituem rituais simbólicos realizados no interior da mata como parte da preparação dos cachorros para a atividade de caça. A autora descreve um exemplo em que um caçador abre um cipó e faz o cachorro passar por dentro dele três vezes, buscando melhorar o desempenho do animal na captura de presas. Essas práticas evidenciam a importância de rituais e simpatias na cultura local.

É HORA DE VOLTAR PARA CASA

Catulo é um garoto de apenas 14 anos (em 2021, hoje já tem 18), conhecido por sua agilidade, timidez e destreza notável tanto na pesca quanto na caça. Ele foi indicado para nós como um bom caçador, disseram que deveríamos procurá-lo para acompanhar suas atividades. Catulo compartilhou sua experiência e demonstrou suas múltiplas habilidades, sendo capaz de, junto ao seu pai e seus irmãos, garantir o almoço da família com impressionante rapidez. Além disso, ele enfatizou a importância da conscientização

ambiental, da preservação da natureza e do respeito aos limites naturais. No ano de 2023, Catulo mudou-se para a comunidade do Salvar. Quando perguntamos o porquê da mudança, a resposta é que, indo para lá, facilitaria as caçadas, pois mora com o avô e os tios que estão frequentemente empenhados na caça. Catulo também desenvolve outras atividades e consegue ter sua própria subsistência a partir das suas habilidades no rio e na mata.

Em Mangueiras, é comum que as caçadas ocorram durante o dia, sendo rara a prática noturna. No retorno, cada pessoa tem uma responsabilidade atribuída: alguns cuidam dos apetrechos, enquanto outros transportam os resultados da caçada. Durante o trajeto de volta, as histórias do dia são compartilhadas. O transporte do animal pode ocorrer de duas maneiras: a pessoa que o carrega segura o camaleão pelo rabo e o apoia sobre as costas, por cima do ombro; alternativamente, o caçador pode segurar o animal pelo rabo, com as mãos junto à lateral do corpo, o animal segue com vida até chegar na residência, pois o abate do camaleão ocorre apenas próximo ao cozimento. Vale destacar que até mesmo acompanhantes ou pesquisadores presentes na expedição podem assumir a responsabilidade de transportar animais ou apetrechos durante a jornada.

No contexto das práticas culinárias em Mangueiras, a entrega da carne pelos caçadores em casa marca o início de uma ação feminina, na qual as esposas, filhas ou outras mulheres da família assumem a responsabilidade pelo preparo da carne. Este cenário assemelha-se com observações de Bechelany (2017), que ressaltou a participação ativa das mulheres na preparação de carnes entre os indígenas Panará. Em Mangueiras, embora os homens também estejam envolvidos na cozinha, as mulheres desempenham um papel protagonista, organizando, selecionando temperos, limpando e separando as carnes e os peixes. Quando há uma quantidade substancial de carne para preparar, é comum a participação de toda a família nos procedimentos, inclusive dos homens caçadores. A limpeza da carne proveniente da caça é frequentemente realizada no quintal, sobre um jirau[6], onde uma ou mais pessoas iniciam o processo de 'tratar'[7], sendo o restante do preparo, como temperar e cozer, conduzido pelas mulheres da residência.

A preparação da 'grosa' (Figura 7) é realizada de forma simples, com um molho de pouco caldo (ver receita no Quadro 1), enriquecido com uma diversidade de temperos. Essa etapa culinária é um momento de união, em que toda a família pode participar ativamente. A maneira como a 'grosa' é preparada desempenha um papel determinante no sabor do prato, como muitos na comunidade de Mangueiras destacam comumente: "não é todo mundo que sabe preparar carne de camaleão" (comunicação pessoal, 2021). A atenção aos detalhes é evidente nas precauções mencionadas, como garantir uma lavagem adequada com bastante limão, aquele do quintal, para evitar o indesejável 'pitiú'[8]. Além disso, a receita é passada de geração em geração, com conselhos específicos, como a necessidade de pimenta-do-reino e alho para realçar o sabor da carne. Muitas são as observações para esse tipo de comida, "grosa é bom, bem feito parece frango" (comunicação pessoal, 2021). Essas percepções alimentares não apenas revelam a expertise da comida de quilombo, como também enfatizam a importância de se manter as tradições culinárias.

[6] Estrutura de madeira comum em comunidades tradicionais, utilizada para lavar louças, objetos ou para a limpeza de carnes e peixes. Geralmente, está fixada no quintal ou fica próxima à janela da cozinha, desempenhando um papel fundamental nas atividades domésticas e culinárias.

[7] A expressão 'tratar' refere-se ao processo de preparação e limpeza de peixes ou carnes para consumo. Esse procedimento envolve a remoção das vísceras, escamas, pelos e outras partes indesejadas, além de possíveis limpezas adicionais, como retirar a cabeça, cortar a carne em filés ou realizar outras modificações, de acordo com a preferência culinária. O objetivo é deixar o peixe ou as carnes prontos para serem cozidos, assados, fritos ou preparados conforme a receita desejada.

[8] Odor forte e desagradável.



Figura 7. A) Marinalva preparando a carne de camaleoa; B) carne de camaleoa já tratada; C) cozimento da carne em panela de pressão. Foto: Anael Nascimento (2021).

Quadro 1. Receita de 'grosa' (sem caldo).

Comida local	Ingredientes	Modo de preparo
Camaleoa (sequinha, sem caldo)	Óleo, pimenta-do-reino, alho, limão e carne de camaleoa	"Bota a água pra ferver, aí, quando tá bem fervendo, coloca ela dentro; aí, pela, tira a pele dele tipo uma escama; aí, a gente corta; aí, com bem limão, o tempero da camaleoa é mais óleo, pimenta-do-reino e alho" (Marinalva, comunicação pessoal, 2022)

Após 50 minutos de cozimento em panela de pressão, em meio ao calor do fogão a carvão, a carne da camaleoa e seus ovos atingem o ponto ideal de prontidão. Agora, estão prontos para serem apreciados, em conjunto com farinha de mandioca e um molho de tucupi com pimenta (Figura 8).

Vale ressaltar que as crianças têm uma predileção especial pela carne de camaleoa e sua versatilidade culinária. O prato também é apreciado sem a adição de caldo. Também se diz que a camaleoa pode ser frita, embora, durante nossa pesquisa, tenhamos acompanhado principalmente o método de preparo a seco, sem caldo, no formato de guisado. Não registramos essa iguaria preparada de modo frito.

Em Mangueiras, é notável que muitos prefiram degustar os ovos da camaleoa, em vez da própria carne, apesar de esta última ser muito apreciada. Os ovos, além de poderem ser cozidos após serem retirados da barriga da camaleoa, também podem ser coletados nos buracos e cozinhados em água por alguns minutos. Essa preferência pelos ovos demonstra a valorização dessa iguaria e sua versatilidade na culinária local.

A carne de camaleoa é tradicionalmente consumida somente durante o período que compreende setembro a outubro. Embora não esteja disponível o ano todo, essa limitação temporal é compensada por um processo de preparação que envolve dedicação e tradição. O consumo desse alimento está profundamente arraigado à identidade da comunidade e desempenha um papel na garantia da soberania e na segurança alimentar durante esse período, especialmente quando as capturas na rede de pesca, por exemplo, não foram bem-sucedidas. Não é uma tarefa simples encontrar camaleoas nas



Figura 8. Carne e ovos de camaleoa com farinha de mandioca, na comunidade quilombola de Mangueiras, ilha do Marajó, Pará. Foto: Anael Nascimento (2022).

proximidades das casas em Mangueiras. No entanto, os habitantes da comunidade empreendem uma jornada significativa, embasada na tradição de se dirigirem a locais específicos em busca desse alimento, que em breve será transformado em comida, como pontua DaMatta (1986). Ao transformar um recurso selvagem, retirado da natureza, em comida, como bem destacou Lévi-Strauss (1986) em sua teoria sobre o cru e o cozido, não há outra explicação para essa tradição, se não pela cultura, pois manipular, cortar a carne em pedaços, temperar, cozinhar ou fritar, são atributos humanos que transformam, dando sabor, aroma e estética àquilo que se vai comer.

Nesse sentido, os grupos sociais erguem sua cultura alimentar em um processo que é tanto social quanto histórico, incorporando determinantes de ordem biológica e sociocultural em suas escolhas alimentares. De acordo com De Garine (1995), a seleção e a escolha dos alimentos estão intrinsecamente ligadas às possibilidades de recursos disponíveis, ao conhecimento técnico que cada sociedade detém e ao atendimento das necessidades nutricionais, fatores que variam entre as diferentes sociedades e, até mesmo, dentro de cada uma delas, levando em consideração aspectos como idade, gênero, *status* econômico, entre outros. Essas escolhas alimentares desempenham um papel importante na formação dos hábitos alimentares. A totalidade de uma cultura alimentar é formada pelas escolhas alimentares feitas e pelos determinantes sociais que influenciam essas decisões.

Os quilombolas enfatizam que o camaleão já os alimentou quando estavam passando por momentos de fome. Atualmente, seu consumo está restrito a um período específico, e embora não represente uma necessidade extrema, mantém sua importância como um elemento cultural e simbólico. Ou seja, comer camaleão em Mangueiras não se trata de uma alternativa pela falta do que comer, mas sim de uma questão de gosto e prazer de comer uma carne classificada como comida boa.

Quando questionados sobre suas escolhas alimentares e preferências, muitos quilombolas expressam: "E quem não apreciaria uma carne saborosa como essa?" (comunicação pessoal, 2022). No entanto, eles também enfatizam que a preparação é fundamental, pois "nem todo mundo sabe preparar carne de caça" (comunicação pessoal, 2022). De acordo com os relatos, quando se tem o desejo por uma comida diferente e saborosa, basta pegar camaleão ou seus ovos. Assim, eles têm à disposição opções tradicionais que enriquecem a alimentação, por isso, afirmam que morar em Mangueiras também os assegura o privilégio de ter alimento. A soberania alimentar é um conceito central nesse contexto. Vai além da mera disponibilidade de alimentos e envolve a capacidade das famílias quilombolas de escolher, produzir e consumir alimentos de acordo com suas preferências culturais e necessidades. A manifestação em questão ilustra essa soberania alimentar, pois o desejo de 'comer grosa' é

uma escolha consciente que reflete a identidade cultural da comunidade.

CAMALEÃO É COMIDA, MAS TAMBÉM É REMÉDIO!

O alimento está ligado a todas as dimensões da vida, pois, para se ter saúde e bem-estar, deve-se garantir uma boa alimentação, nutritiva e cultural, de modo a garantir o bem viver. Nesse contexto, o alimento é usado de diversas formas, servindo ao consumo, à compra, à venda, mas também é usado como remédio. Na comunidade quilombola de Mangueiras, muitos alimentos são consumidos e também deles são extraídos remédios.

Nas narrativas dos quilombolas de Mangueiras, percebemos que os conhecimentos baseados na empiria são fortes e que eles aproveitam bastante os recursos faunísticos. Vários animais, por exemplo, são caçados para a feitura das comidas, mas, antes do preparo desse alimento, são extraídos banhas, óleos, rabo e pelo, para tratar os males de crianças e adultos. Esse tratamento pode ser realizado em casa ou com o auxílio de um curador, dependendo da gravidade e do tempo que o mal acomete o indivíduo. De acordo com Alves e Rosa (2007), espécies de peixes, mamíferos e répteis são constantemente usados na medicina popular; corroborando esse estudo, Souto et al. (2011) afirmam que a maioria dos animais utilizados são de origem silvestre.

A banha do camaleão é extraída e tem sido tradicionalmente utilizada como um anti-inflamatório natural. Ela possui múltiplos usos terapêuticos, incluindo o alívio de dores de garganta, aplicação tópica para fricção e massagens, destacando-se como um recurso valioso na medicina tradicional. Por isso, os comunitários costumam afirmar que o camaleão não alimenta só o corpo, mas também cura as dores físicas e da alma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas e os saberes tradicionais das famílias do quilombo de Mangueiras são evidentes nas atividades produtivas que os mangueirenses desempenham, e assumem papel crucial na subsistência e na preservação da cultura alimentar. A conexão entre as atividades econômicas, a cultura alimentar e o ambiente reflete uma relação entre a comunidade e seus recursos naturais. O consumo ancestral de caça de camaleões revela uma tradição alimentar enraizada na cultura local. O fato de essa prática ter sido mantida ao longo do tempo sugere uma estreita ligação entre as gerações passadas e presentes, solidificando a importância dessa carne na dieta das famílias de Mangueiras. Em suma, a prática de 'apeiar' nas atividades do quilombo de Mangueiras é uma dinâmica colaborativa entre os membros da comunidade. A transmissão dos conhecimentos tradicionais entre os mais experientes e os iniciantes durante a caça enfatiza a natureza coletiva dessas atividades, promovendo a continuidade das tradições locais.

Ao analisar essa prática à luz da 'dádiva', proposta por Mauss (2003), é possível identificar paralelos interessantes. A dádiva, segundo Mauss (2003), envolve uma troca que estabelece laços sociais e cria obrigações mútuas. No contexto da caça com cães em Mangueiras, o emprestar ou levar um cachorro para a caça pode ser considerado uma forma de dádiva. Quando alguém do grupo se ausenta para caçar e decide levar o cachorro, isso não apenas atende às necessidades práticas da atividade, mas também reflete uma troca de recursos valiosos. O cão, treinado para auxiliar na caça, torna-se uma dádiva que fortalece os laços comunitários. Essa prática reforça a interdependência e a solidariedade entre os membros da comunidade.

A escolha de consumir carne de 'grosa' num intervalo específico do ano não apenas ressalta a ligação intrínseca entre a comunidade e sua herança cultural, mas também desempenha um papel vital na garantia da soberania e da segurança alimentar durante esse período específico. A complexidade dessa prática alimentar vai além da mera questão da disponibilidade sazonal, sendo enraizada na identidade da comunidade. A jornada empreendida pelos moradores de Mangueiras para buscar camaleoas em

locais específicos evidencia a importância atribuída a esse alimento. Ao transformar a carne de camaleoa/camaleão em comida, seguindo as práticas de preparação tradicionais, a comunidade não apenas atende às suas necessidades nutricionais, mas também expressa sua cultura de forma significativa. Manipular, cortar, temperar e cozinhar não são apenas atividades funcionais, mas expressões humanas que conferem sabor, aroma e estética ao que é consumido. Dessa forma, o consumo da carne de camaleoa vai além da simples alimentação, sendo um ato cultural que preserva e perpetua a identidade única da comunidade de Mangueiras.

REFERÊNCIAS

Albuquerque, U. P., Cunha, L. V. F. C., Lucena, R. F. P., & Alves, R. R. N. (Eds.). (2019). *Methods and techniques in ethnobiology and ethnoecology* (2ª ed.). Humana Press. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8636-7

Alves, R. R. N., & Rosa, I. L. (2007). Zootherapy goes to town: the use of animal-based remedies in urban areas of NE and N Brazil. *Journal of Ethnopharmacology*, *113*(3), 541-555. https://doi.org/10.1016/j.jep.2007.07.015

Alves, R. R. N., Mendonça, L. E. T., Confessor, M. V. A., Vieira, W. L. S., & Lopez, L. C. S. (2009). Hunting strategies used in the semi-arid region of northeastern Brazil. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *5*, 12. https://doi.org/10.1186/1746-4269-5-12

Alves, R. R. N., Gonçalves, M. B. R., & Vieira, W. L. S. (2012). Caça, uso e conservação de vertebrados no semiárido Brasileiro. *Tropical Conservation Science*, *5*(3), 394-416. https://tropicalconservationscience.mongabay.com/content/v5/TCS-2012_Vol_5(3)_394-416_Alves_et_al.pdf

Alves, R. R. N., & Souto, W. M. S. (2015). Ethnozoology: A brief introduction. *Ethnobiology and Conservation*, *4*, 1-13. https://doi.org/10.15451/ec2015-1-4.1-1-13

Antunes, A. P., Rebêlo, G. H., Pezzuti, J. C. B., Vieira, M. A. R. M., Constantino, P. A. L., Campos-Silva, J. V. . . . Shepard Jr., G. H. (2019). A conspiracy of silence: Subsistence hunting rights in the Brazilian Amazon. *Land Use Policy*, *84*, 1-11. https://doi.org/10.1016/j.landusepol.2019.02.045

Arruda, J. C., Silva, C. J., Sander N. L., & Pulido, M. T. (2018). Conhecimento ecológico tradicional da ictiofauna pelos quilombolas no Alto Guaporé, Mato Grosso, Amazônia meridional, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *13*(2), 315-329. https://doi.org/10.1590/1981.81222018000200004

Aviz, M. F. (2022). *Saberes e práticas tradicionais sobre os recursos faunísticos e cultura alimentar na comunidade quilombola do Jacarequara, município de Santa Luzia do Pará, Amazônia Oriental* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará, Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária]. https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/14855

Aviz, M. F., & Santos-Fita, D. (2023). Conhecimentos e usos tradicionais associados aos recursos faunísticos na comunidade quilombola do Jacarequara (nordeste paraense, Amazônia oriental). *Novos Cadernos NAEA*, *6*(3), 17-42. http://dx.doi.org/10.18542/ncn.v26i3.14776

Barbosa, J. A. A., & Aguiar, J. O. (2015). Conhecimento e usos da fauna por caçadores no semiárido brasileiro: um estudo de caso no estado da Paraíba, Nordeste do Brasil. *Biotemas*, *28*(2), 137-148. http://dx.doi.org/10.5007/2175-7925.2015v28n2p137

Barboza, R. R. D., Lopes, S. F., Souto, W. M. S., Fernandes-Ferreira H., & Alves, R. R. N. (2016). The role of game mammals as bushmeat in the Caatinga, northeast Brazil. *Ecology and Society*, *21*(2), 2. https://www.jstor.org/stable/26270360

Barros, F. B. (2017). Os caçadores do riozinho do Anfrísio: saberes e práticas culturais entre narrativas e imagens. *Muiraquitã*, *5*(1), 152-186. https://doi.org/10.29327/216343.5.1-9

Bechelany, F. C. (2017). "Flecha é igual 22": gesto técnico e transformação no arsenal de caça dos Panará. In C. E. Sautchuk (Org.), *Técnica e transformação: perspectivas antropológicas* (pp. 265-292). ABA Publicações.

Calouro, A. M. (1995). *Caça de subsistência: sustentabilidade e padrões de uso entre seringueiros ribeirinhos e não ribeirinhos do estado do Acre* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília].

Casilimas, C. A. S. (1996). *Investigación cualitativa*. ICFES.

Castro, M., Mertens, F., Saint-Charles, J., Passos, C., Demeda, K., & Mergler, D. (2006). *Cultura alimentar e mercúrio no Tapajós: Um estudo de caso sobre a reima* [Apresentação em conferência]. III Encontro da ANPPAS, Brasília, DF, Brasil. http://hdl.handle.net/10625/47235

Chaves, W. A., Silva, F. P. C., Constantino, P. A. L., Brazil, M. V. S., & Drumond, P. M. (2018). A caça e a conservação da fauna silvestre no estado do Acre. *Biodiversidade Brasileira*, *8*(2), 130-148. https://revistaeletronica.icmbio.gov.br/index.php/BioBR/article/view/792

Da-Gloria, P., & Piperata, B. A. (2019). Modos de vida dos ribeirinhos da Amazônia sob uma abordagem biocultural. *Ciência e Cultura*, *71*(2), 45-51. http://dx.doi.org/10.21800/2317-66602019000200014

DaMatta, R. (1986). *O que faz o Brasil, Brasil?* Editora Rocco.

De Garine, I. (1995). Los aspectos socioculturales de la alimentación. In J. Contreras (Org.), *Alimentación y cultura: necesidades, gustos y costumbres* (pp. 129-169). Universitat de Barcelona.

Diegues, A. C. S. (2004). *A pesca construindo sociedades: leituras em antropologia marítima e pesqueira*. NUPAUB.

Dufour, D. L., Piperata, B. A., Murrieta, R. S., Wilson, W. M., & Williams, D. D. (2016). Amazonian foods and implications for human biology. *Annals of Human Biology*, *43*(4), 330-348. https://doi.org/10.1080/03014460.2016.1196245

Dufour, D. L., & Piperata, B. A. (2018). Reflections on nutrition in biological anthropology. *American Journal of Physical Anthropology*, *165*(4), 855-864. https://doi.org/10.1002/ajpa.23370

Fernandes, D. S., & Fernandes, J. G. S. (2019). Imagens e palavras na escritura da narrativa etnofotográfica: notações metodológicas. *Revista Territórios & Fronteiras*, *12*(1), 72-89. https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosefronteiras/index.php/v03n02/article/view/891

Ferreira, H. F. (2014). *A caça no Brasil: panorama histórico e atual* [Tese de doutorado, Universidade Federal da Paraíba]. https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/8221?locale=pt_BR

Figueiredo, R. A. A., & Barros, F. B. (2015). "A comida que vem da mata": conhecimentos tradicionais e práticas culturais de caçadores na Reserva Extrativista Ipaú-Anilzinho. *Fragmentos de Cultura*, *25*(2), 193-212. https://doi.org/10.18224/frag.v25i2.4181

Figueiredo, R. A. A., & Barros, F. B. (2016). Caçar, preparar e comer o 'bicho do mato': práticas alimentares entre os quilombolas na Reserva Extrativista Ipaú-Anilzinho (Pará). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *11*(3), 691-713. https://doi.org/10.1590/1981.81222016000300009

Geertz, C. (1989). *A Interpretação das culturas* (1ª ed.). LTC.

Godelier, M. (2000). *O enigma da dádiva* (1ª ed.). Edições 70.

Gomes, D. L., Schmitz, H., & Bringel, F. O. (2018). Identidade e mobilização quilombola na Amazônia marajoara. *Boletim Goiano de Geografia*, *38*(3), 591-618. https://doi.org/10.5216/bgg.v38i3.56360

Guimarães, C. D. O., Palha, M. D. C., & Tourinho, M. M. (2019). Estratégias e dinâmica de caça na ilha de Colares, Pará, Amazônia oriental. *Biota Amazônia*, *9*(1), 5-10.

Isaac, V. J., Almeida, M. C., Giarrizzo, T., Deus, C. P., Vale, R., Klein, G., & Begossi, A. (2015). Food consumption as an indicator of the conservation of natural resources in riverine communities of the Brazilian Amazon. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, *87*(4), 2229-2242. https://doi.org/10.1590/0001-3765201520140250

Ives-Felix, N. O. (2023). *Agrobiodiversidade Tentehar na aldeia Olho D'Água, Maranhão: trajetórias, saberes e práticas* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará]. https://drive.google.com/file/d/11wXNZQA4E4vDNm1jsI3DC6vR0Ly0rHl3/view?usp=sharing

Jacob, M. C. M., Feitosa, I. S., & Albuquerque, U. P. (2020). Animal-based food systems are unsafe: severe acute respiratory syndrome conavirus 2 (SARS-CoV-2) fosters the debate on meat consumption. *Public Health Nutrittion*, *23*(17), 3250-3255. https://doi.org/10.1017/s1368980020002657

Lévi-Strauss, C. (1986). Minhas palavras. In Autor, *O cru e o cozido* (pp. 51-52). Brasiliense.

Malinowski, B. K. (1978). *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendedorismo e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia* (2ª ed.). Abril Cultural.

Mauss, M. (2003). *Sociologia e antropologia*. Cosac & Naify.

McCune, L. M., & Kuhnlein, H. V. (2011). Assessments of Indigenous peoples' traditional food and nutrition systems. In E. N. Anderson, D. Pearsall, E. Hunn & N. Turner (Eds.), *Ethnobiology* (pp. 267-284). Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781118015872.ch15

Melo, M. F. T. (2017). *As apreensões do universo da caça: uma etnografia entre os quilombolas do Bairro Alto, ilha do Marajó/PA* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. https://www.ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/disserta%C3%A7%C3%B5es2017/MAIRA%20FERNANDA%20TAVARES%20DE%20MELO.pdf

Mesquita, G. P., & Barreto, L. N. (2015). Evaluation of mammals hunting in indigenous and rural localities in Eastern Brazilian Amazon. *Ethnobiology and Conservation*, *4*,2. https://doi.org/10.15451/ec2015-1-4.2-1-14

Michelat, G. (1987). Sobre a utilização da entrevista não-diretiva em sociologia. In M. J. Thiollelt (Ed.), *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária* (pp. 191-211). Polis.

Murrieta, R. S. S. (2001). Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. *Revista de Antropologia*, *44*(2), 39-88. https://doi.org/10.1590/S0034-77012001000200002

Murrieta, R. S. S., Bakri, M. S., Adams, C., Oliveira, P. S. S., & Strumpf, R. (2008). Consumo alimentar e ecologia de populações ribeirinhas em dois ecossistemas amazônicos: um estudo comparativo. *Revista de Nutrição*, *21*, 123s-133s. https://doi.org/10.1590/S1415-52732008000700011

Nascimento, A. S., & Barros, B. F. (2019). Entre mangues, rios e igarapés: pesca, comida e cultura no Quilombo de Mangueiras (Ilha do Marajó, Pará). *Etnobiología*, *17*(3), 78-98. https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/68

Nascimento, A. S. (2020). *Da natureza à mesa: a pesca artesanal na vida e alimentação dos quilombolas da comunidade de Mangueiras (Ilha do Marajó – Pará)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/14851

Nascimento, A. S., & Barros, F. B. (2021). Dimensões da pesca na comunidade quilombola de Mangueiras (Ilha do Marajó, Pará): características, conhecimentos tradicionais e cosmologias. *Revista AntHropológicas*, *32*(1), 199-230. https://doi.org/10.51359/2525-5223.2021.246856

Oliveira, E. S. (2019). *Caça e comércio ilegal de animais silvestres no Rio Grande do Norte, Nordeste do Brasil* [Tese de doutorado, Universidade Federal Rural de Pernambuco]. http://www.tede2.ufrpe.br:8080/tede2/handle/tede2/8373

Pacheco, A. S. (2006). *À margem dos "Marajós": cotidiano, memórias e imagens da "Cidade-Floresta" – Melgaço-PA* (1. ed.). Paka-Tatu.

Pacheco, A. S. (2009). História e literatura no regime das águas: práticas culturais afroindígenas na Amazônia marajoara. *Amazônica - Revista de Antropologia*, *1*(2), 406-441. http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v1i2.297

Pauli, S., Bairros, F. S., Neutzling, M. B., Knauth, D. R., Neves Nunes, L., Santos, F. S., & Drehmer, M. (2024). Educação alimentar e nutricional em comunidades quilombolas rurais do Rio Grande do Sul, Brasil: aspectos metodológicos. In *SciELO Preprints*. https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.8987

Pezzuti, J. C. B., Antunes, A. P., Fonseca, R., Vieira, M. A. R. M., Valsecchi, J., Ramos, R. M., . . . Ranzi, T. J. D. (2018). A caça e o caçador: uma análise crítica da legislação brasileira sobre o uso da fauna por populações indígenas e tradicionais na Amazônia. *Biodiversidade Brasileira*, *8*(2), 42-74. https://revistaeletronica.icmbio.gov.br/index.php/BioBR/article/view/779

Ramos, R. M., Pezzuti, J. C. B., & Carmo, N. A. S. (2008). Caça e uso da fauna. In M. A. Monteiro, M. C. N. Coelho & E. J. S. Barbosa (Orgs.), *Atlas socioambiental: municípios de Tomé-Açu, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianópolis* (pp. 224-232). NAEA.

Redford, K. H., & Robinson, J. G. (1987). The game of choice: Patterns of Indian and colonist hunting in the Neotropics. *American Anthropologist*, *89*(3), 650-667. https://doi.org/10.1525/aa.1987.89.3.02a00070

Renoux, F., & Thoisy, B. (2016). Hunting management: the need to adjust predictive models to field observations. *Ethnobiology and Conservation*, *5*,1. https://doi.org/10.15451/ec2016-6-5.1-1-13

Santos-Fita, D., Naranjo, E. J., & Rangel-Salazar, J. L. (2012). Wildlife uses and hunting patterns in rural communities of the Yucatan Peninsula, Mexico. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *8*, 38. https://doi.org/10.1186/1746-4269-8-38

Santos-Fita, D. (2013). *Cacería de subsistencia, manejo y conservación de fauna silvestre en comunidades rurales de La Península de Yucatán, México* [Tese de doutorado, El Colegio de la Frontera Sur].

Silva, A. L., & Begossi, A. (2004). Uso de recursos por ribeirinhos do médio rio Negro. In A. Begossi (Org.), *Ecologia de pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia* (pp. 90-148). Hucitec.

Silva, A. S. F. (2019). *Animais silvestres utilizados como recurso alimentar na zona rural do município de Ipixuna do Pará, mesorregião do nordeste paraense* [Monografia, Universidade Federal Rural da Amazônia]. http://bdta.ufra.edu.br/jspui/handle/123456789/1538

Silva Neto, B. C., Nascimento, A. L. B., Schiel, N., Alves, R. R. N., Souto, A., & Alburquerque, U. P. (2017). Assessment of the hunting of mammals using local ecological knowledge: an example from the Brazilian semiarid region. *Environment, Development na Sustainability*, *19*(5), 1795-1813. https://doi.org/10.1007/s10668-016-9827-2

Souto, W. M. S., Vieira, W. L. S., Montenegro, P. F. G., Alves, H. N., & Alves, R. R. N. (2011). Breve revisão sobre uso de fauna medicinal no Brasil: aspectos históricos, farmacológicos e conservacionistas. *Sitientibus, Série Ciências Biológicas*, *11*(2), 201-210. http://dx.doi.org/10.13102/scb71

Torres, P. C. (2014). *Caça e consumo de carne silvestre na Amazônia Oriental: determinantes e efeitos na percepção do valor da floresta* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/T.41.2014.tde-19032015-105110

Van Vliet, N., Quiceno-Mesa, M. P., Cruz-Antia, D., Tellez, L., Martins, C., Haiden, E., . . . Nasi, R. (2015). From fish and bushmeat to chicken nuggets: the nutrition transition in a continuum from rural to urban settings in the Colombian Amazon region. *Ethnobiology and Conservation*, *4*, 1-12. https://doi.org/10.15451/ec2015-7-4.6-1-12

Willerslev, R. (2012). Percepções da presa: caça, sedução e metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria. *Anuário Antropológico*, *37*(2), 57-75. https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/7230

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES
A. S. Nascimento contribuiu com escrita (rascunho original, revisão e edição); F. B. com análise formal, supervisão e visualização; e D. Santos-Fita com supervisão.

DADOS DA PESQUISA
Os dados não foram depositados em repositório.

PREPRINT
Não foi publicado em repositório.

AVALIAÇÃO POR PARES
Avaliação duplo-cega, fechada.

A trajetória dos arquivos de Curt Nimuendajú na Universidade da Califórnia, Berkeley

The trajectory of Curt Nimuendajú's archives at the University of California, Berkeley

João Martinho Braga Mendonça

Universidade Federal da Paraíba. Rio Tinto, Paraíba, Brasil

Resumo: O antropólogo brasileiro Curt Nimuendajú (1883-1945) estabaleceu uma colaboração à distância com o Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, Berkeley, entre os anos de 1935 e 1945. Este artigo tem por objetivo esclarecer como os materiais remetidos por Nimuendajú para Berkeley foram mantidos, ao longo de décadas, antes de serem digitalmente catalogados no setor de arquivos universitários em 2019. Trata-se, assim, de refletir sobre o potencial dos arquivos antropológicos como campo de pesquisa etnográfica. Com base em pesquisas documentais realizadas na Biblioteca Bancroft e nos sítios eletrônicos da Universidade da Califórnia, procura-se demonstrar como a singularidade da parceria estabelecida por Nimuendajú com Robert Lowie (1883-1957), seu correspondente, coautor, tradutor e editor nos Estados Unidos, marcou a trajetória dos materiais remetidos à Califórnia na primeira metade do século XX. Conclui-se que os documentos de Curt Nimuendajú arquivados em Berkeley e sua trajetória refletem a condição ambígua de seu criador, no âmbito de relações e hierarquias acadêmicas transnacionais. Sua disponibilização para consulta pública, a partir de 2019, além disso, permite abrir novo ciclo de debates no que diz respeito aos diferentes povos indígenas representados pelos seus arquivos.

Palavras-chave: Curt Nimuendajú. Robert Lowie. Arquivos antropológicos. Berkeley. História da Antropologia.

Abstract: The Brazilian anthropologist Curt Nimuendajú (1883-1945) established a long-distance collaboration with the anthropology department at the University of California, Berkeley, between 1935 and 1945. This article aims to clarify how the materials sent by Nimuendajú to Berkeley were maintained over decades, before being cataloged in the university archives in 2019. Therefore, it explores the potential of anthropological archives as a field of ethnographic research. Based on documentary research carried out at the Bancroft Library and on the University of California's websites, we seek to demonstrate how the unique partnership established by Nimuendajú with Robert Lowie (1883-1957), his correspondent, co-author, translator and editor in the United States, marked the trajectory of materials sent to California in the first half of the 20th century. It is concluded that Curt Nimuendajú's anthropological documents archived at Berkeley and his trajectory reflect the ambiguous condition of their creator within the scope of transnational academic relationships and hierarchies. The availability of these documents for public consultation since 2019 also opens a new cycle of debates regarding the diverse indigenous people represented by its archives.

Keywords: Curt Nimuendajú. Robert Lowie. Anthropological archives. Berkeley. History of Anthropology.

Mendonça, J. M. B. (2025). A trajetória dos arquivos de Curt Nimuendajú na Universidade da Califórnia, Berkeley. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20240023. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0023.

Autor para correspondência: João Martinho Braga Mendonça. Universidade Federal da Paraíba. Campus IV. Rio Tinto, PB, Brasil. CEP 58297-000 (bragamw@yahoo.com.br, bragamxis@gmail.com).

Recebido em 25/03/2024
Aprovado em 27/02/2025
Responsabilidade editorial: Lúcia Hussak van Velthem

INTRODUÇÃO

Um recente artigo de Schröder chama a atenção para as três "redes transnacionais" que caracterizaram a vida e a obra de Curt Nimuendajú (1883-1945)[1] entre a Europa e a América (Schröder, 2022). O autor aponta ao menos duas "tradições nacionais" de antropologia – alemã e brasileira – nas quais a obra de Nimuendajú é, desde as últimas décadas, revisitada e reivindicada (Schröder, 2022, p. 216); refere ainda as "redes transnacionais" e o papel ativo de pesquisadores latino-americanos na "construção de saberes científicos no cenário global" (Schröder, 2022, p. 221). Nesse sentido, o trabalho de Nimuendajú seria relevante na conformação dos debates que se desenvolveram entre a Europa e os Estados Unidos, vistos sob o ângulo da 'história transnacional das ciências'. O mesmo autor analisou anteriormente as relações de Nimuendajú com museus etnológicos alemães, quando abordou as diversas coleções formadas por Nimuendajú, atualmente localizadas em instituições museais alemãs de cinco cidades diferentes: Berlim, Dresden, Hamburgo, Leipzig e Munique (Schröder, 2011, 2019, p. 2).

Encontra-se, pois, dividido e sob a guarda de diferentes instituições, sejam elas na Alemanha, no Brasil ou nos EUA, senão em outros países, o conjunto tanto de coleções de artefatos, quanto de documentos, anotações etnográficas e fotografias de Nimuendajú[2]. O foco das considerações que seguem, todavia, está voltado principalmente para arquivos documentais e etnográficos de Nimuendajú localizados nos Estados Unidos, especificamente em Berkeley. Partes substanciais dos arquivos de Nimuendajú no Rio de Janeiro, destruídos no incêndio de 2018 no Museu Nacional, estão digitalizadas (CELIN-MN, 2010) ou eventualmente fotocopiadas, na medida em que foram usadas em diversas pesquisas nas últimas décadas, a exemplo de Welper (2002), Petschellies (2019), Tambascia (2020), entre outras. Paralelamente ao montante de consultas e pesquisas realizadas no Museu Nacional, como no Museu Goeldi e em outras instituições, inclusive alemãs, quantos e quais estudos teriam sido feitos com base nos arquivos de Nimuendajú, localizados na Universidade da Califórnia (UCB), Berkeley?

Pesquisas de Faulhaber (2012, 2013, 2016, 2023) indicam o acesso aos materiais originais de Nimuendajú em Berkeley[3]. Entretanto, somente em 2019 estes materiais passaram a figurar nos catálogos digitais dos Arquivos da Universidade da Califórnia[4]. Haja vista sua importância para a história da antropologia[5], tanto quanto para a história dos povos indígenas no Brasil, um novo ciclo de debates poderá ter lugar com a digitalização e a publicização destes documentos[6]. Propõe-se aqui recuperar as linhas gerais da trajetória destes arquivos, de modo a contribuir para seu conhecimento e levantar questões para pesquisas futuras. Ao longo dessa trajetória, uma série de questões complexas é evocada, desde a ética do trabalho universitário inter-pares às relações internacionais na produção de conhecimentos, bem como em relação ao direito à memória dos povos indígenas em face dos arquivos antropológicos.

NIMUENDAJÚ E LOWIE

Os materiais de Curt Nimuendajú reunidos em Berkeley evocam dez anos (1935-1945) de parceria entre ele e

[1] Antropólogo brasileiro de origem alemã, que desenvolveu estudos etnográficos entre diversos povos indígenas no Brasil entre 1905 e 1945.

[2] Sobre trabalhos fotográficos de Curt Nimuendajú, mais especificamente, ver Athias (2014) e Mendonça (2009).

[3] Embora Dungs (1991) seja referido como ". . . um tipo de guia às fontes. . ." documentais referentes a Nimuendajú (Schröder, 2022, p. 218), ainda não pude verificar se, e em que medida, ele acessou os arquivos mantidos em Berkeley.

[4] O setor de Arquivos da Universidade está sob custódia da Biblioteca Bancroft, na UCB. Será usada a grafia maiúscula somente quando se tratar especificamente deste setor.

[5] Além da perspectiva de uma "história transnacional das ciências" (Schröder, 2022), ver Oliveira (2006) para uma abordagem do cenário antropológico no Brasil e das relações com os EUA em meados do século XX.

[6] Debates da(s) história(s) no plural, que tendem para os horizontes das "Antropologias do mundo" (Matos et al., 2022).

Robert Lowie (1883-1957), professor de Antropologia da Universidade da Califórnia entre 1921 e 1950. Sabe-se do interesse teórico de Lowie acerca dos grupos Gê estudados por Nimuendajú e de muitas especificidades de cada período de pesquisas no campo, bem como das correspondentes documentações geradas em função do vínculo entre eles (Faulhaber, 2013; Welper, 2018, 2020; Tambascia, 2015), ao longo de uma década de trabalhos compartilhados. Uma série de correspondências de Nimuendajú já publicadas[7], com base em arquivos de instituições brasileiras, leva a supor que as cartas enviadas à Universidade da Califórnia, uma vez publicadas, amplificariam ainda mais o acesso a esse tipo de fontes.

Pensava-se, inclusive, até pouco tempo atrás, que as cartas de Nimuendajú remetidas a Berkeley estivessem incorporadas aos materiais arquivados de Robert Lowie (Welper, 2020, p. 678)[8] ou mesmo do Departamento de Antropologia[9]. Por que a correspondência com Nimuendajú não foi incluída nos arquivos de Lowie, onde estão reunidas nada menos do que 15 caixas (Bancroft Library, 1997, p. 4) contendo correspondência ativa e passiva do autor? Em sua autobiografia, o próprio Lowie publicou uma amostra de sua correspondência com Nimuendajú (R. Lowie, 1959, pp. 121-125), o que deixa claro que o mesmo não só mantinha cópias das cartas que enviava, mas também guardava consigo as cartas recebidas do Brasil, as quais, entretanto, tampouco foram incorporadas aos arquivos do Departamento de Antropologia.

Assim, embora os arquivos de Nimuendajú, desde 2019, tenham sido catalogados junto aos Arquivos da Universidade da Califórnia, eles permaneceram por muito tempo sob circulação restrita. Aparentemente pouco se sabe, no Brasil, sobre a íntegra dos materiais conservados de Nimuendajú, recebidos por Lowie[10] a partir de meados dos anos 1930. Além, é claro, do fato de que havia documentações referentes aos trabalhos realizados para a Universidade da Califórnia em alguns arquivos institucionais brasileiros; sejam, por exemplo, no "Dossiê Curt Nimuendajú", do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil (CFEACB) (Grupioni, 1998), sejam nos documentos, nas fotografias e nas cópias das cartas enviadas a Lowie, bem como dele recebidas, sob a guarda do Museu Nacional[11], ou também nos seus materiais conservados no Museu Goeldi.

Cabe perguntar, então, que circunstâncias condicionaram as trajetórias e as restrições, sob as quais tais materiais arquivados nos Estados Unidos estiveram por tanto tempo submetidas?[12]

ARQUIVOS ANTROPOLÓGICOS E SUAS MÚLTIPLAS DIMENSÕES

Cunha (2005, p. 9) observa que "representações autorizadas sobre o passado e o presente e seus significados para diferentes atores estão particularmente visíveis e sinalizadas nos arquivos". Para Zeitlyn (2012, p. 462), arquivos antropológicos podem ser vistos como "expressão do controle governamental sobre os sujeitos" e "instrumentos da hegemonia do estado". No caso da Universidade da Califórnia, o Museu Antropológico e o Departamento de Antropologia foram criados no mesmo ano de 1901, a partir de quando Alfred Kroeber (1876-1960) passou a ministrar os primeiros cursos lá oferecidos.

---

7 Com Carlos Estevão Oliveira (Hartmann, 2000), Herbert Baldus (Welper, 2019) e Robert Lowie (Welper, 2018, 2020).

8 ". . . The original copies of his letters to Lowie are probably kept in the collection of the Robert Harry Lowie Papers, 1872–1968, at the Bancroft Library of the University of California–Berkeley" (Welper, 2020, p. 678).

9 Isso em decorrência de Nimuendajú ter recebido auxílios financeiros pelo Instituto de Ciências Sociais (ISS) por vários anos (Faulhaber, 2013), ficando a documentação do Instituto abrigada nos arquivos do Departamento de Antropologia.

10 Uma lista de cartas é referida no trabalho de Faulhaber (2013, p. 244), assunto que será retomado mais adiante.

11 Cartas que foram objeto de diversas pesquisas (ver recentemente os artigos de Welper, 2016, 2018, 2020).

12 Questão similar pode ser levantada em relação ao Museu Nacional. Nesse sentido, uma lista dupla, para comparar o que está em Berkeley com o material destruído no Museu Nacional, com base na dissertação de Welper (2002) e nos registros do Centro de Documentação de Línguas Indígenas do Museu Nacional (CELIN-MN), permitirá dimensionar as diferenças entre as duas coleções, assunto para outro trabalho.

O surgimento destas instituições acompanhava a conquista do oeste pelos Estados Unidos, que haviam vencido o México e anexado os territórios da Califórnia, do Texas e do Novo México a partir de 1848 (Mendonça, 2022, p. 21).

Essas dimensões adquirem crescente relevância e desafiam o debate ético à medida que estimulam novas pesquisas acerca da história da disciplina, inclusive com participação de povos representados em arquivos. Parezo (1999) apresenta diversas reflexões associadas à criação do Conselho para a Preservação de Arquivos Antropológicos (CoPAR), em 1992[13], nos Estados Unidos. A existência de tal entidade por si só já evoca a quantidade expressiva de materiais etnográficos acumulados ao longo dos séculos XIX e XX. Tal conselho congrega, além de gente da área de antropologia, outras pessoas vindas dos campos da arquivologia, história e biblioteconomia. A especificidade dos arquivos antropológicos é destacada pela autora nos seguintes termos:

> . . . Most anthropologists have worked in communities that have not historically utilized written documents. Thus, the information gained through systematic undertakings is recorded in documents that have value to the fieldworker and to the peoples from whom the information was obtained. These documents of changing ways of life and cultural continuity must be preserved, for they exist in no other written form, cannot be replicated, and are therefore unique. Unfortunately, caring for records and organizing them are time-consuming activities even though they are necessary for the health of the discipline and for the preservation of humanity's cultural heritage. . . (Parezo, 1999, p. 274).

Na visão de Parezo (1999, p. 276), a "ignorância e a negligência" de praticantes da própria disciplina em relação à importância e à especificidade de procedimentos arquivísticos, ou mesmo quanto à natureza dos dados de campo e à importância de sua preservação, teriam levado à perda de inumeráveis "documentos antropológicos insubstituíveis", ao passo que esse tipo de documento, quando mantido preservado, permanece muitas vezes inacessível aos seus potenciais usuários, os quais nem sempre sabem onde estão localizados ou não têm qualquer tipo de ferramenta de busca ou guia descritor que permita, à distância, saber mais sobre o conteúdo detalhado dos materiais arquivados[14].

A questão sobre preservação ganha novos contornos com o advento das tecnologias digitais; para Zeitlyn (2022, p. 3), a possibilidade de manter "muitas cópias" tenderia a salvaguardar por longo tempo seus respectivos conteúdos. Neste sentido, as tecnologias digitais ampliam e diversificam o trabalho que foi inicialmente realizado através de tecnologias analógicas, como o microfilme: ". . . Against those growing up after the invention of the Internet etc., I have to insist that this is not a new issue, but rather an extremely old problem in a new and somewhat different form" (Zeitlyn, 2022, p. 3).

Para Jacknis (2002, p. 217), a tecnologia digital ". . . is a form of publication that moves archives away from the model of museums (unique items) and more to that of libraries (multiple copies)". Assim, as aparentes facilidades da cópia digital talvez apenas amplifiquem ainda mais as dificuldades e preocupações éticas e políticas envolvidas tanto na seleção daquilo que será preservado, quanto nas modalidades de arquivamento e de acesso público aos materiais antropológicos. Como pensar, então, o destino dos arquivos de Nimuendajú em Berkeley, desde a primeira metade do século XX até os dias atuais, quando cópias digitais ampliam as condições de acesso a eles? Como equacionar as dimensões éticas e políticas?

FORMAÇÃO DE COLEÇÕES NA UNIVERSIDADE DA CALIFÓRNIA

Uma breve abordagem da história dos arquivos antropológicos da Universidade da Califórnia, em Berkeley, ajudará na compreensão do lugar no qual os

[13] Atualmente, o CoPAR está associado à Universidade de Maryland, em Washington (EUA) (CoPAR, s. d.).

[14] ". . . potential users do not know where the papers are housed or there is no finding aid for users to consult. . ." (Parezo, 1999, p. 276).

arquivos de Nimuendajú estão atualmente abrigados. Trata-se, pois, de perceber minimamente como a pesquisa e a docência em Berkeley estão articuladas à formação de arquivos e coleções no âmbito do Departamento de Antropologia e em que medida Nimuendajú pode ser situado neste contexto.

Lowie doutorou-se sob a orientação de Franz Boas (1858-1942) em 1908 e, cerca de dez anos depois, iniciou sua transição do leste ao oeste, ou seja, de Nova York para Berkeley, onde passou a dividir com Kroeber a gestão departamental ao longo das décadas seguintes (Bancroft Library, 1997a, p. 3). Nos seus últimos anos de vida, para dar conta dos arquivos documentais acumulados com os trabalhos antropológicos realizados até então, Kroeber se empenharia pessoalmente na organização de um método, inspirado nos modelos adotados pelos arquivos do Bureau Americano de Etnologia (BAE), fundado em 1879[15].

Esse conhecimento sobre a formação de coleções e arquivos em Berkeley encontra-se sistematizado num texto de Ira Jacknis (1952-2021) (Jacknis, 2002). Ele nota que Berkeley mantém uma das "mais antigas e extensas coleções de manuscritos antropológicos do país"[16] (Jacknis, 2002, pp. 211-214). Além de documentos escritos, entre notas de campo, cartas, projetos, contratos etc., existem ainda alguns itens pictóricos criados (fotografias, mapas e desenhos, por exemplo) ou coletados (objetos como cestas e peças de vestuário, por exemplo), para ficar somente naquilo que foi reunido com base em pesquisas realizadas a partir de 1901. Jacknis (2002) explica que não existe um único Arquivo Antropológico, mas sim materiais documentais diversos, atualmente alocados na Biblioteca Bancroft[17], organizados em diferentes coleções.

Outros documentos e materiais ficam divididos entre as dependências do Museu Antropológico[18] e as do Departamento de Antropologia, neste último caso, principalmente os documentos relativos às pesquisas em andamento de professores em atividade.

> . . . by 1951, at least, most of the ethnological documents seem to have been stored in the seminar room of the university library, a room kept locked when not in use. Shortly after the museum moved to its new home in Kroeber Hall in late 1959, all of the anthropological archives were likewise transferred to the anthropology library, in the same building (arriving in 1961). While the personal collections of scholars have generally remained under their control during their lifetime, many of them were actually stored in departmental quarters (Jacknis, 2002, p. 214).

Em meados do século, as realocações de materiais arquivados entre a biblioteca principal, o novo prédio do Museu[19] e a então recente biblioteca setorial formaram a base de coleções posteriormente transferidas à Biblioteca Bancroft. Tal como esclarece Jacknis (2002), Kroeber realizara um trabalho intenso de revisão e anotação das coleções, especialmente entre 1957-1958. Esse inventário iniciado por Kroeber, então, seria, em 1966, ampliado e complementado por um estudante interessado em usar parte do material em sua dissertação (Kroeber & Valory, 1967 citados em Jacknis, 2002, p. 214). Por isso, Jacknis (2002, p. 214) nota que os anos 1960 seriam o período definitivo para que os documentos etnológicos até então arquivados constituíssem uma coleção efetivamente organizada.

---

[15] Hoje denominados Arquivos Antropológicos Nacionais, estão sob custódia da Smithsonian Institution (Jacknis, 2002, p. 211).

[16] As traduções ao longo do artigo são de minha autoria, salvo indicações em contrário. Este trecho originalmente diz: ". . . collections of anthropological manuscripts. . .".

[17] O prédio da Biblioteca Bancroft fica localizado num outro setor, a cerca de cinco minutos a pé do Museu Phoebe Hearst.

[18] Uma vez que o Museu foi inaugurado em 1901, com base em coleções formadas no século anterior, doadas por Phoebe Hearst principalmente, ele já contava com um acervo considerável quando passou a receber materiais gerados a partir do Departamento de Antropologia.

[19] Após transferência de São Francisco para Berkeley, em 1931, num antigo prédio de engenharia civil (Jacknis, 2002, p. 214), somente em 1959 ele passou a ter seu próprio prédio, ao lado do Departamento de Antropologia (construção que até 2021 era denominada 'Kroeber Hall', com salas de aula e biblioteca inclusas).

O estudante suprarreferido, Dale Valory, foi portanto o responsável por finalizar um guia descritor, datado de 1971, o qual foi transferido juntamente com toda a coleção, "Ethnological documents of the Department and Museum of Anthropology (1875-1958)"[20], para a custódia da Biblioteca Bancroft. Nesta, por sua vez, um setor específico passou a receber esse tipo de documentação desde 1962: os Arquivos da Universidade[21]. Esta coleção abrangente, que representa parte da história da antropologia na Califórnia, não é a única a reunir arquivos antropológicos em Berkeley. Tal como já foi notado, não existe propriamente um arquivo antropológico, mas sim diferentes coleções, alocadas em diferentes setores.

Outra coleção, sob o título "Registros do Departamento de Antropologia (1901- em andamento)"[22], reúne correspondências e documentos datados a partir da criação do próprio departamento, em 1901, e também está localizada atualmente na Biblioteca Bancroft. Além disso, tal como já indicado, os arquivos pessoais de professores, mantidos geralmente em suas salas ou noutros ambientes do departamento, formam a base para outras coleções específicas. Seu destino final, com o passar do tempo, assim como o de documentos mantidos pelo departamento, será a realocação para o setor de Arquivos da Universidade, na Biblioteca Bancroft, tal como ocorreu com os arquivos de Kroeber, Lowie e outros docentes.

Essa distribuição em coleções e as progressivas realocações internas dos diversos materiais arquivados, portanto, contribuem para o entendimento da trajetória dos arquivos de Nimuendajú em Berkeley. Sabe-se que as transferências dos arquivos departamentais e museais, bem como dos arquivos pessoais de Lowie, para o setor de Arquivos na Biblioteca Bancroft, só ocorreram a partir dos anos 1960. Se, tal como já foi notado, os materiais de Nimuendajú (referentes ao período 1935-1945) não fazem parte destas coleções, então realocadas para a Biblioteca Bancroft a partir de 1960, eles evidentemente permaneceram no departamento. Após o falecimento de Lowie, eles ficaram sob a guarda de outro docente, colega de Lowie, John Rowe (1918-2004) (Faulhaber, 2013).

Resta, portanto, esclarecer quais seriam as circunstâncias que motivaram Lowie, ainda em vida, a transferir a guarda destes arquivos para Rowe? Isso implica, complementarmente, entender minimamente o lugar ocupado por Nimuendajú, no âmbito das dinâmicas de pesquisa e docência universitárias, no Departamento de Antropologia em Berkeley. Se, como notou Laraia (1988, p. 2), Lowie se tornou uma espécie de "orientador acadêmico" de Nimuendajú, este ocuparia então um lugar similar ao dos estudantes de doutoramento? Faulhaber (2013, p. 225), por sua vez, indica documentos do Instituto de Ciências Sociais da UCB que referem Nimuendajú como "assistente de pesquisa" de Lowie.

Ao considerar que Lowie e Nimuendajú nunca se conheceram pessoalmente, seu lugar no departamento parece ficar, de todo modo, marcado por uma ausência. Situação inusual tanto quanto singular, ainda mais tendo em vista que ambos nasceram no mesmo ano e migraram de uma mesma região da Europa para as Américas do Norte e Sul, respectivamente em 1893 e 1903[23]. Sobre a parceria entre eles, Lowie chega a considerar Nimuendajú como seu "alter ego" (R. Lowie, 1959, p. 120).

---

[20] Esta coleção [BANC FILM 2216] foi também microfilmada, contendo 93 caixas e outros itens (Bancroft Library, 1997b).

[21] Nas palavras do arquivista James Kantor (citado em Jacknis, 2002, p. 214): "The University Archives, which goes back to the beginning of the university in 1875 [the university itself was founded in 1868], was a department of the university library until it was transferred to The Bancroft Library in 1962; it did collect faculty papers. . .". Ele explica também que, uma vez para lá transferidas, estas coleções passaram a fazer parte da Divisão de Manuscritos da Biblioteca Bancroft.

[22] Esta coleção (CU-23) contém 211 caixas (Bancroft Library, 1996).

[23] Lowie nasceu em Viena (Áustria) e migrou com a família para Nova York. Nimuendajú nasceu em Jena (Alemanha) e migrou sozinho para São Paulo. A língua alemã foi utilizada na correspondência entre eles na maioria das vezes.

Em que medida, pois, essa espécie de singularidade das relações entre Nimuendajú e Lowie no âmbito departamental seria também marcante para a trajetória de seus documentos arquivados em Berkeley? Como, portanto, classificar os trabalhos de Nimuendajú em face das dinâmicas de arquivamento vigentes na Universidade da Califórnia? Em que medida suas fotografias e anotações de campo, produzidas ao longo de diferentes pesquisas etnográficas no Brasil, assumem importância nas documentações mantidas pelo Departamento de Antropologia da UCB?

> . . . In fact, essentially for reasons of control, the fieldnotes of faculty tended to come in as personal papers after the individual's death, whereas student records were more often incorporated into the department collection of ethnological manuscripts soon after they were written. The working assumption seems to have been that students had to deposit their records at the university when their research was funded by or through the university, as it so often was. . . (Jacknis, 2002, p. 214).

Os arquivos pessoais de Lowie incluem, efetivamente, suas anotações de campo (*fieldnotes*) organizadas em séries e por assunto, juntamente com diversos outros tipos de escritos, inclusive sua correspondência ativa e passiva. Ao considerar o período da parceria entre Lowie e Nimuendajú (1935-1945) e os materiais remetidos do Brasil para Lowie, uma primeira possibilidade, de acordo com o princípio acima mencionado, seria classificar os materiais de Nimuendajú na categoria de estudante (PhD) junto aos arquivos departamentais. Por outro lado, a notoriedade de suas contribuições à etnologia da América do Sul, expressa em trabalhos publicados desde os anos 1910 e notadamente nas suas monografias publicadas nos EUA, poderia ser levada em conta para classificar suas documentações arquivadas ao lado de outras coleções docentes (como arquivos pessoais, o que daria aos seus arquivos um lugar individualizado ao lado de Lowie, Kroeber e outros)?

As considerações teóricas de Faulhaber (2016) acerca da noção de "objetos limítrofes", aplicada à Amazônia pesquisada por Nimuendajú, parecem suscitar aqui uma linha de interpretação possível, através da qual as condições de seus trabalhos antropológicos levam a desacomodar as categorias e pressuposições estabelecidas ao longo da história da disciplina e dos arquivos. Nesse sentido, seu legado é desafiador, parafraseando Laraia (1988, p. 8)[24]; o fato é que, para Curt Nimuendajú, uma só categoria seria pouco. Seus arquivos, nessa linha de raciocínio, assumem um *status* diferenciado, que transita nos limites das categorias mais usuais.

Nas palavras de outra pesquisadora da obra de Nimuendajú, os trabalhos realizados com Lowie representaram uma ". . . unique partnership in the history of Brazilian anthropology" (Welper, 2020, p. 673). A história da antropologia estadunidense, por sua vez, possivelmente não tem muitos registros comparáveis ao que Lowie e Nimuendajú realizaram juntos, o que tende a reforçar a singularidade destes arquivos de Nimuendajú. Zeitlyn (2012, p. 475) entende que ". . . não existem respostas simples (nem deveríamos procurar alguma) para a questão de arquivar ou não e, em caso afirmativo, como. . .".

Kroeber, que foi o primeiro a conduzir inventários arquivísticos do Departamento de Antropologia em Berkeley, se preocupava com o processamento dos materiais, por exemplo. Ao tentar garantir que não houvesse erros nas transcrições de palavras nativas, recomendava, para esse tipo de tarefa, pessoas familiarizadas com o tema ou povo em questão (Jacknis, 2002, p. 214). Esse exemplo é somente um aspecto da complexa questão sobre como arquivar e acessar materiais antropológicos que refletem experiências etnográficas vivenciadas entre povos indígenas.

[24] O autor sintetiza as diversas versões sobre a morte de Nimuendajú, considerando que ele ". . . constitui-se em uma das poucas entidades mitológicas da etnologia brasileira. . .". Assim conclui: "O fato é que para Curt Nimuendajú uma só morte seria pouca..." (Laraia, 1988, p. 2 e 8).

TRAJETÓRIAS DOS MATERIAIS DE NIMUENDAJÚ EM BERKELEY

Espera-se, doravante, acompanhar as trajetórias dos arquivos de Nimuendajú em Berkeley e indicar pistas para futuras pesquisas e reflexões. Trata-se tão somente de contribuir para esclarecer as questões esboçadas até aqui, em suma: como, pois, os materiais enviados por Nimuendajú a Berkeley foram recebidos, preservados e organizados ao longo do tempo? Em quais lugares e por quanto tempo teriam sido armazenados? Por onde e com quem teriam circulado, antes e depois de servirem às diferentes publicações, sejam do próprio Lowie, de Nimuendajú ou de ambos, bem como às pesquisas e publicações de terceiros? Por fim, talvez a questão mais premente, para cuja resposta espera-se ao menos apontar um horizonte: como e para quem poderão servir atualmente e no futuro?

Se o envio do manuscrito sobre "A corrida de toras dos Timbira"[25] para Lowie, em 1935 (Welper, 2018, p. 11), inaugura a parceria, será a monografia sobre os Magüta[26] (Tükuna), enviada em 1943, que encerrará este ciclo de conhecimentos etnográficos compartilhados internacionalmente. Welper nota que ". . . the correspondence between the two only ended with Nimuendajú's death, but in the final four years they were mostly limited to communications about the manuscripts and publications that were already in press. . ." (Welper, 2020, p. 676)[27]. As remessas postais de Nimuendajú para Lowie se encerram definitivamente, portanto, no ano de 1945, ao longo dos meses que antecedem sua morte, ocorrida em 10 de dezembro.

Em geral, ao tomar os dez anos de trocas entre eles, pode-se dizer que Lowie recebeu as cartas originais escritas por Nimuendajú, tanto quanto suas anotações de trabalho de campo ou textos já elaborados para publicação, além de fotografias[28]. Ao longo dos primeiros anos de parceria, a dinâmica básica de trabalho se estabeleceu, a qual levou a diversas publicações, ora assinadas por ambos (Nimuendajú & Lowie, 1937, 1939), ora apenas por Nimuendajú (1937, 1938, 1939, 1942, 1944, 1946a, 1946b, 1952a, 1974) ou por R. Lowie (1941, 1946a, 1946b, 1948, 1949a, 1949b). Em função da familiaridade de ambos com a língua alemã, a maior parte dos textos de Nimuendajú eram escritos em alemão e traduzidos para o inglês por Lowie[29], o qual também se encarregava das proposituras e encaminhamentos relativos às publicações, além de utilizar as informações recebidas, então de primeira mão, para estudos cotejados com outras fontes, de maneira a sistematizar e elaborar seus próprios textos.

WILLIAM HOHENTHAL E A TRADUÇÃO DE "THE TÜKUNA"

No caso do período da pesquisa etnográfica com os Magüta (Tükuna), entre 1941 e 1942, houve mudanças significativas na dinâmica comunicacional, pois, devido à Guerra Mundial em curso, toda a correspondência entre eles passou a evitar o uso do alemão. Lowie mencionou efetivamente a interceptação de uma carta sua, escrita em alemão, pelo

[25] Welper (2018, pp. 11-13) nota que ". . . o interesse de Lowie em traduzir e publicar a monografia sobre os Timbira foi correspondido por Nimuendajú, que passou a enviá-la em partes. . .".

[26] Magüta é o nome pelo qual esses povos indígenas se autodefinem originariamente (será mantida a grafia 'Tükuna' somente para referir o livro homônimo de Curt Nimuendajú – Nimuendajú, 1952a). Em outros autores, usa-se também Tikuna e Ticuna.

[27] Tratava-se, principalmente, de duas monografias, em vias de tradução e publicação: "The eastern Timbira" (Nimuendajú, 1946a) e "The Tükuna" (Nimuendajú, 1952a).

[28] O material destruído no Museu Nacional era constituído de cópias das cartas enviadas por Nimuendajú, tanto quanto das cartas originais recebidas de Lowie, entre outros documentos e também fotografias, no formato de originais em negativos ou de impressões destes (CELIN-MN, 2010).

[29] Além de assinar a tradução de textos de Nimuendajú, ele eventualmente agregava contribuições, como indica, por exemplo, a nota de rodapé seguinte, ao referir a tradução de Lowie, ". . . who also incorporated a few statements from his correspondence with the author and a few references to other authors" (Nimuendajú, 1946b, p. 93).

governo dos EUA (Grupioni, 1998, pp. 226-227), bem como postura similar por parte do governo brasileiro: ". . . the Brazilian authorities would not permit us to use German, consequently he wrote in Portuguese and I answer in English . . ." (R. Lowie, 30 out. 1945 citado em Menta, 2021, p. 6)[30].

Nimuendajú escreveu seu último trabalho (Nimuendajú, 1952a), portanto, originalmente em português. Sobre essa monografia, remetida aos EUA em 1943, R. Lowie (1959, p. 120) notou em sua autobiografia: ". . . It therefore just have to wait for translation until one of my students, William D. Hohenthal Jr., returned from his army service. . .". Embora natural da Califórnia, Hohenthal Jr. residiu no Brasil entre 1941-1947, a serviço do exército dos EUA. A última carta trocada entre Lowie e Hohenthal Jr., mencionada por Menta (1921, p. 9), é de junho de 1947, a partir de quando já era previsto seu retorno aos EUA, onde defenderia sua tese de doutoramento, sob orientação de Lowie (Hohenthal Jr., 1951).

Em seguida, o então tradutor da monografia sobre os Magüta (Tükuna) realizaria outras duas sucessivas viagens de pesquisa no Brasil, em 1951 e 1952, e logo após ingressaria como professor, em 1953, na Universidade do Estado de São Francisco, na Califórnia (Menta, 2021, pp. 10-12). Hohenthal Jr. não mais retornaria ao Brasil, bem como se afastaria de Berkeley em função de seu novo emprego em São Francisco, o que nos leva a constatar que Hohenthal Jr. trabalhou com os materiais de Nimuendajú a partir de 1947 até poder concluir sua tradução.

Em junho de 1950, data referida à submissão do manuscrito aos editores, para publicação (Nimuendajú, 1952a, p. iv), a tradução já estava, portanto, completa. No artigo de Menta (2021), cujo foco principal é a contribuição de Hohenthal Jr. para a etnologia dos povos indígenas do Nordeste, não há maiores informações sobre o período que vai de 1947 a 1951, justamente quando o mesmo estaria em Berkeley. Nem há qualquer referência à tradução, realizada por Hohenthal Jr. para Lowie, da monografia sobre os Magüta (Tükuna), remetida à Universidade da Califórnia em 1943 e postumamente publicada em abril de 1952.

Lowie, ao tempo em que compartilhou a monografia sobre os Magüta (Tükuna) com Hohenthal Jr., possivelmente guardou consigo e utilizou, pelo menos até 1949, o conjunto dos materiais enviados por Nimuendajú sobre os grupos Gê. Originalmente escritos em alemão, os textos de Nimuendajú fomentaram o trabalho de tradutor e editor desempenhado por Lowie, o que tornou possível a publicação póstuma da monografia sobre os Timbira orientais (Nimuendajú, 1946a). Além disso, como já notado, Lowie tinha nos materiais de Nimuendajú uma fonte de primeira mão, que lhe serviu de motivação e de referência, entre outras, para a elaboração de uma série de textos publicados nos volumes 1 (1946), 3 (1948) e 5 (1949) do "Handbook of South American Indians"[31].

Outras questões podem também ser levantadas para futuras pesquisas, acerca do trabalho de Hohenthal Jr. com os manuscritos de Nimuendajú. Teria sido esse trabalho de tradução realizado nas próprias dependências do departamento, numa mesma sala de uso comum, onde Lowie e Hohenthal Jr. poderiam ter acesso aos materiais remetidos por Nimuendajú? Quando exatamente o trabalho de tradução teria iniciado e quanto tempo levou? Quais teriam sido os acordos que condicionaram a realização desta tradução do português para o inglês, enquanto Hohenthal Jr. trabalhava também em sua tese? Em que medida Hohenthal Jr. teria utilizado as notas de campo de Nimuendajú em suas próprias pesquisas?[32]

[30] Menta (2021) aborda diversos aspectos de sua trajetória e contribuição à etnologia brasileira, com base em um conjunto de cartas trocadas com Robert Lowie, entre 1945 e 1947.

[31] Ver a série de textos assinados apenas por Lowie no "Handbook of South American Indians" ("Contribuições de Robert H. Lowie…", s. d.).

[32] Fica a hipótese de que Hohenthal Jr. tenha realizado a tradução da monografia sobre os Magüta nas dependências do Departamento de Antropologia, quando também usou os materiais de Nimuendajú para sua tese, entre 1948 e 1950.

CARTAS DE NIMUENDAJÚ NO ÚLTIMO LIVRO DE LOWIE

Uma vez finalizados os trabalhos, com as últimas monografias publicadas, como Lowie teria organizado e acomodado o conjunto dos materiais recebidos de Nimuendajú? Lowie se aposentou em 1950, pouco antes, portanto, de Hohenthal Jr., seu estudante, defender sua tese, na primeira metade de 1951, e cerca de dois anos antes da publicação da monografia sobre os Magüta (Nimuendajú, 1952a). Entre 1950 e 1957, ano de seu falecimento, Lowie refletiu sobre sua carreira tanto quanto organizava suas publicações e arquivos, além de escrever sua autobiografia. DuBois (citado em R. Lowie, 1960, p. vii) nota que Lowie, ". . . during the last ten years of his life, returned again and again to an appraisal of his work and the intellectual climate in which it was pursued. . .". Luella Cole Lowie, sua esposa, relatou, na introdução, como o livro autobiográfico de Lowie foi escrito e concluído, pouco antes de falecer:

> . . . He began it in the fall of 1956, finished about half of it before his first operation in April, 1957, wrote all but one of the remaining chapters before his second operation in July, and struggled through the final one as best he could in the six weeks of life that remained to him. . . On September 19 he wrote about two pages, told me happily that the book was finished, and asked me to arrange for the typing of the last chapter. . . (R. Lowie, 1959, p. vii).

A autobiografia de Lowie contém um capítulo inteiro dedicado a Curt Nimuendajú e ao projeto do "Handbook of South American Indians", intitulado "Field work in absentia" (R. Lowie, 1959, pp. 119-26). Nele, são apresentadas cinco cartas, escritas entre 1936 e 1937 (três de Nimundaju e duas de Lowie), e um relato sintético do envolvimento de Lowie, entre 1924 e 1942, no projeto suprarreferido. Escrever uma autobiografia, de modo a organizar aquilo que seria o seu legado intelectual, evidentemente diz respeito também a olhar seus materiais arquivados ao longo dos anos. As cartas de Nimuendajú publicadas na sua autobiografia parecem indicar que tais manuscritos, recebidos do Brasil, estavam mantidos juntamente com seus arquivos pessoais, ao lado de suas outras diversas correspondências.

Em vista do título do capítulo dedicado a Nimuendajú na autobiografia, "Trabalho de campo à distância", é plausível imaginar que Lowie organizava manuscritos com base na categoria de anotações de campo (*fieldnotes*), numa divisão que levava em conta os diferentes grupos étnicos estudados. Mas por que os arquivos de Nimuendajú, organizados e mantidos por Lowie até os anos 1950, não foram definitivamente incorporados em sua própria coleção documental?

JOHN HOWLAND ROWE

O destino das cartas, documentos e anotações de campo de Nimuendajú, todavia, parece ter sido condicionado pelas relações de Lowie com outro professor de Berkeley, John Rowe, o qual passou a integrar o quadro de professores a partir de 1948. A informação seguinte, indicada por Faulhaber (2013), numa nota ao final de seu artigo, foi obtida por ela em contato pessoal com a viúva de Rowe, entre 2007 e 2008[33]. Ao referir uma carta de 19 de setembro de 1934, na qual Izikowitz[34] escreve a Lowie sobre Nimuendajú, é mencionada pela autora a origem da fonte utilizada:

[33] Período de suas pesquisas em diferentes arquivos nos EUA (Faulhaber, 2012, p. 111). Em outro artigo seu (Faulhaber, 2016), é referida uma visita aos EUA em 2010. Aí também há a mesma referência ao encontro anterior com Patrícia Lyon (Faulhaber, 2016, p. 115, nota de rodapé 13), bem como no seu artigo de 2012 (Faulhaber, 2012, p. 97, nota de rodapé 23).

[34] Karl Gustav Izikowitz (1903-1984), etnógrafo e organologista, consolidou sua carreira no Museu de Gotemburgo, entre os anos 1940 e 1960; conheceu Lowie em Berkeley e depois Nimuendajú, em 1934, na Suécia, quando fazia seu doutorado no Museu já mencionado, onde passaria a trabalhar efetivamente a partir de 1944 (Schröder, 2022, p. 238).

> . . . Essa carta consta na lista de cartas organizada por J. Rowe, depositada no fundo Nimuendajú confiado à sua custódia por Robert Lowie. Como se tratava de correspondência entre pessoas perseguidas pelo nazismo, sem tal consignação os documentos teriam corrido o risco de desaparecer, já que as instituições de inteligência dos Estados Unidos colocavam sob suspeita as produções de alemães no país (JRA). Agradeço a Patricia Lyon pelo acesso a essa documentação. Ela afirmara que só abriria o arquivo quando julgasse que os documentos nele contidos poderiam ser analisados dentro de uma postura de comprometimento ético (Faulhaber, 2013, p. 244).

Em outro artigo publicado, no qual analisa a divisão do trabalho intelectual na produção do "Handbook of South American Indians", a autora utiliza outro documento a que teve acesso através de Patrícia Lyon, viúva de Rowe: "Report on Sr. Curt Nimuendajú's work since 1938, signed by Lowie on February 2nd 1942, 4 pages (JRA)" (Faulhaber, 2012, p. 97, nota de rodapé 24). Até aqui, os dois documentos mencionados referem-se a Nimuendajú, mas não foram escritos por ele. A sigla utilizada para citação, "JRA", significa aparentemente "John Rowe Archives".

Se os arquivos de Lowie (C-B 927), com sua extensa e diversificada correspondência, não contêm uma única carta escrita por Nimuendajú[35], os arquivos departamentais (CU-23), em sua sub-série 4 (correspondência), contêm a seguinte indicação: "Nimuendajú, Curt 1941-1955 (Box 114)" (Bancroft Library, 2000, p. 192). Entretanto, a lista de cartas e o relatório de Lowie sobre Nimuendajú, referidos mais acima, ao que tudo indica, fazem parte dos documentos organizados por Lowie, guardados com os arquivos de John Rowe e, portanto, referentes ao período de 1935-1945.

Para compreender a trajetória destes arquivos de Nimuendajú em Berkeley, é necessário, então, retroceder no tempo, de modo a esclarecer como Rowe passaria a fazer parte dessa história. A julgar pela referência a um fundo documental que teria sido transferido a Rowe pelo próprio Lowie, fica claro que tal transferência foi decidida em algum momento a partir de 1948, ano do ingresso de Rowe em Berkeley, e antes de 1957, quando Lowie já se encontrava enfermo. Uma série de questões pode, então, ser levantada em relação à guarda e à curadoria dos arquivos de Nimuendajú.

Como entender o fato de que Lowie tenha confiado o "fundo Nimuendajú" a um professor recém-chegado, quando havia outros professores mais antigos do departamento, inclusive Kroeber, os quais eventualmente poderiam manter a guarda destes documentos? Quais teriam sido as condicionantes e os acordos relativos a tal decisão de tranferir essa documentação? Com qual tipo de organização ou classificação Lowie teria entregue a Rowe o conjunto dos documentos relativos aos trabalhos de Nimuendajú? Se Rowe realmente organizou uma 'lista de cartas', quais outras intervenções teria ele agregado ao fundo documental recebido de Lowie?

ROWE E LOWIE

Sem pretender dar conta de todas as questões, espera-se ao menos seguir as linhas gerais da trajetória dos arquivos de Nimuendajú em Berkeley, com base em considerações acerca de Rowe, de seus trabalhos e relações estabelecidas no departamento. Ver-se-á como esse arqueólogo, que chegaria na Califórnia em 1948, já há vários anos almejava trabalhar na UCB, em função justamente do interesse pela América do Sul, em especial pela cultura inca, sobre a qual Kroeber havia realizado pesquisas anteriormente. Desde sua entrada até sua aposentadoria, em 1988, ele atuou como curador de arqueologia da América do Sul no Museu Antropológico de Berkeley (L. Rowe et al., 2006).

Especialista em arqueologia andina, com doutoramento em antropologia e história da América Latina, pela Universidade de Harvard (1947), ele residiu por dois anos no Peru (1942-1943), onde fez parte do quadro docente da Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

[35] Tal afirmação tem por base a consulta aos guias descritores das coleções, bem como pesquisa direta nos documentos arquivados de Lowie (C-B 927), na Biblioteca Bancroft, no início de 2020.

(UNSAAC) (Burger, 2007, p. 35). Embora desejasse desde muito cedo estudar arqueologia com Kroeber, em Berkeley, permaneceu em Harvard durante toda sua formação, ao longo da qual também realizaria serviço militar na Europa, além de escrever um capítulo para o "Handbook of South American Indians" (Rowe, 1946), sobre a cultura inca na época da consquista espanhola, e uma monografia introdutória sobre tema similar (Rowe, 1944).

Durante a Segunda Guerra, em 1944, Rowe foi enviado para a Alemanha, quando tornou-se sargento. Depois, com o fim da guerra, ingressa como estudante na ". . . Universidade de Paris (1945-46), onde estudou com Marcel Mauss e outros" (Burger, 2007, p. 35). Após, finalmente, concluir seu doutoramento nos EUA, trabalhou como etnógrafo e arqueólogo na Colômbia, a serviço da Smithsonian Institution, antes de ingressar, em 1948, como professor em Berkeley, com o apoio de Kroeber (Burger, 2007, p. 36).

Kroeber já estava aposentado desde 1946 e Lowie, portanto, antes de se aposentar, em 1950, passou a ter mais contato com Rowe, sendo possível até que o tenha recebido pessoalmente, em 1948, pelo Departamento de Antropologia, por ocasião de sua contratação. Os arquivos de Lowie contêm três cartas recebidas de Rowe, entre 1950 e 1957 (Bancroft Library, 1997a, p. 56). O interesse comum voltado ao sul das Américas, ao longo dos anos 1940, certamente foi um dos fatores relevantes para a aproximação entre Lowie e Rowe.

O conhecimento da língua alemã possivelmente foi outro. . . . Besides English and Spanish, and Latin and Greek, he also had a good working knowledge of French and German, to the extent that he compiled an extensive dictionary of German archaeological terms in order to help his students pass their language exams. . . (Schreiber, 2006, p. 200)[36].

Rowe também se interessava pelas línguas indígenas faladas na América do Sul, pesquisou e publicou sobre etnografia e linguística, inclusive um mapa intitulado "Indian tribes of South America". Este último, publicado originalmente em 1948, recebeu duas edições revisadas e atualizadas em 1951 e 1973. Em 1974, escreveu o verbete "Tupi-Guarani" (Rowe, 1974a) para a "Encyclopedia americana" (Abraham et al., 2006, p. 214).

Embora seu interesse maior fosse a arqueologia inca e a coleção de artefatos peruanos do Museu Antropológico de Berkeley[37], tudo indica que ele desenvolveu, ao mesmo tempo, um olhar mais abrangente para a América do Sul e seus povos indígenas, por isso os trabalhos de Lowie com Nimuendajú foram por ele acessados, como ficará demonstrado a seguir.

Um indício da aproximação entre Lowie e Rowe no departamento é uma carta escrita por Rowe em abril de 1951, em resposta a Charles Wagley, sobre financiamento de novas pesquisas de Hohenthal Jr. no Brasil. A carta teria sido endereçada a Lowie, mas foi Rowe quem a respondeu, pelo departamento de Berkeley. Tratava-se de redefinir o lugar onde Hohenthal Jr. faria suas novas pesquisas de campo, financiadas por entidade[38] na qual Wagley atuava como conselheiro. Rowe lhe asseguraraia que o plano de pesquisa de Hohenthal Jr. não necessitava reparo algum:

> . . . In a recent letter, Lowie passed on to us your suggestion that Hohenthal should have an alternative plan for the Brazilian field work . . . I think we have enough information on the subject here in the department files to justify my assurance to you that there is no danger of such an eventuality . . . I feel reasonably confident, on the basis of references in Nimuendajú's correspondence, that the situation of a number of the other groups listed by Hohenthal is equally promising. . . (Rowe, 25 abr. 1951c, citado em Menta, 2021, p. 9).

[36] ". . . The job in Berkeley required someone who could teach both archaeology and linguistics and he was the only applicant who had this combination of expertise. . ." (A. Rowe, na seção "Reminiscences of John Howland Rowe", em L. Rowe et al., 2006, p. 224).

[37] ". . . The great appeal of the job in Berkeley was the presence of the Uhle collection at what is now the Hearst Museum. . ." (A. Rowe, na seção "Reminiscences of John Howland Rowe", em L. Rowe et al., 2006, p. 224).

[38] Trata-se do Social Sciences Research Council (SSRC), localizado em Nova Iorque.

Portanto, dois anos após ingressar como professor em Berkeley, ele demonstrara conhecimento dos documentos mantidos pelo departamento, inclusive da correspondência de Nimuendajú. Como Lowie já havia se aposentado em 1951, a resposta acima parece sugerir que Rowe passara a se responsabilizar por assuntos relacionados à América do Sul, aos quais Lowie havia se dedicado por mais de uma década. Ao olhar para algumas outras publicações de Rowe na época, isso fica bastante evidente.

Em 1950, ele publicou resenha de uma edição (de 1948) da Revista do Museu Paulista (Rowe, 1950a); em 1951, publicou uma nota sobre "Atividades americanistas do Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia (Berkeley) em 1950" (Rowe, 1950b) no Boletín Bibliográfico de Antropología Americana[39]. Nessa mesma época, ele publicaria uma série de vezes sob o mesmo título, "Notes and news: South America", no periódico American Antiquity[40]. No mesmo periódico, um outro título aparece publicado, o qual chama atenção pela divisão entre leste e oeste: "Some recent publications: western South America, eastern South America" (Rowe, 1951a). Na Hispanic American Historical Review, escreveu uma resenha do volume IV do "Handbook of South American Indians" (1950) (Rowe, 1951b).

Em 1952, os mesmos títulos de Rowe no Boletín Bibliográfico e em American Antiquity reaparecem publicados, com contribuições atualizadas, entre notas e resenhas; inclusive essa que parece propor uma síntese anual das pesquisas americanistas do departamento, desta vez relativas então ao ano de 1951. Mas duas publicações, em especial, parecem demonstrar proximidade de Rowe tanto em relação àquilo que Lowie vinha pesquisando já há mais de uma década, quanto aos arquivos de Nimuendajú, mantidos pelo último.

A primeira é uma nota de cerca de três páginas, intitulada "Dr. William D. Hohenthal's researches in Brazil" (Rowe, 1951d)[41], sobre as pesquisas do orientando de Lowie. A segunda envolve o mesmo tipo de trabalho que Lowie vinha fazendo, de tradutor e editor de Nimuendajú. Trata-se de um manuscrito sobre os Tapajós (Nimuendajú, 1952b), com vinte e cinco páginas, publicado na revista então há pouco tempo criada, com a colaboração de Rowe, e intitulada Kroeber Anthropological Society Papers (Abraham et al., 2006, p. 206).

Em linhas gerais, portanto, fica claro que Rowe, desde 1948 pelo menos, coopera com Lowie em diversos assuntos relativos à América do Sul, e, além disso, tem seu acesso progressivamente ampliado em relação aos materiais arquivados de Nimuendajú. Esses materiais ficaram sob sua guarda, ao que tudo indica, após o falecimento de Lowie, em 1957. Mas é possível que antes disso, na época da aposentadoria de Lowie, em 1950, eles já estivessem destinados a ficarem sob sua responsabilidade, talvez compartilhados em algum ambiente do departamento ao qual Rowe e Lowie tinham acesso.

Nesse sentido, a seguinte passagem de Jacknis pode ser aplicada à transferência da curadoria entre Lowie e Rowe: ". . . Whether through the action of the creator or his/ her literary executors, parts of a scholar's work may be given to students or colleagues in order that they might 'complete' or otherwise use the fieldnotes . . ."

[39] S. Calpestri (na seção "John Rowe remembered", em L. Rowe et al., 2006, p. 236) nota que Rowe, desde 1948, trabalhou na formação de coleções para a biblioteca de antropologia, quando o acervo ficava ainda na biblioteca principal da universidade, depois ele mesmo fundou a Biblioteca do Departamento de Antropologia, em 1953. As numerosas resenhas publicadas nesse período parecem refletir a atividade de seleção de itens para aquisição pela biblioteca.

[40] Desde 1950 até 1954, são vários "notes and news" publicados em American Antiquity; em 1955, ele publica os verbetes "Carajá" e "Botocudo" na "Encyclopedia americana", o que parece expressar seu maior envolvimento com a América do Sul justamente no início dos anos 1950, já em contato com os materiais de Nimuendajú (Abraham et al., 2006, p. 208).

[41] Mais tarde, em 1955, Rowe publica resenha sobre o livro de René Ribeiro, veiculado em 1952, sobre "Cultos afrobrasileiros do Recife" (Rowe, 1955).

(Jacknis, 2002, p. 215). Vê-se, assim, porque estes documentos, que representam a história da parceria intelectual entre Nimuendajú e Lowie, não foram arrolados nos registros arquivados do Departamento de Antropologia e tampouco nos arquivos pessoais de Lowie, uma vez que, por iniciativa do próprio Lowie, ao que tudo indica, a responsabilidade pelos arquivos de Nimuendajú foi transferida a Rowe, de modo que este pudesse fazer uso deles em suas pesquisas e publicações relativas à América do Sul.

Mas entre os anos 1950 e o falecimento de Rowe, em 2004, quem mais teria tido acesso aos arquivos de Nimuendajú? Por que foi preciso esperar até 2019 para que eles fossem incorporados oficialmente nos Arquivos da Universidade?

PATRICIA JEAN LYON

Entrará aqui outro ponto da rede de relações que condicionou a trajetória destes arquivos: Patrícia Jean Lyon, já mencionada anteriormente. É com ela que Rowe se casa, em 1970, após se separar, em 1969, de sua primeira esposa[42]. Referida por Schreiber (2006, p. 198) como uma "etnógrafa da região amazônica", Lyon defendeu em 1967 sua tese de doutorado em Antropologia, em Berkeley, com um estudo sobre as canções dos Wachipaeri na Amazônia peruana (Lyon, 1967)[43]. Em 1972, ela tornou-se coeditora (com Rowe) do periódico Ñawpa Pacha, criado pelo Instituto de Estudos Andinos[44], do qual Rowe é um dos fundadores.

Dois anos depois, Lyon publicou o livro "Native South Americans" (Lyon, 1974), uma coletânea com dezenas de capítulos, na qual Nimuendajú figurou como um dos colaboradores. Além de autor do capítulo nove[45], ele é também citado ou mencionado em cinco outros capítulos[46], bem como em seis textos introdutórios de Lyon, no início de partes ou de capítulos[47]. Nimuendajú também é referido na nota final acerca do mapa elaborado e atualizado por Rowe, com os grupos étnicos identificados e sua distribuição na América do Sul. A frequência com que Nimuendajú é mencionado por Lyon, ao longo de todo o livro, seria suficiente para entendermos como seus arquivos serviram de motivação e fonte para esse trabalho de edição do início dos anos 1970?

No prefácio do livro[48], constituído de textos de 35 diferentes autores, distribuídos em 39 capítulos e cinco partes, Lyon apresenta o trabalho realizado e faz a seguinte observação inicial:

> A book such as this is never the work of a single person, in spite of the fact that only one name appears on the title page. It would be impossible to mention all those colleagues and friends who have contributed to the creation of this text, but there are some who have made especially important contributions. . . (Lyon, 1974, p. v).

Lyon menciona, então, doze pessoas que contribuíram de diferentes formas e termina assim o seu primeiro parágrafo do prefácio: ". . . All the publishers and authors of the works included have also been most helpful" (Lyon, 1974, p. v). Em seguida, sobre as traduções, ela nota que: "With two major exceptions, and unless otherwise noted, I have translated all foreign-language material in this book. . ." (Lyon, 1974, p. v). As exceções dizem respeito aos capítulos assinados por Udo Oberem e Gerardo Reichel Dolmatoff. A autora segue e finaliza seu segundo parágrafo do prefácio:

---

[42] Com quem se casou em 1942 e teve duas filhas, em 1947 e 1950.
[43] Rowe participou do comitê examinador da tese, aparentemente como seu orientador, o que indica que eles se conheciam pelo menos desde meados dos anos 1960.
[44] O Instituto foi criado por Rowe em Berkeley, a partir de 1959 (Institute of Andean Studies, s. d.a).
[45] "Farming among the Eastern Timbira", capítulo 9 (Nimuendajú, 1974).
[46] Capítulos 4, 7, 16, 24 e 29, respectivamente de Rowe, Carneiro, Crocker, Mellati e Clastres (Lyon, 1974, pp. vii-ix).
[47] Parte II, capítulo 9, parte IV, capítulo 24 e parte V, capítulo 33.
[48] "Preface and translator's note" (Lyon, 1974, pp. v-vi).

> All translations were submitted to the authors for approval (with the exception of the articles by Herbert Baldus, Max Schmidt, and Jose Alvarez, who are dead) and I cannot adequately express my thanks to them for carefully checking the translations (Lyon, 1974, p. v).

Ao buscar aqui entender a trajetória dos arquivos de Nimuendajú em Berkeley, é preciso atentar ao "salvo indicação em contrário" (Lyon, 1974, p. v) na nota da tradutora. Constata-se, nesse sentido, que não há menção a Nimuendajú, embora ele seja um dos 'mortos' a quem não foi possível submeter a versão do texto para aprovação antes de publicar. Nem há menção a Lowie, tradutor do texto sobre os Timbira (Nimuendajú, 1946a), parcialmente utilizado para compor o capítulo 9, assinado por Nimuendajú (postumamente). Como Nimuendajú se encaixaria nas categorias acadêmicas usualmente utilizadas em publicações de coletâneas? No escopo da apresentação do trabalho escrita por Lyon, não há como dizer que ele seja um colega ou tampouco um amigo.

Ao considerar, de todo modo, a parceria Lowie-Nimuendajú entre 1935-1945 como um evento histórico de considerável importância, seja para os volumes do "Handbook of South American Indians" (1946-1949)[49], como também para o livro editado por Lyon em 1974, sente-se que há aí uma lacuna injustificada. Os arquivos de Nimuendajú em Berkeley, utilizados em alguma medida neste livro, também não são mencionados por Lyon em seus textos introdutórios.

O artigo de Rowe sobre as classificações linguísticas, originalmente publicado em 1954, é possivelmente o que melhor denota esse uso dos materiais documentais de Nimuendajú (Rowe, 1954). Veja-se o exemplo seguinte: ". . . it is only ten years since Curt Nimuendaju reported to Robert H. Lowie the discovery of five hitherto unknown Indian languages near the mouth of the Sao Francisco River in northeastern Brazil. . . "[50] (Rowe, 1974b, p. 44).

Sobre a passagem acima, numa nota em separado, o autor menciona carta a Lowie, enviada de Belém do Pará e datada de 6 de dezembro de 1941. Noutra parte, ele nota que ". . . Nimuendaju left about half of his linguistic data in manuscript. . ." (Rowe, 1974b, p. 45); o que indica, evidentemente, certo conhecimento, inclusive um dimensionamento, acerca do material linguístico publicado em relação aos manuscritos arquivados.

Na introdução de Lyon, referente ao capítulo de Nimuendajú, a autora diz tratar-se de uma seleção de sua monografia de 1946 (Nimuendajú, 1946a), enfatizando sua importância histórica, no sentido de que seu trabalho com os grupos Gê ". . . brought these groups to the attention of the anthropological world. . ." (Lyon, 1974, p. 111), indicando atualizações sobre o assunto, ao mencionar, por exemplo, pesquisas de David Maybury-Lewis e sua apresentação num simpósio em 1971. Ela aponta, ainda, numa nota de rodapé, para acréscimos adicionados por ela própria ao texto de Nimuendajú[51].

As diversas considerações feitas até aqui parecem suficientes para constatar que, em alguma medida, os arquivos de Nimuendajú, tanto quanto suas publicações em parceria com Lowie, se fizeram presentes em algumas atividades acadêmicas e publicações de Rowe e Lyon pelo menos até o início dos anos 1970. Ver-se-á, a seguir, que a transferência oficial dos arquivos de Rowe foi iniciada somente a partir de 2006, para então compor os arquivos institucionais, atualmente sob a guarda da Biblioteca Bancroft. Após décadas, portanto, sob a responsabilidade de Rowe e Lyon, teremos outra fase da trajetória dos materiais de Nimuendajú na Califórnia, quando serão transferidos efetivamente ao setor de Arquivos da Universidade em Berkeley.

Mas como e em que medida teriam sido (ou não) utilizados outras vezes, ao longo de mais de 30 anos, e

[49] Ver Faulhaber (2012) para uma apreciação crítica dos trabalhos realizados para o "Handbook of South American Indians".
[50] Esse texto de Rowe, originalmente publicado em 1954, foi inicialmente apresentado num simpósio em 1951 (Rowe, 1954).
[51] "All material appearing within square brackets with an asterisk [*] has been added by the editor of this book" (Lyon, 1974, p. 111).

em quais condições teriam sido mantidos preservados? Alguém mais teria tido acesso a eles ao longo desse tempo?

DIFERENTES TEMPORALIDADES NA FORMAÇÃO DE TRÊS COLEÇÕES ANTROPOLÓGICAS

Enquanto a esposa de Nimuendajú, aparentemente, não tinha muito conhecimento acerca do trabalho etnográfico desenvolvido por ele (Pinto, 2008 citado em Welper, 2020, p. 673)[52], nos casos de Lowie e Rowe, a situação é quase, senão totalmente, oposta, tendo em vista que as esposas dos dois últimos também realizaram trabalhos intelectuais. Todavia, nas três situações, constata-se a preservação dos arquivos durante intervalos maiores ou menores, a contar da aposentadoria e/ou do falecimento de Nimuendajú, Lowie e Rowe, até a transferência oficial de seus acervos para instituições públicas. Assim, tem-se, respectivamente, 1945-1951 (Nimuendajú/Museu Nacional), 1950-1957-1964 (Lowie/UCB) e 1988-2004-2006 (Rowe/UCB) como intervalos.

Luella Cole Lowie foi executora literária de Robert Lowie, trabalhou nos anos que se seguiram ao seu falecimento na organização de seus materiais para, enfim, transferi-los para os Arquivos da Universidade. Algumas publicações póstumas, como o volume organizado por Cora DuBois (R. Lowie, 1960), bem como a correspondência com Edward Sapir (L. Lowie, 1965) e um compilado de sonhos (R. Lowie, 1966), apontam para o período de avaliação e seleção, no âmbito do conjunto documental acumulado, com vistas a projetos de publicação e/ou de arquivamento. Constata-se, pois, que, a partir de 1957, ano do falecimento de Lowie, seus documentos foram mantidos e reorganizados pela esposa para, finalmente, serem "adquiridos" pela Biblioteca Bancroft em 1964 (Bancroft Library, 1997a, p. 3).

No caso de Rowe, sobre quem a revista Ñawpa Pacha publicou um dossiê-memorial (L. Rowe et al., 2006), as informações referentes aos seus arquivos, atualmente sob custódia da Biblioteca Bancroft, referem doações sucessivas feitas por Lyon nos anos de 2006, 2018 e 2022 (Rowe, 1947-1994). Mas, se a entrada dos materiais de Rowe no setor de Arquivos na Biblioteca Bancroft remonta a 2006, teriam os materiais de Nimuendajú sido transferidos na mesma época? Estariam esses materiais mantidos em alguma dependência da própria universidade, ou integralmente guardados na casa de Rowe e Lyon? Quais outras pessoas, entre familiares, colegas, arquivistas etc., ajudariam a esclarecer melhor tais questões, sem a possibilidade de contato com a doadora, falecida em 2023?[53]

Em vista do fato de que somente a partir de 2019 os arquivos de Nimuendajú passaram a figurar nos catálogos digitais da Universidade da Califórnia[54], "Transferred from the John Howland Rowe papers"[55], é provável que a doação subsequente de Lyon, em 2018, diga respeito justamente aos arquivos de Nimuendajú. Eles teriam sido, então, desmembrados e processados em separado a partir de 2019, o que condiz com a informação, indicada anteriormente, de Faulhaber sobre Lyon ter lhe dado acesso a uma carta, entre outras, organizada em uma lista (Faulhaber, 2013, p. 244). Tal fato ocorreu entre 2007 e 2008[56], quando os arquivos de Nimuendajú, portanto, ainda estariam sob a guarda de Lyon, como se fossem "arquivos privados"[57].

---

[52] Os materiais reunidos de Nimuendajú que estavam guardados com ela em Belém foram comprados pelo Museu Nacional nos anos 1950 (Welper, 2020, p. 678).

[53] A informação sobre o falecimento de Patricia Lyon está disponível em Institute of Andean Studies (s. d.b). Como será visto a seguir, Priscila Faulhaber é uma das pessoas que teve contato com Lyon. A questão fica aberta, todavia, para futuras pesquisas.

[54] Até então, a busca por "Nimuendajú" levava somente aos arquivos do departamento (CU-23) e aos arquivos de Lowie (C-B 927).

[55] Informação disponível em Nimuendajú (1914-1952).

[56] Período de pesquisas nos EUA, inclusive em Berkeley, indicado por Faulhaber (2012, p. 111).

[57] Possivelmente, o fato de os mesmos estarem guardados na casa de Lyon foi o que levou Faulhaber a mencioná-los como ". . . arquivos privados nos Estados Unidos. . ." (Faulhaber, 2023, p. 14).

Neste caso, o incêndio do Museu Nacional em 2018 teria sido uma motivação para a doação feita? Seja como for, o receio de que os serviços de inteligência dos EUA descobrissem tal documentação, escrita em alemão, e a colocasse "sob suspeita"[58], o que pode remontar ao período da Segunda Guerra e da Guerra Fria, teria sido a principal razão para a tardia transferência dos materiais de Nimuendajú aos Arquivos da Universidade? Mesmo se assim fosse, por que outras razões esses materiais não teriam sido transferidos antes, enquanto Rowe estava vivo e aposentado, na década seguinte, ao fim da Guerra Fria, nos anos 1990?

Segundo Faulhaber (2013, p. 244), Lyon ". . . afirmara que só abriria o arquivo quando julgasse que os documentos nele contidos poderiam ser analisados dentro de uma postura de comprometimento ético". Independentemente dos questionamentos possíveis em relação à tal afirmação de Lyon, constata-se, enfim, que os materiais de Nimuendajú transitaram em Berkeley entre diferentes locais, sob a curadoria de três pessoas diferentes (Lowie, Rowe e Lyon), ao longo de várias décadas, até sua guarda institucional junto ao setor de Arquivos da Universidade da Califórnia, em 2019.

Em vista dos usos dos materiais de Nimuendajú ao longo desse tempo, por diferentes pesquisadores (Lowie, Hohenthal Jr., Rowe e Lyon), sejam em publicações ou pesquisas, uma análise de suas atuais condições poderia revelar outros aspectos da trajetória destes arquivos e de seus usuários? Supõe-se, na melhor das hipóteses, que durante todos esses anos os materiais remetidos a Lowie tenham sido integralmente conservados e mantidos juntos, para serem transferidos em 2018, de modo a formar os atuais arquivos de Nimuendajú em Berkeley, os quais encontram-se reorganizados em dois conjuntos: manuscritos e fotografias.

Seu ingresso no setor de Arquivos da Universidade na Biblioteca Bancroft, ao que tudo indica, constitui um acontecimento que tende a afastar de vez quaisquer riscos de dispersão comumente associados a esse tipo de material, além de criar condições estáveis de preservação e expandir as possibilidades de acesso e consulta pública; diferentemente da situação anterior, portanto, quando ". . . permission tended to be given based on the personal relationship of the prospective researcher to the curator. . ." (Jacknis, 2002, p. 217). Itens de arquivos podem ser requisitados para 'consulta', 'duplicação' e mesmo 'publicação' através do sistema eletrônico de requisições de coleções especiais da Biblioteca Bancroft (Bancroft Library, s. d.), o qual contém uma tabela de preços, variável de acordo com o tipo de uso a ser feito do material consultado.

Uma vez requisitados e trazidos para consulta, poderão ser acessados pessoalmente numa sala de leitura reservada e preparada para o uso de pesquisadores. Mas a abertura dos arquivos de Nimuendajú para quaisquer 'pesquisadores', sejam afiliados ou não à Universidade da Califórnia, não foi imediata, uma vez que, pelo menos até julho de 2020, estavam ainda inacessíveis, "em processamento"[59]. Até o momento, não foi disponibilizado um guia descritor detalhado[60] que possa auxiliar nas consultas e pesquisas sobre estes materiais. As requisições precisam ser enviadas com certa antecedência, já que seus arquivos estão alocados em outro prédio, fora das dependências da Biblioteca Bancroft.

[58] Tal como aponta a nota de Faulhaber em relação ao seu encontro com Patrícia Lyon, em fins dos anos 2000: ". . . os documentos teriam corrido o risco de desaparecer, já que as instituições de inteligência dos Estados Unidos colocavam sob suspeita as produções de alemães no país. . ." (Faulhaber, 2013, p. 244).

[59] A expressão entre aspas refere-se aos termos constantes do sítio eletrônico da Biblioteca Bancroft (Bancroft Library, s. d.). A condição 'em processamento' dos seus arquivos foi registrada em consulta eletrônica realizada em 15/07/2020, período em que a Biblioteca Bancroft estava fechada em função da pandemia de Covid-19.

[60] Guias descritores detalhados estão disponíveis, por exemplo, nos casos dos arquivos de Lowie (C-B 927) e do Departamento de Antropologia (CU-23)

O acesso aos materiais arquivados constitui, entretanto, tópico imprescindível ao debate de natureza ética e política em torno de arquivos antropológicos. Argumentos em defesa da abertura dos arquivos afirmam que ". . . if public funds pay for material (data) to be collected, then tax-payers should have access to what their taxes bought. . .", porém, tal entendimento pode contrariar "tradições culturais de grupos étnicos no que diz respeito a segredos e controle de acesso a informações" (Zeitlyn, 2012, p. 472). Caberá, numa próxima ocasião, refletir sobre como povos indígenas brasileiros, representados pelos arquivos de Nimuendajú, deveriam ser levados em conta, até mesmo como coautores em alguns casos, nas decisões relativas à utilização e à publicização destes arquivos, ou também sobre como poderiam ter acesso a eles atualmente[61].

CONCLUSÕES

Conclui-se que a trajetória destes arquivos reflete sua utilização, pelo menos até meados dos anos 1970, no âmbito de pesquisas desenvolvidas junto ao Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, Berkeley. Na função de curadores dos arquivos de Nimuendajú, Lowie, Rowe e Lyon, sucessivamente e cada qual ao seu tempo, quando não simultaneamente, tomaram as decisões em relação à conservação, à utilização e ao destino destes arquivos, doados ao setor de Arquivos da Universidade em 2018. A condição singular e incomum das relações de parceria estabelecidas por Nimuendajú com Lowie, entre 1935-1945, parece ter caracterizado a trajetória destes arquivos; condição na qual as categorias usuais de estudante (PhD), assistente de pesquisa ou de colega (docente) são insuficientes ou inadequadas para definir a posição ocupada por Curt Nimuendajú. Somada às circunstâncias políticas da Segunda Guerra, articulada à sua origem alemã, essa condição se revestiu tanto de riscos, quanto de liminaridade.

Nesse sentido, tanto uma certa marginalidade "postumamente atribuída" a ele (Welper, 2016, pp. 575-576) no Brasil, quanto a condição de suas etnografias enquanto "objetos limítrofes" (Faulhaber, 2016, p. 100), numa hierarquia acadêmica estabelecida a partir do norte global anglófono, contribuem para pensar as decisões curatoriais relativas aos seus arquivos nos EUA. Pode-se, ainda, pensar a trajetória de seus arquivos na UCB de modo análogo ao lento e problemático reconhecimento dos trabalhos de Nimuendajú pelas instituições nacionais no Brasil, tal como revelara Grupioni (1998).

A constituição tardia de um arquivo exclusivo em seu nome, no âmbito dos Arquivos da Universidade da Califórnia, representaria finalmente o pleno reconhecimento de sua inegável importância como antropólogo, ao lado de Lowie e de outros pesquisadores de Berkeley. Reforça-se a necessidade de pesquisas detalhadas acerca da parceria Lowie-Nimuendajú, tal como aponta Schröder (2022, p. 237), ao tratar de uma terceira "rede transnacional de troca e circulação de conhecimentos", a qual parece se ampliar quando se constatam os usos póstumos dos arquivos de Nimuendajú nos EUA.

Espera-se que a trajetória dos arquivos antropológicos aqui abordada sirva para contribuir criticamente à formação de pesquisadores indígenas e não indígenas, bem como para instigar novas pesquisas arquivísticas, especialmente em Berkeley, sejam *in loco* ou através dos seus sítios eletrônicos, além de fomentar projetos para a publicação e/ou facilitação do acesso aos materiais arquivados de Nimuendajú pelos povos indígenas do Brasil.

AGRADECIMENTOS

Aos pareceristas do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, por suas relevantes contribuições a este texto; ao professor Ira Jacknis (*in*

[61] Jacknis nota um aspecto importante do trabalho realizado antes da transferência aos Arquivos da Universidade, no caso dos materiais acumulados, organizados inicialmente por Kroeber: ". . . to contact all living creators or the executors of deceased researchers and ask them about their feelings on donation and access. . ." (Jacknis, 2002, p. 217).

memoriam), pela acolhida na Universidade da Califórnia (Berkeley) em 2020; à professora Klara Schenkel, pelos diálogos sobre literatura e cultura alemãs; à Universidade Federal da Paraíba, pela oportunidade de realização de estágio pós-doutoral entre 2019 e 2020.

REFERÊNCIAS

Abraham, S. J., Lyon, P. J., & Schreiber, K. (2006). John Howland Rowe bibliography. *Ñawpa Pacha*, *28*(1), 203-218. https://doi.org/10.1179/naw.2006.28.1.012

Athias, R. (2014). Curt Nimuendajú and the photographs of the Rio Negro Indians. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, *12*(2), 139-150. https://doi.org/10.70845/2572-3626.1190

Bancroft Library. (1996). *Department of Anthropology records, 1901–1990: Finding aid*. Online Archive of California. https://oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/tf5489n83n/?query=Department+of+Anthropology+records

Bancroft Library. (1997a). *Finding aid to the Robert Harry Lowie Papers, 1872-1968* (Processed by Marie Byrne and Lauren Lassleben). Online Archive of California. https://www.berose.fr/IMG/pdf/mcb927_cubanc.pdf

Bancroft Library. (1997b). *Ethnological documents of the Department and Museum of Anthropology, University of California, Berkeley: Finding aid*. Online Archive of California. https://oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/kt1199q7hq/?query=Ethnological+documents+of+the+Department+and+Museum+of+Anthropology

Bancroft Library. (2000). *Guide to the record of the Department of Anthropology, 1901-[ongoing]* (processed by Bancroft Library staff). Online Archive of California. https://oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/tf5489n83n/

Bancroft Library. (s. d.). *Aeon special collections request system logon*. University of California. https://aeon.berkeley.edu/logon

Burger, R. L. (2007). John Howland Rowe (June 10, 1918-May 1, 2004). *Andean Past*, *8*, 6. https://digitalcommons.library.umaine.edu/andean_past/vol8/iss1/6

Centro de Documentação de Línguas Indígenas do Museu Nacional (CELIN-MN). (2010). *Índios do Brasil e o olhar de Curt Nimuendajú* [CD-ROM]. CELIN-MN.

Contribuições de Robert H. Lowie ao Handbook of South American Indians. (n.d.). *Etnolinguística.org*. http://www.etnolinguistica.org/handbook:lowie

Council for the Preservation of Anthropological Records (CoPAR). (n. d.). https://copar.umd.edu/

Cunha, O. M. G. (2005). Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. *Estudos Históricos*, *2*(36), 7-32. https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2242

Dungs, G. F. (1991). *Die Feldforschung von Curt Unckel Nimuendaju und ihre theoretisch-methodischen Grundlagen* (Mundus Reihe Ethnologie, Band 43). Holos Verlag.

Faulhaber, P. (2012). The production of the Handbook of South American Indians Vol 3 (1936-1948). *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology*, *9*(1), 82-111. https://doi.org/10.1590/S1809-43412012000100003

Faulhaber, P. (2013). Conexões internacionais na produção da etnografia de Nimuendajú. *Revista de Antropologia*, *56*(1), 207-256. https://revistas.usp.br/ra/article/view/64495

Faulhaber, P. (2016). A view from the West: The Institute of Social Science and the Amazon. In R. Darnell, & F. W. Gleach (Orgs.), *Local knowledge, global stage* (pp. 99-120). University of Nebraska Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt1dxg7dv.8

Faulhaber, P. (2023). *Antropólogos em campo: Curt Nimuendajú, traduções americanas e etnografia Tikuna*. FAPERJ/Contra-Capa.

Grupioni, L. D. B. (1998). O dossiê Curt Nimuendajú. In Autor, *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil* (pp. 163-245). Hucitec, ANPOCS.

Hartmann, T. (Ed.). (2000). *Cartas do sertão de Curt Nimuendajú a Carlos Estevão de Oliveira*. Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim. http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-2000-cartas

Hohenthal Jr., W. D. (1951). *The concept of cultural marginality and native agriculture in South America* [Tese de doutorado, University of California].

Institute of Andean Studies. (s. d.a). https://instituteofandeanstudies.org/

Institute of Andean Studies. (s. d.b). *In memoriam*. https://instituteofandeanstudies.org/in-memoriam

Jacknis, I. (2002). The creation of anthropological archives: a California case study. In W. L. Merrill, & I. Godard (Eds.), *Anthropology, History, and American Indians: Essays in honor of William Curtis Sturtevant* (Smithsonian Contributions to Anthropology, n. 44, pp. 211-220). Smithsonian Institution Press. https://doi.org/10.5479/si.00810223.44

Kroeber, A. L., & Valory, D. K. (1967). Ethnological manuscripts in the Robert H. Lowie Museum of Anthropology. *Kroeber Anthropological Society Papers*, (37), 1-22.

Laraia, R. (1988). *A morte e as mortes de Curt Nimuendajú* (Série Antropologia, n. 64). Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Humanas/UnB. http://www.etnolinguistica.org/biblio:laraia-1988-curt

Lowie, L. C. (Ed.). (1965). *Letters from Edward Sapir to Robert H. Lowie*. L.C. Lowie.

Lowie, R. H. (1941). A note on the Northern Gê tribes of Brazil. *American Anthropologist*, *43*(2), 188-196. https://doi.org/10.1525/aa.1941.43.2.02a00040

Lowie, R. H. (1945, 30 out.). *Carta a William Hohenthal Jr*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Lowie, R. H. (1946a). The Cariri. In J. H. Steward (Org.), *Handbook of South American Indians* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. 1: The marginal tribes) (pp. 557-559). Smithsonian Institution. http://www.etnolinguistica.org/hsai:vol1p557-559

Lowie, R. H. (1946b). The Northwestern and Central Jê. In J. H. Steward (Org.), *Handbook of South American Indians* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. 1: The marginal tribes) (pp. 477-517). Smithsonian Institution.

Lowie, R. H. (1948). The tropical forests: An introduction. In J. H. Steward (Org.), *Handbook of South American Indians* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. 3: The tropical forest tribes) (pp. 1-56). Smithsonian Institution.

Lowie, R. H. (1949a). Property among the tropical forest and marginal tribes. In J. H. Steward (Org.), *Handbook of South American Indians* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. 5: The Comparative Ethnology of South American Indians) (pp. 351-367). Smithsonian Institution.

Lowie, R. H. (1949b). Social and political organization of the tropical forest and marginal tribes. In J. H. Steward (Org.), *Handbook of South American Indians* (Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Vol. 5: The Comparative Ethnology of South American Indians) (pp. 313-350). Smithsonian Institution.

Lowie, R. H. (1959). Fieldwork in absentia. In Autor, *Robert H. Lowie, ethnologist. A personal record* (pp. 119-126). University of California Press.

Lowie, R. H. (1960). *Lowie's selected papers in Anthropology* (Cora DuBois, ed.). University of California Press. https://doi.org/10.1177/000271626133500180

Lowie, R. H. (1966). Scholars as people: dreams, idle dreams. *Current Anthropology*, *7*(3), 378-382. https://doi.org/10.1086/200744

Lyon, P. (1967). *Singing as social interaction among the Wachipaeri of Eastern Peru* [Doctoral thesis, University of California]. https://www.proquest.com/openview/4d417643428fdead3f9101ad347b002f/1?cbl=18750&diss=y&pq-origsite=gscholar

Lyon, P. (Ed.). (1974). *Native South Americans: ethnology of the least known continent, with tribal distribution map by John H. Rowe.* University of California. [Reimpresso por Waveland Press, 1985]. https://archive.org/details/NativeSouthAmericansByPatriciaJ.Lyon/page/n3/mode/2up?view=theater

Matos, P. F., Rosa, F. D., & Dullo, E. (2022). Caminhos para uma história inclusiva das antropologias do mundo. *Horizontes Antropológicos*, *28*(62), 7-45. https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100001

Mendonça, J. M. B. (2009). O fotógrafo Curt Nimuendajú: apontamentos de antropologia visual no Brasil. *Revista AntHropológicas*, *20*(1-2), 121-152. https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaanthropologicas/article/view/23690

Mendonça, J. M. B. (2022). Povos nativos da Califórnia no Museu Antropológico Phoebe Hearst: apontamentos sobre imagens, arquivos e práticas museais. *Revista Mundaú*, (12), 19-48. https://doi.org/10.28998/rm.2022.n.12.13333

Menta, C. (2021). Caminhos sinuosos até o Nordeste indígena: William Hohenthal Jr., antropólogo norte-americano na década de 1950. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *16*(2), e20190142. https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0142

Nimuendajú, C. (1914-1952). *Curt Nimuendajú papers, 1914–1952* [Manuscript collection]. University of California, Berkeley, Library. https://search.library.berkeley.edu/discovery/fulldisplay?docid=alma991050535639706532

Nimuendajú, C., & Lowie, R. H. (1937). The dual organizations of the Ramko'kamekra (Canella) of Northern Brazil. *American Anthropologist*, *39*(4), 565-582. https://escholarship.org/uc/item/1gf9v20k

Nimuendajú, C. (1937). The Gamella Indians (R. H. Lowie, Trad.). *Primitive Man*, *10*(3-4), 58-71. https://doi.org/10.2307/3316456

Nimuendajú, C. (1938). The social structure of the Ramko'kamekra (Canella) (R. H. Lowie, Trad.). *American Anthropologist*, *40*(1), 51-74. https://doi.org/10.1525/aa.1938.40.1.02a00070

Nimuendajú, C., & Lowie, R. H. (1939). The associations of the Šerénte. *American Anthropologist*, *41*(3), 408-415. http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-lowie-1939-associations

Nimuendajú, C. (1939). *The Apinayé* (Anthropological Series, Vol. 8). The Catholic University of America Press. http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1939-apinaye

Nimuendajú, C. (1942). *The Šerente* (Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, Vol. 4). The Southwest Museum.

Nimuendajú, C. (1944). Šerénte Tales (R. H. Lowie, Trad.). *The Journal of American Folklore*, *57*(225), 181-187. http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1944-serente

Nimuendajú, C. (1946a). *The Eastern Timbira* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 41). University of California Press. http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1946-timbira

Nimuendajú, C. (1946b). Social Organization and beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil (R. H. Lowie, Trad.). *Southwestern Journal of Anthropology*, *2*(1), 93-115. https://doi.org/10.1086/soutjanth.2.1.3628738

Nimuendajú, C. (1952a). *The Tükuna* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 45). University of California Press. http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1952-tukuna

Nimuendajú, C. (1952b). The Tapajó (John Rowe, Trad. e Ed.). *Kroeber Anthropological Society Papers*, *6*, 1-25. http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1952-tapajo

Nimuendajú, C. (1974). Farming among the eastern Timbira. In P. J. Lyon (Ed.), *Native South Americans: ethnology of the least known continent* (pp. 111-119). University of California.

Oliveira, J. P. (2006). Curt Nimuendajú et la configuration de l'ethnologie au Brésil. In *Réseau européen ESSE, Actes du colloque "Rapports ambivalents entre sciences sociales européennes et américaines"*, Arcipelago Edizoni, Milan.

Parezo, N. (1999). Preserving anthropology's heritage: CoPAR, anthropological records, and the archival community. *The American Archivist*, *62*(2), 271-306. https://doi.org/10.17723/aarc.62.2.j475270470145630

Petschellies, E. (2019). *As redes da etnografia alemã no Brasil (1884-1929)* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório da Produção Científica e Intelectual da UNICAMP. https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2019.1127230

Pinto, L. F. (2008, nov.). Relembrando Jovelina Nimuendajú. *Gramsci e o Brasil*. https://www.gramsci.org/?page=visualizar&id=1002

Rowe, J. H. (1944). *An introduction to the Archaeology of Cuzco. Expeditions to Southern Peru, Report 2* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. 27, no. 2). Peabody Museum Press. https://peabody.harvard.edu/publications/introduction-archaeology-cuzco

Rowe, J. H. (1946). Inca culture at the time of spanish conquest. In J. H. Steward (Org.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 2, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143) (pp. 183-330). Smithsonian Institution.

Rowe, J. H. (1947-1994). *John Howland Rowe papers, 1930-1994* [Manuscript collection]. University of California, Berkeley, Library. https://search.library.berkeley.edu/discovery/fulldisplay?docid=alma991047832279706532

Rowe, J. H. (1950a). Review of: Revista do Museu Paulista. Nova série, vol.2, São Paulo (1948). *International Journal of American Linguistics*, *16*(3), 150-151. https://doi.org/10.1086/464081

Rowe, J. H. (1950b). Actividades americanistas del Departamento de Antropología de la Universidad de California (Berkeley) en 1950. B.B.A.A. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, *13*(1), 99-103. https://www.jstor.org/stable/40972939

Rowe, J. H. (1951a). Some recent publications: western South America, eastern South America. *American Antiquity*, *16*(4), 376-378. https://www.jstor.org/stable/276529

Rowe, J. H. (1951b). Review of: Handbook of South American Indians, vol. VI, edited by Julian H. Steward (1950). *Hispanic American Historical Review*, *31*(3), 480-482.

Rowe, J. H. (1951c, Abril 25). *Carta a Charles Wagley*. Arquivo da Bancroft Library, UC-23, box 72. University of California, Berkeley.

Rowe, J. H. (1951d). Dr. William D. Hohenthal's researches in Brazil. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, *14*(1), 46-48. http://www.jstor.org/stable/41576127

Rowe, J. H. (1954). Linguistic classification problems in South America. In *Papers from the Symposium on American Indian Linguistics held at Berkeley, July 7, 1951* (Vol. 10, No. 1, pp. 13-26). University of California Publications in Linguistics.

Rowe, J. H. (1955). Review of: Cultos afrobrasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social, by René Ribeiro (1952). *Western Folklore*, *14*(4), 300. https://doi.org/10.2307/1496828

Rowe, J. H. (1974a). Tupi-Guarani. In *Encyclopedia Americana* (pp. 237-238). [s.n.].

Rowe, J. H. (1974b). Linguistic classification problems in South America. In P. Lyon (Ed.), *Native South Americans: ethnology of the least known continent* (pp. 43-50). University of California.

Rowe, L. B., Rowe, A. P., Burger, R. L., Hammel, E. A., Menzel, D., . . . Protzen, J.-P. (2006). Personal tributes to John H. Rowe. *Ñawpa Pacha*, *28*(1), 219-239. https://doi.org/10.1179/naw.2006.28.1.013

Schreiber, K. (2006). John Howland Rowe 1918–2004. *Ñawpa Pacha*, *28*(1), 195-201. https://doi.org/10.1179/naw.2006.28.1.011

Schröder, P. (2011). Curt Nimuendajú e os museus etnológicos na Alemanha. *Revista AntHropológicas*, *22*(1), 141-160. https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23740

Schröder, P. (2019). Nimuendajú e o Museu Etnológico de Berlim: história de uma coleção (quase) esquecida. *Bérose - Encyclopédie Internationale des Histoires de l'Anthropologie*. https://www.berose.fr/article1647.html

Schröder, P. (2022). (Re)aproximando-se e afastando-se da Alemanha: Curt Nimuendajú como parte de redes transnacionais de antropólogos. *Horizontes Antropológicos*, *28*(62), 211-255. https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100007

Tambascia, C. K. (2015). Para além das vidas de Nimuendajú: constituição de narrativas da história da antropologia. In S. Kofes, & D. Manica (Orgs.), *Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia* (pp. 158-177). Lamparina & FAPERJ.

Tambascia, C. K. (2020). "Não sei como hei de viver": os bastidores da etnografia de Curt Nimuendajú. *Bérose - Encyclopédie Internationale des Histoires de l'Anthropologie*. https://www.berose.fr/article2033.html

Welper, E. M. (2002). *Curt Unckel Nimuendajú: um capítulo alemão na [tradição] etnográfica brasileira* [Dissertação de mestrado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro]. http://www.etnolinguistica.org/tese:welper-2002

Welper, E. M. (2016). Da vida heroica ao diário erótico: sobre as mortes de Curt Nimuendajú. *Revista Mana*, *22*(2), 551-586. https://doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p551

Welper, E. M. (2018). "Segredos do Brasil": Curt Nimuendajú, Robert Lowie e os índios do nordeste. *Revista de Antropologia*, *61*(3), 7-51. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152044

Welper, E. M. (Org.). (2019). *O chamado da selva: a correspondência entre Curt Nimuendajú e Herbert Baldus* (P. Welper, Trad.). Camera Books.

Welper, E. M. (2020). Interwar anthropology from the global periphery: Curt Nimuendajú's correspondence with Robert Lowie and Claude Lévi-Strauss. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *10*(2), 670-680. https://doi.org/10.1086/710063

Zeitlyn, D. (2012). Anthropology in and of the Archives: possible futures and contingent pasts. Archives as anthropological surrogates. *Annual Review of Anthropology*, *41*(1), 461-480. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145721

Zeitlyn, D. (2022). Archiving ethnography? The impossibility and the necessity: Damned if we do, damned if we don't. *Ateliers d'Anthropologie* [En ligne], *51*, 1-13. https://doi.org/10.4000/ateliers.16318

DADOS DA PESQUISA
Os dados não foram depositados em repositório.

PREPRINT
Não foi publicado em repositório.

AVALIAÇÃO POR PARES
Avaliação duplo-cega, fechada.

Eu canto a floresta: uma incursão pela arte verbal Awa Guajá com foco no léxico cerimonial

I sing the forest: an incursion into Awa Guajá verbal art with a focus on the ceremonial lexicon

Marina Maria Silva Magalhães

Universidade de Brasília. Brasília, Distrito Federal, Brasil

Resumo: Na língua Guajá (Tupi-Guarani), existem duas variedades principais: a língua usada cotidianamente e a língua que compõem e informa o aparato cerimonial, utilizada em situações específicas, principalmente naquilo que podemos chamar de práticas xamânicas, língua esta chamada pelos Awa Guajá de 'língua dos ***Karawara***'. A utilização desse discurso cerimonial visa, a partir de saberes e práticas específicos, estabelecer conexões entre subjetividades diversas, como as pessoas da terra (os ***awa***) e a gente do céu (os ***karawara***), subjetividades animais e vegetais que tomam as canções como um componente fundamental de interlocução. A estrutura linguística dessa interlocução com os ***Karawara*** difere da estrutura da linguagem comum por apresentar um léxico diferenciado e recursos estilísticos morfossintáticos muito particulares que subvertem as regras gramaticais que caracterizam a comunicação diária. Neste artigo, destaca-se, além das supracitadas características, o caráter poético do discurso cerimonial Guajá, que faz jus à sua análise enquanto manifestação de uma rica arte verbal. Também se contextualiza porque o estudo linguístico desta variedade é, neste momento, de vital importância para o fortalecimento da língua e da cultura num contexto de mudanças crescentes no modo de vida, destacando a importância de ações para a sua manutenção.

Palavras-chave: Guajá. Tupi-Guarani. Arte verbal. Discurso cerimonial. Léxico. Morfossintaxe.

Abstract: In the Guajá language (Tupi-Guarani), two main varieties exist: everyday language used in daily interactions and a ceremonial language employed mainly in shamanic practices. This ceremonial language, called the 'language of the ***Karawara'*** by the Awa Guajá, holds a central place in their cultural and spiritual life. Its use is based on specific knowledge and rituals, connecting diverse subjectivities like the ***Awa*** (people of the land) and the ***Karawara*** (people of the sky), spiritual beings embodied by animals and plants. These connections occur through songs, essential components of this dialogic process. The 'language of the ***Karawara'*** differs significantly from everyday speech, with a distinct lexicon and unique morphosyntactic stylistic features that challenge daily grammatical norms. This paper highlights these distinctive traits and the poetic nature of Guajá Ceremonial Discourse, emphasizing its value as a rich form of verbal art. The study also stresses the importance of analyzing this variety amid profound changes in Awa Guajá life, underscoring the urgent need for linguistic and cultural preservation to safeguard this invaluable heritage

Keywords: Guaja. Tupi-Guarani. Verbal art. Ceremonial speech. Lexicon. Morphosyntax.

Magalhães, M. M. S. (2025). Eu canto a floresta: uma incursão pela arte verbal Awa Guajá com foco no léxico cerimonial. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20240038. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0038

Autora para correspondência: Marina Maria Silva Magalhães. Universidade de Brasília. Asa Norte, s/n. Brasília, DF, Brasil. CEP 70910-900 (marinamsmag@gmail.com).

Recebido em 06/05/2024
Aprovado em 03/02/2025
Responsabilidade editorial: Hein van der Voort

CC BY

INTRODUÇÃO

Em Magalhães e Garcia (2023), um estudo de cunho linguístico e antropológico, descrevemos e analisamos a diferença entre as variedades linguísticas cotidiana e xamânica, enfocando o contraste entre a categorização das referências e dos eventos nessas variedades e explicando o motivo de afirmarmos que existe, na língua Guajá, uma distinta classificação do mundo associada a cada uma delas.

Neste trabalho, apresento os resultados da análise linguística de cerca de duas horas de músicas gravadas, transcritas e traduzidas em 2023 com a colaboração indispensável dos cantores. As gravações foram realizadas em ambiente externo pelo designer de áudio Yasuhiro Morinaga (Universidade de Lisboa), de forma a captar também o som de fundo da floresta, ambiente em que as canções são, naturalmente, entoadas. A maior parte das letras foi transcrita juntamente com Amiria Awa Guajá, professor da escola da aldeia Awá, com conhecimento suficiente do tema e com maior fluência em português. As demais foram transcritas junto com os cantores e cantoras que participaram das gravações. A essa etapa se seguiram várias outras de tradução, em que o antropólogo Uirá Garcia (Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP) e eu, junto com Amiria, traduzimos o conteúdo transcrito o mais literalmente possível, verso por verso, tanto para a variedade cotidiana da língua quanto para o português, tentando, no entanto, preservar a consistência poética, o ritmo e a força característicos dos cantos. Com o objetivo de tornar compreensível a estrutura das canções, apresento-as aqui em versos que correspondem a uma unidade entonacional, quase sempre fechados por pausas respiratórias ou por interjeições que conferem carga emotiva à performance oral. A maior parte do inventário analisado integra um projeto[1] de registro e sistematização dos cantos que resultou na confecção de três álbuns de músicas[2], projeto este que surgiu a partir da motivação das comunidades Awa Guajá em gravar suas canções para fins didáticos e para divulgar e salvaguardar essa arte verbal, que, como veremos, é o próprio discurso cerimonial.

As seções subsequentes tratam dos seguintes temas, que fundamentarão a análise que se quer divulgar no âmbito deste estudo: 1) definição da fala cerimonial dentro do contexto Awa Guajá; 2) descrição das características desse discurso xamânico, ressaltando sua manifestação enquanto arte verbal; 3) análise das propriedades específicas do léxico xamânico, contrastando-o com a variedade cotidiana da língua e 4) algumas considerações adicionais, justificando a importância do estudo linguístico dessa variedade.

OS *AWA* E OS *KARAWARA*: O CANTO ENQUANTO COMUNICAÇÃO ENTRE UNIVERSOS DIFERENCIADOS

Investigações recentes em linguística sobre práticas multilíngues têm destacado que, para além da diversidade linguística ancorada no espaço e no tempo, os contextos multilíngues em que distintas variedades de línguas são utilizadas se embasam adicionalmente em necessidades sociais específicas e ideologias culturalmente variáveis, como nos casos em que homens e mulheres utilizam formas linguísticas marcadamente diferentes, nas variantes associadas a grupos de descendência e relações de afinidade, nos registros especiais de animais de estimação e de caça e na linguagem xamânica, o que tem sido atestado principalmente na região amazônica (Epps, 2021, pp. 902-903).

---

[1] Projeto coordenado pelo o antropólogo Uirá Garcia (UNIFESP) em que atuei como consultora, junto com o pesquisador e artista sonoro, formado em cinema e mídia, Yasuhiro Morinaga (Universidade de Lisboa). O projeto foi financiado no âmbito das ações previstas pelo Plano Básico Ambiental - Componente Indígena (PBA-CI) da ampliação da Estrada de Ferro Carajás, firmado entre o Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN) e a Vale S.A.

[2] Desde junho de 2025, os cantos aqui transcritos estão disponíveis nos principais aplicativos de música, entre eles o Spotify, identificados por aldeia, pelos nomes 'Aldeia Awá' (Aldeia Avá, s. d.), 'Aldeia Juriti' (Aldeia Juriti, s. d.) e 'Aldeia Tiracambu' (Aldeia Tiracambu, s. d.).

Entre os Awa Guajá (Tupi-Guarani), que se autodenominam ***awa***, um povo de recente contato formado atualmente por cerca de 690 pessoas (dados da Associação Arari, comunicação pessoal, 8 de maio de 2025) que vivem em três terras indígenas (TI)[3] no noroeste do estado do Maranhão, a maioria dos homens iniciados tem a habilidade de incorporar entidades celestes denominadas de ***karawara*** e canalizar sua voz, que emerge em um ***iwa ma'iha*** 'discurso do céu' (Garcia, 2010). Esta língua dos ***karawara*** é prosodicamente distinta da variedade que pode ser identificada como cotidiana ou primária, por ser cantada, por conter um discurso altamente estruturado, como será evidenciado na seção "As múltiplas vozes na manifestação da arte verbal", e um léxico diferenciado, como será descrito na seção "Características do léxico xamânico", caracterizado pelo uso intenso de metáforas, metonímias e substituições, além de exibir diferenças morfossintáticas.

Conforme Garcia (2015, 2018), os ***karawara*** são espíritos do xamanismo, diversos entre si, compostos por múltiplas subjetividades que habitam os infindáveis patamares celestes. Justamente neste mundo, que pode ser visitado por algumas pessoas em situações específicas, como detalhado em Magalhães e Garcia (2023), os humanos da terra, isto é, os ***awa***, e os do céu, os ***karawara***, se comunicam por meio da variedade cerimonial, ou discurso xamânico. Ao ser utilizada pelos humanos da terra, tanto durante o ritual da ***takaja*** para a 'ida ao céu' (***oho iwape***) – quando estes adornam seus corpos para construir uma identidade comum com os seres celestiais e permitir sua incorporação, dando acesso, por exemplo, ao sistema de cura –, quanto em atividades relacionadas à vida cotidiana, como caçadas, confecção de flechas, manifestação de alegria ou tristeza, a canção configura uma poderosa ferramenta que conecta os diferentes mundos, pois compõe todo o sistema cósmico, evidenciando que a linguagem desempenha um papel crucial nesse conjunto de práticas.

A variedade xamânica da língua Guajá, enquanto código alternativo utilizado em situações específicas como as descritas acima, pode ser inserida dentro de um contexto comum no discurso amazônico (*e.g.* Viveiros de Castro, 1998; Epps et al., 2023) em que, falar uma 'língua' que não é a sua, ou seja, realizar o "desvio da língua cotidiana", é uma "estratégia para criar convívio através da acomodação mútua, e da mesma forma para manter distância onde uma familiaridade estabelecida cria a possibilidade de fronteiras permeáveis que não devem ser totalmente ultrapassadas" (Epps, 2021, p. 905)[4]. Esse código se concretiza por meio de canções, músicas. A música entre os Awa Guajá, assim como descreve Heurich (2015, p. 19), para os Araweté "é sempre música vocal, ou seja, não há execuções musicais em que a voz não esteja presente", e nem há o uso de qualquer tipo de instrumento musical.

Assim, dentro do contexto Awa Guajá, podemos definir a fala cerimonial como um registro associado à prática xamânica que permite aos humanos da terra (***awa***) o acesso ao mundo habitado por seres da dimensão celeste (***karawara***). Em outras palavras, a interação com essa esfera social alternativa ocorre por meio do envolvimento dialógico com esses seres extraordinários com o objetivo de estabelecer relações de convívio, aprender com eles, acessar sistemas de cura ou até mesmo subjugar seus impulsos predatórios. Observa-se, nesse caso, uma característica que, segundo Brabec de Mori (2012) e Mihas (2019), é recorrente em discursos que canalizam vozes de seres míticos, que é a sua prosódia alternativa, algumas vezes até sem qualquer conteúdo linguístico presente (Hill & Chaumeil, 2011 citados por Epps, 2021). Os Awá são capazes de identificar o emissor da mensagem-canção e, por vezes, até seu conteúdo, apenas pela melodia, como ilustraremos na seção a seguir.

---

[3] TI Awá, Caru e Alto Turiaçu, além de registros de grupos isolados na TI Arariboia.

[4] No original: "a deviation from 'ordinary' speech can also be a strategy for creating conviviality through mutual accommodation, and similarly for maintaining distance where an established familiarity creates the possibility of permeable boundaries that must not be fully crossed" (Epps, 2021, p. 905).

O teor das mensagens e as características poéticas do discurso xamânico dos Awa Guajá serão o foco da próxima seção.

AS MÚLTIPLAS VOZES NA MANIFESTAÇÃO DA ARTE VERBAL

A diversidade linguística, por razões conhecidas pelos linguistas que estão interessados em refletir sobre a extensão dos domínios das gramáticas, como argumenta Hale (1992, p. 35), é importante para a vida intelectual humana não apenas no contexto de investigação científica, mas também por sua relação com as atividades humanas pertencentes aos domínios da cultura e da arte. Para muito além da gramática, ainda conforme o autor, a linguagem, enquanto capacidade exclusivamente humana, abrange uma ampla gama de competências e capacidades, incorporando a riqueza intelectual das pessoas que a utilizam, incluindo manifestações artísticas verbais ou canções que dependem crucialmente de propriedades morfológicas, fonológicas e até mesmo sintáticas da língua em que são formadas.

Nesta seção, argumentaremos a favor de que o discurso cerimonial dos Awa Guajá se insere no âmbito da manifestação de uma arte verbal que, segundo Hale (1992), pode ser caracterizada como qualquer tipo de verso, música e canto que dependa da linguagem e que integre a riqueza intelectual dos falantes. A análise da forma e do conteúdo dessa arte deixa evidente que ela é o canal que dá voz à floresta e a todos os seres naturais e sobrenaturais que nela transitam, além de ecoar mensagens de diversos emissores e audiências em contextos variados.

No que se refere ao seu *status* de arte verbal, todas as canções entoadas pelos Awa Guajá são cantos xamânicos que se caracterizam esteticamente pela repetição de versos, pelos cortes abruptos marcando o fim de uma canção e o início de outra, pelo paralelismo, com duas ou mais pessoas cantando em paralelo durante a dinâmica própria do ritual, além de uma elaboradíssima técnica vocal em que os versos são intercalados por longos períodos de vocalizes (Magalhães & Garcia, 2023, pp. 276-277).

É importante mencionar que cada canção identifica um tipo de ***karawara***, isto é, como existem dezenas (talvez centenas) deles, com especialidades as mais variadas possíveis (*cf*. Garcia, 2010, 2018), há os mais conhecidos e aqueles que somente os mais velhos conseguem identificar por sua experiência mais longa nesse contexto. Em nosso inventário, por exemplo, dos 32 cantores e cantoras gravados, 17 entoaram canções do ***karawara*** Panỹxa'a (gente borboleta-azul)[5], caçador de queixada[6], enquanto as canções do ***karawara*** A'yhu Jara (gente preguiça), comedor de frutos, e do ***karawara*** Kwarahy Jara (gente sol) foram entoadas apenas uma vez cada uma e por cantores mais velhos[7]. E é justamente pela melodia cantada, e muitas vezes pela dança desempenhada durante o ritual da tocaia, que é possível aos ouvintes reconhecerem a identidade do ***karawara***, ou seja, as melodias, mais do que as letras, são fixas, especificando o tipo de ***karawara*** que está se comunicando ou sendo invocado. Alguns deles, segundo nos contam os Awa Guajá, caracterizam-se adicionalmente por cantar mais forte (***jã rahy***), como os ***karawara*** Makaratõ (gente pica-pau) e Manijõ (gente pássaro ***makaripí***), outros pelo seu canto suave (***jã me kata***), como Panỹxa'a (gente borboleta-azul) e Juxa'a

[5] Garcia (2010, p. 243) traduz assim, a partir das denominações em Guajá, os diferentes coletivos humanos que habitam o céu (***karawaras***) que, de maneira geral, são "potências animais e vegetais": gente borboleta azul, gente preguiça, gente taboca, gente espinho de marajá, entre tantas outras.

[6] Como existem outros tipos de Panỹxa'a, com especialidades distintas, será sempre ressaltado pelos cantores, quando for o caso, que se trata, por exemplo, do Panỹxa'a caçador de queixada.

[7] A canção de Panyỹxa'a foi entoada por Jawatara'ia, Jauxika, Itaxĩa, Arakari'ĩa, Hajkaramykỹa, Imuĩa, Takwaria, Haxi'ĩa, Amiria, Akamatỹa, Majhuxa'a, Mihaxa'a, Pakawãja, Ximirapia, Wirixia, Pinawaxika e Maxikoa, enquanto a de A'yhu Jara e Kwarahy Jara foram entoadas, respectivamente, por Jawatara'ia e Wiroho.

(gente espinho de marajá). As letras, por sua vez, têm um conteúdo relativamente fixo, no sentido de versar sobre a especialidade desses ***karawara***: versam sobre detalhes de como eles encontram e alvejam o animal caçado, sobre que tipo de arma cada um deles utiliza, sobre a perspicácia do caçador e as características da presa que ele abate ou, no caso dos que não são caçadores, falam sobre o alimento que eles ingerem ou do elemento ao qual eles se relacionam.

É por isso que, mesmo que a canção entoada seja composta apenas por melodia, os Awá podem identificar o ***karawara*** que se manifesta através dela e até mesmo inferir seu conteúdo. O canto do ***karawara*** Tapi'i Jara (gente anta), por exemplo, interpretado por Jauxika, uma mulher adulta, teve seu conteúdo inferido por três colaboradores em duas sessões de tradução, ocorridas em ocasiões e locais distintos. Ama'ĩa e Tamata nos contaram que, apesar de não haver letra na canção, ela tratava do seguinte tema, o que foi confirmado por Amiria, dias depois, em outra sessão de tradução numa aldeia distante da primeira:

(1) *Jaha ma'ajaker-a a-'u e pyha matarahỹ mehẽ japuwype*
eu fruto-RFR 1.SG.I-comer RESTR noite meio.escuro quando embaixo
'Eu fico só comendo frutas de noite, quando está escurecendo, embaixo (da árvore).'

Jaha a-wata pyha a-'u matarahỹ mehẽ ma'ajaker-a
eu 1.SG.I-andar noite 1.SG.I-comer meio.escuro quando fruto-RFR
'Eu ando de noite, eu como frutos quando está escurecendo.'

Jaha a-wata iwa mutuhũ r-ipi
eu 1.SG.I-andar céu escuridão LK-por
'Eu ando pela escuridão do céu.'

Ao abordar as especialidades de cada tipo de ***karawara***, as canções podem versar também sobre o universo feminino dos ***karawara***, o que, no nosso inventário, só ocorreu por escolha das intérpretes mulheres. Nesse caso, elas abordam temas como a relação com filhos e maridos, a criação dos filhotes dos animais caçados ou o acompanhamento de seus maridos na caçada, entre outras possibilidades. Por exemplo, em (2), Matahakĩa, ao entoar a canção dos ***karawara*** Wararakawỹ, o faz a partir de uma perspectiva feminina, em que a mulher ***karawara*** canta para a embira (fibra vegetal usada para a confecção de cordas e estopa) que, após ser tecida, se tornará tipoia para carregar seus filhos.

(2) *A-jmyry katu iwa tiwi-pe jaha xa'am*
1.SG.I-cantar bem céu embira-LOC eu INTERJ
'Eu canto para a embira do céu!'

Numa perspectiva masculina paralela, os Takwa Jara (gente taquara), interpretado pelo homem Awa Guajá Mihaxa'a, são apresentados como aqueles que cantam para a sua flecha, para que ela seja certeira na caça da sua presa, a anta.

(3) *Ø-Jã tawamỹ i-kihi r-ehe*
3.I-cantar o.ser.relacionado 3.I-flecha LK-sobre
'O Takwa Jara (***tawamỹ***) canta para/sobre a flecha dele.'

No entanto, esse contraste entre as perspectivas feminina e masculina não é evidente em todas as canções, como ilustra o dado a seguir. Outros ***karawara***, que não têm a caça de animais como especialidade, como os A'yhu Jara (gente preguiça), comedores de frutos da floresta, cantam para elementos da natureza relacionados a ele, como a chuva e o vento forte. O trecho abaixo é parte da canção de Ayhu Jara, interpretada pela mulher Jawatara'ia.

(4) ***A-jmyry*** ***katu*** ***amỹn-a*** ***wutu-hu-pe*** ***xa'am*** (repete várias vezes)
3.I-cantar bem chuva-RFR vento-INTS-LOC INTERJ
'Eu canto bem para chuva e para vento forte!'

Apesar desse conteúdo relativamente fixo relacionado às especialidades de cada ***karawara***, ao compararmos a manifestação de um mesmo ***karawara*** por intérpretes distintos, é possível identificar a criatividade e a especificidade de cada cantor ou cantora não apenas na adoção de um estilo próprio de passar a mensagem, cantando mais alto ou mais baixo, mais grave ou mais agudo, com mais ou menos vibratos, mas também na perspectiva individual que cada um enfatiza, a partir do seu papel social na comunidade, como ilustraremos a seguir. É, assim como afirma Cesarino (2013, p. 23) ao descrever os mitos cantados Marubo, a partir de uma estrutura predeterminada, um conjunto de fórmulas poéticas, que a atualização dos cantos vai sendo marcada pelo estilo de cada cantor, o que também marca o processo de transmissão dos conhecimentos orais.

A título de maior esclarecimento, é importante ressaltar que, conforme descreve Garcia (2018), os ***karawara*** formam uma população de humanos celestes que podem ser considerados 'duplos', isto é, são concebidos como ***jara*** 'donos' de ***nima*** 'elementos de criação' terrenos, que podem ser animais ou mesmo plantas e outros elementos da natureza como o sol, numa relação que estaria mais próxima a um parentesco distante do que a qualquer tipo de controle: "apenas uma associação (chamemos) consubstancial" (Garcia, 2018, p. 548)[8]. Assim, os ***kawarara*** Hajra Jara seriam um tipo de gente papa-mel (mamífero também conhecido como irara, jaguapé ou taira – nome científico: ***Eira*** *barbara* – que habita o patamar celeste). Apesar de estarem relacionados a esses animais que os denominam, as presas dos ***karawara*** são animais de caça tradicionais dos Awá, como macacos, porcos, veados, jacarés, entre outros. Alguns ***karawara*** consomem exclusivamente frutos, ou mel, sendo as suas especialidades relacionadas a esse fim, e alguns estão diretamente relacionados a elementos da natureza, como o sol, a chuva, o vento, entre outras possíveis especialidades[9].

Assim, os ***karawara*** Panỹxa'a (gente borboleta azul) são os correlatos celestes das borboletas azuis terrenas, o que significa que esses pequenos insetos que vivem na Terra, no discurso cerimonial, "tomam a forma" de "grandes caçadores" (Garcia, 2018, p. 549). Os Panỹxa'a usam uma flecha denominada de ***jawa ry'ya*** 'flecha de não indígena', feita de taboca, e são especialistas na caçada de porcos queixadas, uma caça muito apreciada pelos Awa Guajá e que exige do caçador, além de uma boa pontaria, a habilidade de ser veloz e resistente, uma vez que os queixadas fogem rapidamente quando percebem a presença do seu algoz. Os Panỹxa'a, como a maior parte dos ***karawara***, têm uma capacidade sobrenatural de caçar a sua presa específica, sendo extremamente eficazes na perseguição de um animal com a destreza dos queixadas.

[8] Para um melhor esclarecimento sobre essa complexa relação ***jara-nima***, ler Garcia (2018, pp. 545-551).
[9] Para mais detalhes, *cf.* Garcia (2018, pp. 565-578).

Ao analisar as diversas manifestações do canto de Panỹxa'a, que fazem parte do inventário que aqui estou considerando, ressalto as características estilísticas e de conteúdo que evidenciam que a variedade xamânica da língua Guajá trata-se de uma manifestação inequívoca de arte verbal.

Em termos de manifestação artística, os cantos exigem uma técnica vocal especial, com vibratos, amplitude e qualidade somente alcançados com treinamento. As crianças Awa Guajá escutam as canções cerimonias desde que nascem, pois elas também são entoadas como cantigas de ninar e, desde muito cedo, imitam os adultos cantando[10]. Dessa forma, vão naturalmente praticando essa técnica elaborada. É, inclusive, por meio da música que os Awá são levados, durante o ritual da tocaia, a um estado de consciência alterado (que, do ponto de vista de algumas religiões não indígenas, pode ser denominado de transcendência, isto é, um estado que possibilita a projeção do ser humano para uma outra dimensão, espiritual, promovendo a conexão com entidades), o que permite a comunicação com os ***karawara***. Nas palavras de Garcia (2018, p. 589), "em um mundo sem plantas cultivadas – e, portanto, sem tabaco, sem alucinógenos, psicotrópicos, e mesmo sem chocalhos –, o canto é o principal entorpecente. É o veículo de comunicação entre humanidade e sobre-humanidade".

Ainda no que se refere ao estatuto de arte, os cantos configuram uma comunicação que faz uso de uma linguagem especial, estruturada, com padrão e harmonia, resultando numa expressão do belo, isto é, numa maneira de comunicar considerada pelos Awa Guajá como nobre, aprazível, deleitosa e até mesmo perfeita. A duração dos cantos pode variar de poucos minutos a muitas horas, sempre emendando um canto em outro nesse último caso. Todo canto é uma pequena narrativa (porque narra eventos ou experiências), às vezes composta por vários versos, às vezes por poucos, e às vezes até por um único verso, repetido diversas vezes para realçar algum aspecto daquele ***karawara***. Assim, as repetições também são característica essencial da estruturação do discurso cerimonial, principalmente nas canções formadas por uma quantidade menor de versos. Conforme destacado por Magalhães e Garcia (2023, p. 276), os versos são intercalados por longos períodos de vocalizes, melodias sem letra. Os recursos melódicos preenchem os cantos, e, como já mencionado, em muitos casos, eles podem ser compostos exclusivamente de melodia, sem nenhum verso, melodia esta, como já explicado, exclusivamente vocal, sem uso de qualquer instrumento musical. Nas vozes de Jawatara'ia, Hajkaramykỹa e Akamatỹa, por exemplo, a canção de Panỹxa'a foi performada apenas por meio da melodia que a caracteriza, sem qualquer palavra. Já na interpretação de Arakari'ĩa, observa-se que a mensagem é constituída de apenas três versos, cada um deles repetidos diversas vezes, exaltando a qualidade de bom cantor do ***karawara*** e de que a floresta também tem voz no discurso cerimonial Awá, pois ela 'canta':

(5) ***A-jmyry*** ***kato*** ***jaha*** ***xa'am*** (repetidas vezes)
1.SG.I-cantar bem eu INTERJ
'Eu canto bem!'

Iraropy ***Ø-imyry*** ***kato*** (repetidas vezes)
floresta 3.I-cantar bem
'A floresta canta bem!'

[10] Apesar de ser comum em outros grupos amazônicos que as canções de ninar sejam um gênero totalmente distinto dos cantos xamânicos, no caso dos Awa Guajá, as canções ***karawara*** fazem parte de um sistema mais geral que inclui também o efeito físico e espiritual que elas causam na saúde do bebê, pois fazê-los dormir bem é também uma forma de protegê-los. Segundo eles, se o bebê chora muito à noite, ele fica suscetível a doenças, que muitas vezes são causadas por agentes externos, como a vingança de um animal morto numa caçada. Quando um pai canta à noite para a criança dormir, ela não chora e isso evita doenças e até mesmo mortes.

A-jmyry *kato* *tika* *jaha* *pixa'am* (repetidas vezes)
1.SG.I-cantar bem PROG.EM.PÉ(S) eu HAB+INTERJ
'Eu fico cantando, eu canto bem!'

Por sua vez, na interpretação de Imuĩa, as repetições foram menos frequentes e a canção carrega uma mensagem mais longa, evocando Panỹxa'a a partir do comportamento da sua presa, o queixada, que teme as habilidades de bom caçador do ***karawara***. Evoca também, dentro desse contexto, o tema do incêndio, fazendo referência ao desastre ambiental que os Awa Guajá vivenciaram no final de 2015 e que devastou grande parte da TI Caru, tendo espantado a caça para longe, incluindo os queixadas:

(6) *Majamija* *Ø-jamõ* *a-muwe* *arakapi* *xa'am*
presa LK-grunhir 1.SG.I-caçar HAB INTERJ
'Eu sempre caço a presa que grunhe!'

I-mymy *Ø-ja'o* *mixi* *ma'amija* *Ø-jamõ-a* *xa'a*
3.II-filho 3.I-chorar ATEN presa LK-grunhir-RFR INTERJ
'Os filhos da presa que grunhe estão chorando (porque a mãe foi caçada)!'

Ø-Kere *amỹ* *xipe* *wỹ* (repete)
3.I-dormir outro FOC.CONTR 3.PL.SBJ
'Outras (presas) estão mesmo é dormindo.'

Jawa *r-y'y* *Ø-pepe* *a-jraropy-muwe*
não.indígena LK-flecha LK-INSTR 1.SG.I-floresta-caçar
'Com a flecha de não indígena eu caço na floresta.'

Ø-Kije *myxi* *ika* *ajpo* *jawa* *r-y'y* *r-ia*
3.I-temer ATEN PROG.EM.PÉ(S) POSS não.indígena LK-flecha LK-de
'(Os queixadas) devem estar com medo da (minha) flecha de não indígena.'

Ø-Jamõ *myxi* *ika* *ha-mi'ũ* *r-ehe* *wỹ* *na'a*
3.I-grunhir ATEN PROG.EM.PÉ(S) 3.II-comida LK-sobre 3.PL.SBJ DUB
'Será que (eles) estão grunhindo em cima da comida deles?'

Na'axi *amỹ* *xi* *jawa* *r-y'y* *i-pe* *pa'am*
NEG.EXIST outro IPFV não.indígena LK-flecha 3.II-DAT HAB+INTERJ
'(Mas por enquanto) não tem flecha de não indígena (munição) para eles!'

Jawaramỹ *ka'a* *Ø-mynỹ* *nawỹ* *i-pe* *xa'am*
não.indígena floresta 3.I-incendiar SIMI 3.II-DAT INTERJ
'Parece que foram os não indígenas que incendiaram a floresta!'

Ø-Imyry	*Ø-ja'o*	*myxi*	*ika*	*wỹ*
3.I-cantar	3.I-chorar	ATEN	PROG.EM.PÉ(S)	3.PL.SBJ

'(E por isso) eles (os queixadas) estão cantando e chorando.'

Ajpo	*Ø-haku*	*myxi*	*ajpo*	*mĩpe*	*jawaramỹ*	*taramỹ*	*Ø-uk-a*
POSS	3.I-ficar	ATEN	POSS	longe	não.indígena	mandioca	LK-comer-FIN

'Talvez eles estejam longe comendo mandioca (nas roças) de não indígenas.'

Ø-Imyry	*papa*	*kata*	*tawamỹ*	*r-ehe*
3.I-cantar	PROG.DEIT(S)	bem	o.ser.relacionado	LK-sobre

'(Panỹxa'a) está cantando deitado para (caçar) a sua presa.'

Ø-Kije	*myxi*	*ika*	*po*	*ha=r-ia*
3.I-temer	ATEN	PROG.EM.PÉ(S)	POSS	1.SG.II=LK-de

'Eles devem estar com medo de mim.'

Iraropy	*kije*	*ika*	*po*	*ha=r-ia*
floresta	3.I-temer	PROG.EM.PÉ(S)	POSS	1.SG.II=LK-de

'(A presa) possivelmente está com medo de mim (na) floresta.'

Iraropy	*Ø-wyhy*	*xipe*	*tawamỹ*	*arakapi*	*xa'am*
floresta	3.I-correr	FOC.CONTR	o.ser.relacionado	HAB	INTERJ

'A presa sempre corre muito pela floresta!'

A-muw]e	*ma'amija*	*Ø-jamõ.xiri*	*a-muwe*
1.SG-I-caçar	presa	LK-grunhir.bater.dente	1.SG-I-caçar

'Eu caço a presa que grunhe e bate o dente.'

A-jã	*papa*	*kata*	*ma'amija*	*Ø-jamõ*	*r-ehe*
1.SG-I-cantar	PROG.DEIT(S)	bem	presa	LK-grunhir	LK-sobre

'Eu canto bem, deitado (na rede), sobre a presa que grunhe.'

Iraropy	*Ø-wyhy*	*kata*	*xipe*	*ka'a*	*r-ipi*
floresta	3.I-correr	bem	FOC.CONTR	floresta	LK-por

'(Na) floresta, (o queixada) corre muito bem mesmo pela floresta.'

Ø-Kije	*myxi*	*jawaramỹ*	*r-y'y*	*r-ia*
3.I-temer	ATEN	não.indígena	LK-flecha	LK-de

'(A presa) tem medo da flecha de não indígena.'

O-ho	*myxi*	*ajpo*	*mĩpe*	*jarawamỹ*	*r-akwaha-pe*
3.I-ir	ATEN	POSS	longe	não.indígena	LK-território-LOC

'(A presa) deve ter ido lá para longe, para o território dos não indígenas.'

Kwa	*a-jmyry*	*papa*	*kata*	*kĩa*
MOSTR	1.SG.I-cantar	PROG.DEIT(S)	bem	assim

'É assim deitado que eu fico cantando bem.'

Por fim, em termos estilísticos, a interjeição de lamento ***xam***, usada pontualmente na variedade cotidiana, ocorre abundantemente nas canções ***karawara***, tomando formas alternativas como ***xa'am ~ xa'a ~ xe***, a depender do intérprete, sendo um recurso identificativo desse gênero narrativo, usado para pontuar o limite final do verso. Sua ocorrência varia também a depender do(a) cantor(a), alguns usando-a para marcar o fim de todos ou quase todos os versos, como em (5), em que Arakari'ỹa usou a interjeição nos versos 1 e 3, de um total de três, outros usando-a mais comedidamente, como em (6), em que Imuĩa a usou nos versos 1, 2, 8 e 14, de um total de 20 versos.

Com relação ao conteúdo das canções, o espectro é amplo, no sentido que vai além do "cantar para e como os ***karawara***" (Magalhães & Garcia, 2023, p. 291) e falar sobre a floresta. Como propõem os autores (Magalhães & Garcia, 2023), a relação entre os humanos da terra e os humanos do céu vem produzindo atualmente "um tipo de aliança estratégica na própria proteção da floresta e dos isolados" e a fala xamânica tem sido executada

> . . . nas cada vez mais frequentes idas dos Awá às cidades, em encontros e manifestações políticas, para, entre outras coisas, protestar sobre os abusos ou reivindicar a proteção territorial. É junto com os ***karawara*** que eles saem das aldeias, seja para Santa Inês e São Luís no Maranhão, ou Brasília. E aquilo que uma audiência chamaria de canto "tradicional" é, na verdade, a presença dos ***karawara*** entre as pessoas, justamente nos momentos que os Awá mais precisam deles. Não existe política sem canto, e os Awá têm demonstrado isso (Magalhães & Garcia, 2023, p. 291, ênfase adicionada).

Os ***karawara*** Makaroa (gente pomba-galega), por exemplo, além de grandes caçadores de porcos, são amigos dos ***karaia*** 'não indígenas', sabem falar sua língua e sabem como eles se comportam. Sendo assim, costuma-se invocar o canto do Makaroa num contexto de diálogo e interlocução importante com o universo não indígena.

Nesse sentido, ao cantarem, incorporando a perspectiva de um ***karawara***, os Awá versam sobre as suas características e habilidades, sobre as propriedades de suas caças ou do elemento com o qual eles se relacionam, sobre a floresta e suas relações com seres terrenos e sobrenaturais, como já explicado, mas também, muitas vezes, adotam uma perspectiva pessoal, pois, como evidenciado nos trechos a seguir, as canções são uma forma de falarem sobre si mesmos, sobre a sua própria experiência e condição social e biológica dentro da comunidade, sobre a realidade interior do intérprete. Nas canções do Panỹxa'a analisadas, homens e mulheres evocam a eficácia do caçador e a destreza da caça, e ressaltam sua habilidade de cantar muito bem. Mas as mulheres versam também sobre o mundo feminino das esposas de caçadores, os idosos enfatizam a dificuldade em caçar e lembram de falecidos que eram bons de caça e, em muitos casos, temas relacionados ao momento político, social e ambiental vivenciados também são evocados por pessoas de idades e gêneros distintos, resultando num discurso que adota, a partir do universo do ***karawara*** evocado, a "perspectiva parcial" do intérprete (U. Garcia, comunicação pessoal, 6 de maio de 2024), moldada por seu papel social na comunidade. Essa perspectiva multifacetada, construída por meio de diversas vozes que se manifestam na mesma canção, pode ser claramente evidenciada no uso das marcas de pessoa. Em (6) acima, por exemplo, os primeiros versos trazem a voz de Panỹxa'a em 1ª pessoa (como em ***amuwe*** 'eu caço'), mas no verso 11 a referência a ele se dá em 3ª pessoa, trazendo a voz do intérprete (***imyry papa*** '(Panỹxa'a) está cantando'), para, em seguida, voltar para uma 1ª pessoa (***ajã*** 'eu canto' e ***kije haria*** 'medo de mim'), podendo desta vez ser a voz tanto do ***karawara*** quanto da intérprete, ou uma mensagem compartilhada por ambos.

A partir da análise das canções de Panỹxa'a, a seguir, ilustramos essa multiplicidade de vozes característica do discurso cerimonial Awa Guajá.

Em (7), Takwaria, uma mulher idosa, versa sobre a destreza do caçador de queixada e insere no canto a referência ao seu falecido pai que também gostava de caçar queixada.

(7)

Ma'amija	*Ø-jamõ.xiri*	*a-muwe*	*katu*	*ha=r-u-mỹ*	*Ø-pyry*
presa	LK-grunhir.bater.dente	1.SG.I-caçar	bem	1.SG.II=LK-pai-ANT	LK-com

'A presa que grunhe e bate o dente eu caçava bem com meu finado pai.'

Ma'amija	*Ø-jamõ.xiri*	*a-muwe*	*katu*	*kwyry*
presa	LK-grunhir.bater.dente	1.SG.I-caçar	bem	antigamente

'Desde há muito tempo que eu caço bem a presa que grunhe e bate o dente.'

Ma'amija	*Ø-jamõ*	*a-muwe*	*katu*	*ha-mi'ũ*	*r-ehe*
presa	LK-grunhir	1.SG.I-caçar	bem	3.II-comida	LK-sobre

'Eu caço bem a presa que grunhe pelo lugar onde ela come.'

Ma'amija	*Ø-jamõ.xiri*	*a-muwe*	*katu*	*ha=r-u-mỹ*	*Ø-pyry*	*xa'am*
presa	LK-grunhir.bater.dente	1.SG.I-caçar	bem	1.SG.II=LK-pai-ANT	LK-com	INTERJ

'A presa que grunhe e bate o dente eu caçava bem com meu finado pai!'

Ha=Ø-takwa	*Ø-pepe*	*a-muwe*	*kwyry*	*xe*
1.SG.II=LK-taboca	LK-INSTR	1.SG.I-caçar	antigamente	INTERJ

'Desde há muito tempo eu caço com a minha flecha de taboca!'

Ha=Ø-jaja	*myxi*	*tawamỹ*	*kwyry*	*xa'am*
1.SG.II=LK-carregar	ATEN	o.ser.relacionado	antigamente	INTERJ

'Desde há muito tempo a presa (queixada) me carrega (me faz correr)!'

Ka'a	*r-ipi*	*mehẽ*	*kwyry*	*xe*
floresta	LK-por	quando	antigamente	INTERJ

'Desde há muito tempo, na época da (em que eu vivia na) floresta!'

Ha=Ø-takwa	*Ø-pepe*	*a-jka*	*xa'am*
1.SG.II-LK-taboca	LK-INSTR	1.SG.I-matar	INTERJ

'Eu a mato com a minha flecha de taboca!'

H-awy	*myxi*	*i-pe*	*ma'amija*	*Ø-jamõ*	*Ø-ika*	*mehẽ*
3.II-sangue	ATEN	3.II-DAT	presa	LK-grunhir	LK-matar	quando

'Fica sangue nela (na flecha) quando se mata a caça que grunhe.'

Ha=r-u-mỹn-a	*tawamỹ*	*Ø-muwe*	*i-takwa*	*Ø-pepe*
1.SG.II-LK-pai-ANT-RFR	o.ser.relacionado	3.I-caçar	3.II-taboca	LK-INSTR

'Meu falecido pai matava a presa com a flecha de taboca dele.'

Em (8), Amiria, um jovem pai de família e excelente caçador, aborda, no canto que entoa o tipo de presa caçada pelo ***karawara*** Panỹxa'a, o uso que faz da sua flecha característica e enfatiza a finalidade da caçada, que é a de servir de alimento para os filhos, associando a atividade da caça com seu papel social paterno. Faz referência também, ao final, ao fato relatado oralmente pelas gerações mais velhas de que, na época anterior ao contato com os não indígenas, os Awa Guajá comiam carne de caça acompanhada de ***ma'aratỹ***, um tubérculo de consistência dura encontrado na floresta, conhecido popularmente como 'batata-do-mato'.

(8)

Tawamỹna	*a-muwe*	*ha=r-y'y*	*Ø-pepe*	*arakapi*	*xa'am*
o.ser.relacionado-RFR	3.I-caçar	3.II-flecha	LK-INSTR	HAB	INTERJ

'Eu mato sempre a presa com minha flecha!'

A-mike'ẽ	*kapa'ãreme*	*i-'u-pa*	*arakapi*	*xa'am*
1.SG.I-moquear	girau.no	3.II-comer-FIN	HAB	INTERJ

'Eu sempre moqueio no girau para comer!'

A-mike'ẽ	*tawamỹ*	*kapa'ãreme*	*i-'u-pa*	*nỹ*	*xa'am*
1.SG.I-moquear	o.ser.relacionado	girau.no	3.II-comer-FIN	CONJ	INTERJ

'Eu moqueio a presa no girau para comer!'

A-manõ	*h-a'o-ke*	*ha=Ø-mymy*	*Ø-pe*
1.SG.I-dar	3.II-carne-RETR	1.SG.II=LK-filho	LK-DAT

'Eu dou a carne para os meus filhos.'

A-manõ	*h-a'o-ke*	*ha=Ø-mymy*	*Ø-pe*	*nỹ*
1.SG.I-dar	3.II-carne-RETR	1.SG.II=LK-filho	LK-DAT	CONJ

'Eu dou a carne para os meus filhos também!'

A-jka	*japỹ*	*amõ*	*ha=r-y'y*	*Ø-pepe*	*nỹ*	*xa'am*
1.SG.I-matar	de.novo	outro	1.SG.II=LK-flecha	LK-INSTR	CONJ	INTERJ

'Eu matei outra novamente com a minha flecha!'

Ha=Ø-kihi	*Ø-pepe*	*tawamỹ*	*a-jka*	*arakapi*	*xa'am*
1.SG.II=LK-flecha	LK-INSTR	o.ser.relacionado	1.SG.I-matar	HAB	INTERJ

'Eu sempre mato a presa com flecha de taboca!'

Tawamỹ	*r-a'o-ker-a*	*a-'u*	*ma'aratỹ*	*r-ehe*	*ka'a*	*r-ipi*	*iku*	*mehẽ*	*xa'am*
o.ser.relacionado	LK-carne-RETR-RFR	1.SG.I-comer	batata	LK-com	floresta	LK-por	ficar	quando	INTERJ

'A carne da caça eu comia com batata do mato quando vivíamos na floresta!'

Os irmãos Majuhuxa'a e Mihaxa'a, dois grandes caçadores, exaltam em suas interpretações da canção de Panỹxa'a a habilidade do caçador em (9) e a destreza da caça em (10), respectivamente:

(9) *Tawamỹ* *Ø-ikaha* *jaha* *xa'am*
o.ser.relacionado LK-matar-NMLZ eu INTERJ
'Eu sou matador de presa.'

Tawamỹ *a-muwe* *jaha*
o.ser.relacionado 1.SG.I-matar eu
'Eu mato a presa.'

Ma'amija *Ø-jamõ* *a-muwe* *jaha* *pixa'am*
presa LK-grunhir 1.SG.I-caçar eu HAB + INTERJ
'Eu sempre mato a caça que grunhe!'

Tawamỹ *ma'amija* *Ø-jamõ* *a-muwe*
o.ser.relacionado presa LK-grunhir 1.SG.I-caçar
'A minha presa, a caça que grunhe, eu mato.'

Tawamỹ *a-mu'ũ* *a-jka* *kyry'y*
o.ser.relacionado 1.SG.I-rastrear 1.SG.I-matar então
'Eu rastreio a presa e então a mato logo.'

(10) *Ma'amija* *Ø-wyhy* *katu*
presa 3.I-correr bem
'A presa corre muito bem.'

Ma'amija *Ø-wyhy* *a-muwe* *kata*
presa 3.I-correr 1.SG.I-caçar bem
'A presa corre e eu a mato bem.'

Ma'amija *Ø-jamõ*
presa LK-grunhir
'A presa que grunhe.'

Ma'amija *Ø-jamõ* *Ø-wyhy* *katu*
presa LK-grunhir 3.I-correr bem
'A caça que grunhe corre muito bem.'

Em (11), Pakawãja, uma mulher mais experiente, mas ainda muito forte e ativa, esposa do caçador Majuhuxa'a, versa, na sua interpretação de Panỹxa'a, sobre a destreza da caça e a eficácia do caçador, partindo de uma perspectiva feminina com foco na própria presa, que, ao ser alvejada, deixará filhotes e parceira órfãos. A voz feminina, nesse caso, expressa complexidade ética: o ato de caçar é marcado pela empatia – a presa não é apenas um alvo; tem uma família, filhotes que choram.

(11) *Ma'amija* *Ø-jamõ.xiri* *a-muwe* *katu* *ika* *pixa'am*
presa LK-grunhir.bater.dente 1.SG.I-caçar bem PROG.EM.PÉ(S) HAB+INTERJ
'Eu caço bem a presa que grunhe e bate os dentes!'

Ma'amija *Ø-jamõ.xiri* *a-muwe* *katu* *i-paro-mỹ* *r-ia*
presa LK-grunhir.bater.dente 1.SG.I-caçar bem 3.II-esposa-ANT LK-de
'Eu caço bem a presa que grunhe e bate os dentes (tirando-a) da sua esposa.'

I-paro-a *iraropy* *Ø-ja'o* *myxi*
3.II-filhos-RFR floresta 3.I-chorar ATEN
'Os filhos dele (do queixada) choram na mata.'

Ma'amija *po-wyhy-ma'a-Ø*
presa pata-correr-NMLZ-RFR
'A caça é pata-corredora (ela corre muito rápido usando as patas).'

A-jmyry *jaha* *pi xa'am*
1.SG.I-cantar eu HAB+INTERJ
'Eu sempre canto!'

Ma'amija *Ø-jamõ.xiri* *a-muwe* *jaha* *pixa'am*
presa LK-grunhir.bater.dente 1.SG.I-caçar eu HAB.INTERJ
'Eu sempre mato a presa que grunhe e bate os dentes!'

Em (12), Wirixia, um homem idoso, mas ainda caçador, aborda, na canção de Panỹxa'a por ele entoada, a sua própria dificuldade em caçar uma presa com a destreza do queixada. Assim, idade e perseverança são enfatizadas na canção, que contém, inclusive, um toque de humor.

(12) *O-ho* *myxi* *wỹ*
3.I-ir ATEN 3.PL.SBJ
'Eles foram embora (os queixadas).'

Ha= Ø-karahỹ *h-akarame*
1.SG.II=LK-estar.cansado 3.II-atrás.de
'Estou cansado de correr atrás deles.'

Ma'amija *Ø-wyhy* (repetidas vezes)
presa LK-correr
'As presas correm.'

Em (13), Maxikoa, uma mulher mais idosa, tematiza sobre a esposa do caçador mais velho que aguarda a caça, que por vezes não vem. No fim da canção, ela se refere diretamente ao contexto da gravação, em que ela cantava para uma audiência de não indígenas.

(13) *Tawamỹ* *a-mihĩ* *kapa'aneme*
presa 1.SG.I-assar girau.no
'Eu asso a presa no girau.'

N=Ø-ika-ri
NEG=3.I-matar-NEG
'(Mas ele) não a matou.'

Wytu-a *i-pe*
vento-RFR 3.II-DAT
'Tinha muito vento (e ele não pode escutar as passadas do queixada).'

Oho *pa'ape:* *ha=Ø-karahỹ* *h-akaname*
3.I-ir lá.longe 1.SG.II-LK-estar.cansado 3.II-atrás.de
'Foi lá pra longe: estou cansado de ir atrás deles.'

A-jmyry *kata* *jaha*
1.SG.I-cantar bem eu
'Eu sou uma boa cantora.'

A-jmyry *tawamỹ* *Ø-pyry*
1.SG.I-cantar o.ser.relacionado LK-junto
'Eu canto junto com meu marido.'

Amẽ *t-a-jã* *kĩa* *apaj*
PERM EXOR-1.SG.I-cantar assim logo
'Que eu cante assim (com meu marido).'

Ø-Jamõ *nanũ* *myxi*
3.I-grunhir ? ATEN
'(Os queixadas) estão grunhindo (agora é fácil encontrá-los).'

A-jmyry *jawaramỹ* *wỹn-ipe* *jaha*
1.SG.I-cantar não.indígena 3.PL.SBJ-DAT eu
'Eu canto para os não indígenas (ouvirem).'

A partir dessa amostra, o que podemos concluir acerca do conteúdo dos cantos é que o discurso xamânico, tal como sugerido por Epps e Ramos (2020, pp. 2-3), é, em geral, fragmentado entre múltiplas vozes, arenas e audiências, que podem, por sua vez, ouvir ou agir diretamente, ou ambos, o que se confirma no caso Awa Guajá. A fala cerimonial, concretizada em canções de qualidade estética inequivocamente elaborada (uma vez que prezam

pela harmonia, beleza e pelo despertar de sentimentos e emoções), introduz vários participantes no processo de comunicação. Trata-se, como define Packer (2024, p. 21) no caso dos cantos Krahô, de um "vertiginoso jogo multiposicional" em que os sujeitos da enunciação são "intensivamente sobrepostos, atravessados um pelo outro". Como ilustrado também no caso Awa Guajá, no diálogo entre humanidades terrenas e celestes as perspectivas se misturam, uma vez que o intérprete dá voz tanto ao ***karawara*** quanto a ele próprio, num cenário em que o espiritual se funde com o cotidiano. As canções não são monólogos, pois os cantores interagem com os receptores da mensagem, formados por uma audiência que pode ser a mais diversa, a depender do contexto. Assim, a empreitada de compreender a performance desse complexo discurso xamânico na sua plenitude se revela ainda desafiadora.

CARACTERÍSTICAS DO LÉXICO XAMÂNICO

Além das propriedades estilísticas supracitadas e de seu conteúdo multifacetado, caracterizam também essa engenhosa arte verbal manifestada no discurso cerimonial dos Awa Guajá aspectos específicos do léxico xamânico que contrastam com a variedade cotidiana da língua. Eles serão abordados nesta seção.

Em Magalhães e Garcia (2023), argumentamos que a variedade xamânica da língua se diferencia da variedade linguística primária, da comunicação do dia a dia, por apresentar uma descrição cosmológica distinta de mundo, a partir da perspectiva dos humanos celestes. E essa perspectiva diferenciada se concretiza essencialmente por meio de um léxico específico, composto pelos seguintes elementos:

a) raízes[11] e morfemas da variedade cotidiana;

b) raízes arcaicas;

c) termos de origem desconhecida, exclusivamente utilizados nos cantos;

d) expressões metafóricas e metonímicas formadas pela justaposição ou aglutinação dos três tipos de raízes, apresentando características composicionais e semânticas muito particulares.

Cada um deles será abordado nas subseções a seguir.

RAÍZES E MORFEMAS DA VARIEDADE COTIDIANA

O léxico da comunicação ***karawara*** não é de todo diferenciado do léxico da variedade falada no dia a dia pelos Awa Guajá. Há muitas raízes usadas isoladamente ou compondo expressões complexas que são parte da língua comum. Com pouquíssimas exceções, praticamente todas as palavras gramaticais, como pronomes independentes ou clíticos, posposições e partículas, são as mesmas nas duas variedades linguísticas. O mesmo fato se verifica para os morfemas gramaticais, tais como os afixos flexionais de pessoa e os derivacionais, como os nominalizadores, subordinadores e causativizadores, e do prefixo de adjacência, LK (*linker*)[12]. Além destes, palavras lexicais, como verbos e nomes que

[11] Defino aqui 'raiz' como o morfema irredutível que contém o significado lexical da palavra.

[12] O morfema ao qual me refiro pelo nome de marca de adjacência/*linker* (LK) é conhecido amplamente na literatura Tupi-Guarani como prefixo relacional. A opção por não utilizar aqui esta nomenclatura justifica-se pelo fato de ela estar associada a um paradigma formado por prefixos que teriam a função de marcar a contiguidade ou não contiguidade estrutural (i.e., adjacência dentro de um mesmo sintagma *versus* não adjacência ou separação em sintagmas diferentes) entre um "determinante e o termo por ele determinado" (Rodrigues, 1996). Por entender que o referido prefixo tem função exclusiva de marcar a adjacência entre argumento interno de qualquer tipo de sintagma e seu núcleo, interpretando o que Rodrigues (1996) denomina de prefixo relacional de não contiguidade como prefixo de 3ª pessoa, adoto esta outra nomenclatura.

descrevem referentes e atividades menos específicas do universo ***karawara***, são também compartilhadas pelas duas variedades. Os trechos a seguir ilustram essa semelhança.

Na canção abaixo, do ***karawara*** Jawaruhu Jara (gente onça), interpretada por Jauxika, todos os itens lexicais e gramaticais utilizados são parte do léxico cotidiano, não havendo, neste verso, qualquer diferença entre as duas variedades a não ser pela entonação específica da fala cerimonial, isto é, pelo fato de a comunicação se dar por meio do canto.

(14)	*ka'a*	*Ø-jara*	*jaha*	*awa*	*Ø-kije-ha*	*jaha*
	mata	LK-dono	eu	gente	LK-medo-NMLZ	eu
	'Eu sou o dono da mata, eu sou o medo das pessoas.'					

Essa semelhança se justifica por fatores relacionados a motivações distintas: o primeiro devido ao fato de que o léxico específico da variedade ***karawara*** é limitado a menos de uma centena de itens lexicais e gramaticais[13], não podendo substituir completamente o léxico comum na comunicação das mensagens. O segundo está relacionado ao fato de que, muitas vezes, mesmo havendo um item lexical diferente na variedade cerimonial, o intérprete, por razão de estar tomando parte de um discurso multifacetado em que dá voz a diferentes emissores, incluindo ele próprio, ou até pela sua pouca experiência no uso da 'língua' dos humanos celestes (já que esse conhecimento é adquirido gradativamente ao longo da vida), utiliza na canção palavras do léxico cotidiano. Outras motivações também podem estar por trás dessa não rigidez na diferenciação entre as duas variedades na execução dos cantos, incluindo a de que esse código é utilizado por qualquer pessoa da comunidade, não pertencendo a um grupo específico de xamãs que detêm um conhecimento restrito a um círculo social específico, sendo assim, mais suscetível a variações e usos que dependem da escolha pessoal de cada emissor.

No verso a seguir, por exemplo, da canção do ***karawara*** Takwarewera (gente folhas-de-taboca), matador de tamanduás, interpretada por Panapinuhũa, a raiz do verbo ***'u*** 'comer' faz parte do inventário lexical da variedade cotidiana da língua e é usada num contexto em que mais usualmente se usa a raiz específica do léxico cerimonial ***muwe***, que significa 'caçar/comer':

(15)	*ma'amija*	*r-awaj-rar-a*	*Ø-'u-har-a*	*jaha*
	presa	LK-rabo-grosso-RFR	LK-comer-NMLZ-RFR	eu
	'Eu sou comedor da presa do rabo grosso.'			

Ainda no que se refere às palavras lexicais, há uma parcela representativa do léxico cerimonial, referente à classe dos nomes, que provém da variedade cotidiana, mas que sofre um desvio semântico, passando a adquirir um significado distinto no contexto das canções. No trecho a seguir, por exemplo, da canção de Wawarakawỹ interpretada por Matahakĩa, observa-se o uso do nome ***tamỹ***, que na comunicação do dia a dia significa 'chefe/liderança', com o significado de 'marido', pois, como os Awá explicam, é assim que as esposas ***karawara*** se referem a seus parceiros:

[13] Pelo que pudemos levantar até o momento a partir do nosso inventário, trata-se de um conjunto formado, por enquanto, por cerca de 80 itens, incluindo raízes lexicais, palavras gramaticais e expressões complexas, sendo essas últimas a maior parte do léxico cerimonial.

(16) ***Ø-imyry*** ***katu*** ***jarimỹ*** ***tamỹ*** ***pyry*** ***a'ia***
3.I-cantar bem idosa marido junto ele(a)
'Uma idosa canta bem junto com seu marido.'

Muitas vezes um mesmo item lexical pode ainda estar associado a dois significados da variedade cotidiana, o que está relacionado às distintas concepções de mundo entre os humanos do céu e da terra (para mais detalhes, *cf*. Magalhães & Garcia, 2023). Assim, ***tamỹ*** pode significar tanto 'marido' quanto 'pai', a depender do contexto, e ***tiwia*** 'trama' significa qualquer produto resultante da tecelagem, como rede, tipoia, saia ou até mesmo a própria corda feita de fibras vegetais (embira). As palavras do léxico cotidiano com desvio semântico na variedade ***karawara*** identificadas até o momento estão listadas no Quadro 1.

Quadro 1. Itens lexicais da variedade cotidiana utilizados na variedade cerimonial com semântica diferenciada.

Item lexical	Variedade cotidiana	Variedade cerimonial
tamỹ	'chefe/líder'	'marido, pai'
jaria	'avó'	'mãe'
jarimỹ	'falecida/saudosa avó'	'mulher idosa'
tiwia	'trama (de cordas ou linhas)'	'rede de dormir, tipoia, embira'
takwara	'taquara/taboca'	'tipo de flecha cuja ponta é feita de taquara'
hapunũha	'minha pisada'	'meu território'
ty	'jogar'	'acertar o alvo'

Entre os termos da variedade cotidiana usados nas canções, podemos listar um particularmente distinto dos demais por ter sua origem no português, o que justifica possivelmente uma entrada recente na variedade cerimonial a partir do contato. ***Papaigrã*** é o nome de um tipo de gente não indígena que coabita o patamar celeste com os demais ***karawara***, sendo também considerado parte deles. Fica a questão sobre como e quando esse termo passou a ser incorporado no léxico das canções xamânicas, mas U. Garcia (comunicação pessoal, 6 de maio de 2024), numa primeira hipótese que ainda será aprofundada em investigações futuras, considera provável que ***Papaigrã*** se refira ao 'Deus' dos não indígenas, possivelmente apresentado aos Awá nos anos iniciais de contato como 'papai grande' e que eles, num exercício de tradução, associaram a um coletivo celeste, isto é, um tipo de gente, uma vez que sempre são muitos esses seres do céu[14].

Há também palavras gramaticais, como a partícula atenuativa ***mixi*** da variedade cotidiana, que, por serem utilizadas de maneira mais abundante na variedade cerimonial, passam a ser um marcador de gênero discursivo, tal como a supracitada interjeição ***xam***, mencionada na seção "Raízes e morfemas da variedade cotidiana". Justamente por sua semântica atenuativa, comumente relacionada ao discurso poético, essa partícula é encontrada com uma frequência

[14] U. Garcia (comunicação pessoal, 6 de maio de 2024) ressalta que outros termos do português foram incorporados aos Guajá nessa interação com os não indígenas da antiga Frente de Atração e posteriormente por servidores da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) nesse contexto mútuo de tentativas de traduções relacionadas às práticas 'religiosas': 'Tupã' para Deus, 'brincadeira' para o ritual da tocaia (já que é comum no Maranhão o uso desse termo para se referir aos rituais em geral), entre outros.

muito maior nas canções do que na fala cotidiana, sempre seguindo verbos, e muitas vezes numa forma fonética um pouco distinta (substituindo-se o **i [i]** por **y [ɨ]** ou **ỹ [ɨ̃]**) – ***myxi*** ou ***mỹxi*** –, como nos trechos a seguir.

(17) *Na-jho* *myxi* *ka'a-pe* *nỹ* *xa'am*
NEG-ir ATEN mata-LOC CONJ INTERJ
'Então eu não fui (atenuado) para a mata.'

(18) *Tawamỹ* *Ø-imyry* *mixi* *py* *kwy* *wỹ*
presa 3.I-cantar ATEN primeiro ali 3.SBJ.PL
'Antes as presas cantavam (atenuado) ali.'

(19) *Ø-Ruku* *mỹxi* *tawamỹ* *tewe* *i-pepe* *arakapi* *xa'am*
3.I-ficar ATEN presa abelha 3.II-dentro HAB INTERJ
'A presa (o mel/a abelha), fica (atenuado) sempre lá dentro (do pau).'

Também a partícula de aspecto habitual ***arakapi***, presente na variedade cotidiana, mas abundantemente usada na variedade ***karawara***, pode ser interpretada como marcador discursivo do gênero cerimonial da língua, sempre utilizada no fim das sentenças. Seu uso mais frequente está relacionado ao próprio tema das canções, que tratam essencialmente dos hábitos dos ***karawara***. A canção transcrita a seguir, do ***kawarara*** Takwarihuxa'a (gente taboca grande), caçador de veados, interpretada por Panapinuhũa, ilustra a utilização estilística dessa palavra gramatical.

(20) *ma'amija* *r-apy* *a-jka* *ha=Ø-takwari* *Ø-pepe* *arakapi*
presa LK-pescoço 1.SG.I-matar 1.SG.II=LK-taquarinha LK-INSTR HAB
'Eu mato a caça de pescoço com minha taquarinha.'

N=a-mu'uwe-ri *tiko,* *a-jka* *apaj* *arakapi*
NEG=1.SG.I-caçar-NEG PROG.EM.PÉ(S) 1.SG.I-matar logo HAB
'Eu não fico caçando, eu mato rapidamente.'

A-jraropy-imyry *po* *i-'u-ha* *r-ehe* *arakapi*
1.SG.I-floresta-cantar DEIT 3.II-comer-NMLZ LK-sobre HAB
'Eu canto a floresta lá em cima, sobre/por cima da comida.'

A-jmyry *tapo* *ha=Ø-takwari-xa'a-mỹ* *r-ehe* *arakapi*
1.SG.I-matar PROG.EM.PÉ(S) 1.SG.II=LK-taquarinha-N.PR-ANT LK-sobre HAB
'Eu canto lá do alto, sobre a minha velha e conhecida taquarinha.'

Ma'amija *r-apy* *a-mu'uwe* *tiko* *ha=Ø-takwari* *Ø-pepe* *arakapi* (repete)
presa LK-pescoço 1.SG.I-matar PROG.EM.PÉ(S) 1.SG.II=LK-taquarinha LK-INSTR HAB
'Eu caço a presa de pescoço com a minha taquarinha.'

Como tanto a partícula habitual ***arakapi*** quanto a interjeição ***xam*** são marcadores discursivos de fim de sentença, quando coocorrem no mesmo verso, eles assumem uma forma contracta ***pixam***, ***pixa'am*** ou ***pa'am*** (***arakapi*** HAB + ***xam*** INTERJ), como no verso a seguir, trecho da canção de Xahu Jara (gente queixada), caçador de vários tipos de macacos, interpretada por Itaxĩa:

(21) ***Ø-Imyry*** ***kata*** ***tawamỹ*** ***kwyry*** ***pixam***
Ø-cantar bem o.ser.relacionado desde.sempre HAB+INTERJ
'A presa sempre canta bem!'

Por fim, ocorre também nas canções a expressão interrogativa explicativa da variedade comum ***ma'a ajpo mijẽ*** 'por que?', no entanto, sempre numa forma contraída não utilizada no dia a dia: ***majẽ*** 'por que?'. O trecho abaixo, da canção de Arapioxa'a, caçador de antas, veados e pacas, interpretada por Imuĩa, ilustra a ocorrência dessa forma especializada:

(22) ***Majẽ*** ***jawaramỹ*** ***r-ata*** ***ha=mi-ju'u-ka-xi-ni*** ***pa***
INT.EXPL não.indígena LK-gripe 1.SG.II=CAUS-tossir-CAUS-IPFV-INDII INT
'Por que a gripe dos não indígenas me faz tossir?'

RAÍZES ARCAICAS

Uma parte do léxico ***karawara*** é composta por itens que não são utilizados na variedade primária da língua, mas que encontram cognatos em outras línguas da família Tupi-Guarani, como o Tupinambá, também conhecido como Tupi Antigo, uma língua extinta, mas com uma extensa bibliografia acerca de seu vocabulário (*cf*. Carvalho, 1987; Viégas, 1971; Dias, 1970, entre outros).

O próprio termo ***karawara***, que nas canções dos Awa Guajá ocorre como ***karowa ~ karo***, tem cognato "recorrente entre os povos Tupi da Amazônia" (Garcia, 2018, p. 541), sendo encontrado como ***karuara*** em Tupinambá (Laraia, 2009). No que se refere ao seu significado, ora é definido como "imagem-espírito antropofágica onipresente em diversas dessas cosmologias" (Calheiros, 2014, p. 265 citado por Garcia, 2018, p. 541), como para os Parakanã, ora como "substâncias-forças" que constituem "fonte do poder do pajé" (Andrade, 1992, p. 84 citado por Garcia, 2018, p. 542), como para os Akuáwa Asurini (Asurini do Tocantins). Garcia (2010, 2018) define os ***karawara*** a que se referem os Awa Guajá como:

> . . . uma complexa classe de seres que povoam os patamares celestes e atuam na Terra de diversas maneiras. São caçadores infalíveis, ao mesmo tempo que espíritos auxiliares no xamanismo; são o destino de todo ser humano (***awatea***) após a morte, porém têm uma existência independente, desvinculada da morte terrena. Os ***karawara*** são "gente" (***awa***), dizem os meus amigos, humanos de verdade (***awatea***), porém uma gente que vive no céu (Garcia, 2018, p. 540).

Na língua Guajá, o termo ***karawara***, resultante do processo de harmonia vocálica característico da língua (*cf*. Cunha, 1987; Magalhães, 2006; Nascimento, 2008), é utilizado pelos Awá na variedade cotidiana da língua para denominar essa população celeste, mas nas canções ele ocorre como ***karowa(ra) ~ karo***, sendo esta a maneira como os próprios ***karawara*** se autodenominam, fonologicamente mais conservadora e idêntica, na forma não abreviada,

ao cognato ***karowara*** encontrado em várias outras línguas Tupi. Quanto ao seu significado, no contexto das canções analisadas, foi possível ainda compreender que ele se refere literalmente àquilo 'que é bom/que é perfeito', conforme ilustrado nos trechos abaixo, da canção de Xahu Jara, interpretada por Itaxĩa:

(23) ***a-jmyry*** ***karo*** ***ripi***
1.SG.I-cantar karawara LK-por
'Eu canto por meio dos karawara.'

tawamỹ ***Ø-imyry*** ***karo*** ***r-ipi***
presa 3.I-cantar karawara LK-por
'A presa canta por meio dos karawara.'

. . .

iraropy ***karo*** ***kata*** ***tawamỹ*** ***arakapi*** ***xa'am***
floresta ser.bom INTS presa HAB INTERJ
'A floresta é muito boa/perfeita para as presas!'

. . .

iraropy ***karo*** ***jaha*** ***pe*** ***xa'am***
floresta ser.bom eu DAT INTERJ
'A floresta é boa/perfeita para mim!'

Nos dois primeiros versos, o termo ***karo*** é utilizado como um nome, fazendo referência aos ***karawara***, enquanto nos dois últimos ele é usado como um verbo estativo designando 'ser bom/ser perfeito'. A associação da autodenominação dos seres celestes com o sentido de 'o que é bom ou perfeito' se confirma em outro termo muito recorrente da variedade cerimonial, ***karory'yma ~ karowary'yma*** cujo significado literal é 'o que não é bom' ou, como preferem traduzir os Awa Guajá: 'tudo o que não presta'. A estrutura interna desse vocábulo é justamente a raiz ***karo ~ karowa(ra)*** associada ao morfema de negação nominal ***-y'ym ~ -y'ỹ*** NEG:

(24) ***karowar-y'ỹm-a***
o.que.é.bom-NEG-RFR
'o que não é bom'

No universo ***karawara***, entre os elementos do mundo classificados como ***karowary'yma*** 'o que não é bom' estão os cachorros, os ***ajỹ*** (espectros temidos que habitam a floresta) e tudo o que não se come. O verso abaixo atesta o uso desse termo na canção de Karawara, caçador de tucanos, que no contexto foi traduzido pelo intérprete Hajkaramykỹa como 'cachorro':

(25) ***Jawaramyr-a*** ***karowar-y'ỹ*** ***r-ehe*** ***xi*** ***Ø-punũ*** ***ika*** ***kwy***
não.indígena-RFR o.que.é.bom-NEG LK-junto COND 3.I-pisar PROG.EM.PÉ(S) ali
'Se tiver não indígena junto com cachorro, ele vai pisando' (para espantar, porque tem medo deles)

O termo ***parary***, ou ***paranỹ***, que significa 'água' na variedade dos ***karawara***, por exemplo, também não encontra correspondente no uso diário da língua, mas está relacionado ao termo ***parana*** 'mar' do Tupi Antigo (Dias, 1970, p. 54). Além de ocorrer como raiz nominal nos cantos, um dos ***karawara*** leva o nome desse elemento: Paranỹ Jara (gente água), caçador de macacos-pregos e guaribas. Na aldeia Tiracambu, também há um jovem que leva esse nome, uma vez que é comum entre os Awa Guajá atribuir nomes próprios inspirados em nomes de ***karawara***, ou atribuídos pelos próprios ***karawara***.

São poucos os itens do léxico xamânico identificados até o momento que têm origem em um vocabulário antigo, cristalizado e mantido na língua por meio das canções. No entanto, um estudo mais aprofundado dos termos que abordaremos na seção a seguir possivelmente revelará que raízes para as quais não encontramos ainda termos correspondentes nem na língua Guajá nem em outra língua da família provenham desse tipo de herança linguística fossilizada nas canções. O caso da raiz verbal ***muwe*** 'caçar/comer', do léxico ***karawara***, é ilustrativo do desafio da busca da origem dos itens lexicais exclusivos da variedade cerimonial, pois seu provável cognato é a raiz ***mogûeb ~ mogûé*** encontrada em Tupi Antigo como resultado do verbo 'apagar-se (para fogo e luz)', antecedido pelo prefixo causativo ***mo-***[15]. Seu significado literal em Tupi Antigo seria então 'causar o apagamento (do fogo ou da luz)', tendo se estendido na fala poética dos ***kawarara*** para 'caçar/comer'.

Devido a esta dificuldade em localizar cognatos em línguas relacionadas que podem ter sua semântica inclusive desviada do sentido original, o que temos por enquanto são as raízes arcaicas identificadas no Quadro 2.

Quadro 2. Itens lexicais exclusivos da variedade cerimonial com cognatos identificados em Tupi Antigo.

Variedade cerimonial	Cognato em Tupi Antigo
karowa ~ karo 'gente do céu/o que é bom'	***karuara*** 'uma espécie de espírito' (Laraia, 2009)
kujỹ 'mulher'	***kunhã*** 'mulher' (Carvalho, 1987)
irai 'abelha' (na denominação de Warajuxa'a)	***ira*** 'mel/abelha' (Dias, 1970)
paranỹ ~ parary 'água'	***parana*** 'mar' (Dias, 1970)
pytu ~ mytu ~ mutuhũ 'escuro, noite'	***pytuna*** 'escuro, noite' (Dias, 1970)
pinĩ 'pintada, manchada, listrada'	***pinima*** 'pintada, manchada' (Dias, 1970)
muwe 'comer, caçar'	***mogûeb*** 'apagar' (Viégas, 1971)

O verso abaixo, da canção de Takwarihuxa'a, caçador de caças de grande porte, como veados, queixadas, caititus e antas, interpretado por Amiria, ilustra a utilização da raiz arcaica ***pinĩ*** 'pintada, manchada' como parte da palavra composta 'caça pintada'. Esta é a maneira como o caçador se refere à sua presa, o caititu, devido ao fato de ele trazer uma faixa de pelo branco 'pintada' no pescoço.

(26)	*a-ika*	*ma'amiara-pinĩ*	*ha=r-y'y*	*Ø-pepe*	*arakapi*	*xa'am*
	1.SG.I-matar	presa-pintada	1.SG.II-LK-flecha	LK-INSTR	HAB	INTERJ
	'Eu mato a caça pintada com a minha flecha!'					

[15] Agradeço esta sugestão de análise ao colega linguista T. Finbow (comunicação pessoal, 1 de novembro de 2023), professor da Universidade de São Paulo (USP) e especialista, entre outros temas, em Tupi Antigo.

Outras raízes encontram cognatos na variedade cotidiana do Guajá, mas é possível reconhecer que ficaram cristalizadas na variedade cerimonial em uma forma fonológica antiga, algumas alterando ligeiramente sua semântica. É o caso de ***ipariko*** 'trocar de lugar, ir e vir, zanzar', verbo usado nas canções para descrever o movimento que a abelha faz ao entrar e sair da colmeia reiteradamente, como no termo pelo qual o ***karawara*** Hajra Jara (gente papa-mel) se refere à abelha: ***ipariko-ma'a-xa'a-mỹn-a*** [zanzar-NMLZ-N.PR-ANT-RFR] 'aquela velha conhecida que fica zanzando'. A raiz verbal cognata correspondente na variedade cotidiana, ***parikwa***, significa 'permutar, trocar', utilizada também para cobrir as noções semânticas de 'comprar' e 'vender', introduzidas pós-contato.

É também o caso de ***jape*** 'casco', versão antiga da palavra atual ***jamekera*** 'casco' (Magalhães & Garcia, 2023, p. 286), que pode ser atestada em Tupi Antigo como ***ape*** 'casco, concha' (Viégas, 1971), e da raiz ***katu*** 'bem', de mesmo significado na variedade comum, mas com fonética conservadora idêntica ao termo 'bom' em Tupi Antigo (Quadro 3).

Quadro 3. Itens lexicais da variedade cerimonial cristalizados fonologicamente.

Variedade cerimonial	Variedade cotidiana	Cognato em Tupi Antigo
katu 'bem'	***katy*** 'bem'	***katu*** 'bom' (Viégas, 1971)
ipariko 'zanzar'	***parikwa*** 'permutar'	***ekobiar*** 'permutar' (Carvalho, 1987)
jape 'casco'	***jamekera*** 'casco'	***ape*** 'casco' (Viégas, 1971)
haku 'ficar'	***iku*** 'ficar'	***eko*** 'ficar' (Viégas, 1971)

TERMOS DE ORIGEM DESCONHECIDA

Outra parcela relativamente pequena do léxico ***karawara*** é composto por termos que não são utilizados na variedade cotidiana da língua e para os quais ainda não conseguimos identificar uma origem, nem por meio de pesquisa bibliográfica com línguas aparentadas ou de povos que vivem no Maranhão, nem por meio de seções de elicitação com os próprios Awa Guajá, buscando refletir sobre a etimologia do vocábulo.

O Quadro 4 apresenta todos os que fazem parte do nosso inventário atual, com seus respectivos significados na variedade xamânica.

Quadro 4. Termos da variedade cerimonial com origem desconhecida ou etimologia opaca.

Item lexical	Significado
paro	'esposa/filho(a)' (termo de parentesco e vocativo)
ipytumõ	'pertences'
Puwa rijapu	'flecha do ***karawara*** Puwaxa'a que mata a caça disparando luz'
jawaramỹ	'não indígena'
tawamỹ	'presa, alimento, elemento ou pessoa relacionados ao ***karawara***'
imyry	'cantar'
inũj	'grunhir'
rere	'espalhar, balançar'
rere	partícula de intensidade (INTS) 'muito'

O termo ***tawamỹ(ra)***, em especial, tem definição complexa, cobrindo tudo o que se relaciona ao ***karawara***, incluindo nesse rol as presas por eles caçadas, seu alimento típico ou elementos da natureza a ele associados[16]. Assim, o ***tawamỹ*** do Pywaxa'a é o macaco guariba e o do Hajra Jara (gente papa-mel) é o 'mel de anta' (***uhua***); mas o ***tawamỹ*** também pode ser o vento e as árvores, como no caso do Wytu Jara (gente vento), pode ser o sol, no caso do Kwarahy Jara (gente sol), ou pode ser a flecha, no caso do Wy'y Jaxa'amỹna (gente flecha). Nas canções, os ***karawara*** se referem a esses elementos a eles associados sempre por ***tawamỹ***, e sua interpretação como guariba, mel, sol ou qualquer outro significado só pode ser inferida pelo contexto, isto é, ao se identificar, pela melodia, quem é o ***karawara*** que está cantando; o ouvinte experiente sabe automaticamente qual é o seu ***tawamỹ***, ou seja, o elemento a ele relacionado.

Os trechos abaixo das canções de Pywaxa'a, Hajra Jara e Kwarahy Jara, respectivamente, ilustram o uso desse termo e seus distintos possíveis significados, inferidos apenas pelo contexto:

(27) *iraropy* *Ø-imyry* *xi* *tawamỹ* *po*
floresta Ø-cantar IPFV o.ser.relacionado lá.em.cima
'O ***tawamỹ*** (presa, no caso, o guariba) está cantando lá em cima, na floresta.'

(28) *tawamỹ* *a-muwe* *katu* *ira* *r-ipi* *arakapi* *xa'am*
o.ser.relacionado 1.SG.I-comer bem árvore LK-por HAB INTERJ
'O ***tawamỹ*** (mel), eu como bem na árvore!'

(29) *haku* *rere* *tawamỹr-a* *arakapi* *xa'am*
ser.quente INTS o.ser.relacionado HAB INTERJ
'O ***tawamỹ*** (sol) é muito quente!'

Entre os elementos relacionados aos ***karawara*** que podem ser denominados de ***tawamỹ***, encontramos em uma das canções sua tradução como 'marido'. A mensagem da mulher ***karawara*** Takwarijuhuxa'a, interpretada por Maxikoa, no verso a seguir, evidencia seu uso também associado a humanos:

(30) *a-jmyry* *katu* *tawamỹ* *Ø-pyry* *jaha*
1.SG.I-cantar bem o.ser.relacionado LK-junto eu
'eu canto bem junto com o ***tawamỹ*** (meu marido)'

Por fim, para aumentar a complexidade desta definição, ***tawamỹ*** pode ainda ser utilizado como uma descrição que o próprio ***karawara*** faz de si mesmo, como no verso abaixo, da mesma canção:

[16] Em uma das longas seções de tradução que Uirá Garcia e eu tivemos com os tradutores, Amiria Awa Guajá nos forneceu um exemplo ilustrativo para nos ajudar a entender o significado de ***tawamỹ***: "Quando a polícia vai prender um bandido, ele é o ***tawamỹ*** dela". A meu ver, esse exemplo reforça a ideia de que ***tawamỹ*** se refere a todos os elementos que se conectam a partir de uma relação pré-estabelecida. U. Garcia (comunicação pessoal, 6 de maio de 2024) também sugere ser este "um termo de relação, marcando muito provavelmente uma relação assimétrica". O fato é que esta definição ainda deverá ser mais bem elaborada ao aprofundarmos as análises dos cantos em trabalhos futuros.

(31) ***tawamỹ*** ***Takwarijuhuxa'a*** ***jaha***
o.ser.relacionado Takwarijuhuxa'a eu
'eu sou o ***tawamỹ*** Takwarijuhuxa'a'

Nesse termo, assim como no termo ***jawaramỹ*** 'não indígena', é possível inferir o sufixo ***-mỹ(ra)***, que na variedade cotidiana significa 'antigo, saudoso, falecido'. No entanto, nem em ***tawamỹ*** nem em ***jawaramỹ*** conseguimos identificar o sentido literal do vocábulo como um todo.

Com relação ao verbo ***imyry*** 'cantar', que também não encontra correspondente na língua cotidiana, especulo que ele possa ser formado pelo verbo ***'i*** 'falar', associado ao verbo ativo ***ryry*** 'tremer' (a duplicação da raiz, que perdeu sua forma simples primitiva, indica iteratividade), este antecedido pelo prefixo causativo ***-m(V)***, resultando em algo próximo a ***i-my-ry*** [falar-CAUS-tremer] 'falar fazendo tremer', talvez numa referência ao cantar com a voz trêmula, típica dos cantos ***karawara***.

EXPRESSÕES COMPLEXAS

A vasta maioria do léxico xamânico é composta por expressões metafóricas e metonímicas formadas pela associação sintagmática dos três tipos de raízes descritos nas seções anteriores: as usadas na variedade cotidiana, as arcaicas e as de origem ainda não identificada. Veremos, nesta seção, que os processos morfológicos pelos quais esses termos complexos são formados apresentam características estruturais e semânticas muito particulares, identificadas exclusivamente nas canções.

Os nomes de animais e plantas, em geral, são apresentados na variedade cerimonial por sintagmas nominais (SN), formados por expressões descritivas relativamente fixas, no sentido de que elas descrevem o referente de uma maneira reconhecível pelo interlocutor, ressaltando suas características mais evidentes. Por exemplo, o animal de caça 'veado' nunca vai ser denominado de ***arapaha***, como na variedade cotidiana, mas de uma das seguintes formas:

(32) ***ma'amia*** ***r-apy-a***
presa LK-pescoço-RFR
'presa de pescoço'

(33) ***ma'amia*** ***r-apy*** ***Ø-muku-a***
presa LK-pescoço LK-comprido-RFR
'presa de pescoço comprido'

(34) ***ma'amia*** ***r-apy*** ***r-iha*** ***r-amãj-a***
presa LK-pescoço LK-olho LK-ser.grande-RFR
'presa de pescoço e olho grande'

(35) ***ma'amia*** ***Ø-po*** ***Ø-ka'i-ma'a***
presa LK-mão LK-ser.fino-NMLZ
'presa do braço/mão fino'

Em termos estruturais, a língua cotidiana pode criar novos nomes a partir do processo de derivação, por meio dos morfemas nominalizadores, como em (36) e (37), ou a partir de um mecanismo lexical de criação de novas palavras que resulta no que Magalhães (2016) denominou de sintagma nominal lexicalizado, em que um núcleo nominal (38) ou verbal (39) é expresso associado a um argumento interno ligado a ele pelo prefixo de adjacência, ou *linker* (LK).

(36) ***i-'ĩ-ma'a-Ø***
3.I-falar-NMLZ-RFR
'falador' (literalmente, 'aquele que fala')

(37) ***iwa-p-ahar-a***
céu-LOC-NMLZ-RFR
'o que é do céu'

(38) ***iwa*** ***r-ata-ø***
céu LK-fogo-RFR
'estrela' (literalmente, 'luz do céu')

(39) ***jahy*** ***r-amãj-a***
lua LK-ser.grande-RFR
'lua cheia' (literalmente, 'lua grande)

Na variedade xamânica, no entanto, ocorrem SN que podem combinar recursivamente, num mesmo termo, diversas raízes nominais e verbais para formar a expressão descritiva. Em (32), observa-se a referência a 'veado' a partir de um termo que associa duas raízes nominais interligadas entre si pelo prefixo de adjacência (LK), como é comum na língua cotidiana, mas não encontramos nesta variedade estruturas como as de (33), (34) e (35), em que mais de duas raízes se combinam interligadas por prefixos de adjacência para descrever um mesmo referente.

O referente ***tatua*** 'tatu', por exemplo, é denominado na variedade cerimonial pela expressão em (40), um SN cujo núcleo é um nome resultante da nominalização da posposição translativa ***ipi*** 'por' pelo sufixo nominalizador agentivo ***-har***, associado a quatro raízes nominais que seriam seus argumentos internos:

(40) ***ma'amia*** ***Ø-jape*** ***Ø-wy*** ***Ø-kwa*** ***r-ipi-har-a***
presa LK-casco LK-terra LK-buraco LK-por-NMLZ-RFR
'a presa de casco que é (a que fica) pelo buraco da terra'

Essa estrutura complexa configura uma subversão das regras gramaticais utilizadas na variedade comum, que permite que apenas uma raiz nominal ocupe a posição de argumento interno. Ou seja, uma das diferenças entre a fala

cotidiana e a variedade xamânica é a recursividade no encadeamento de argumentos internos, que está presente na arte verbal e ausente na língua usada no dia a dia[17].

Subversões gramaticais são mais uma característica de textos poéticos, que utilizam a língua como um instrumento da ilimitada criatividade humana. No caso Awa Guajá, a forma poética da manifestação linguística substitui a gramática convencional, dando lugar à complexidade sintagmática na denominação dos seres.

Na construção da referência por meio dos termos complexos também observamos o uso de elementos morfológicos distintos, que contrastam com a estrutura do Guajá cotidiano. Nesta, denomina-se o 'pé de tatajuba' a partir da combinação de uma raiz nominal com o sufixo categorizador de árvores ***-'y***, que significa 'pé de/ árvore de':

(41) ***taraka-'y-a***
tatajuba-pé.de-RFR
'pé de tatajuba'

No entanto, na variedade xamânica, o mesmo referente é descrito pela combinação de duas raízes nominais, sendo a primeira delas o termo mais genérico ***ira*** 'árvore/pau', seguida pelo que a especifica: ***taraka*** 'tatajuba'. Ou seja, a ausência do sufixo específico para categorizar árvores, e a sua substituição pelo próprio termo ***ira*** 'árvore'. Essa reestruturação adiciona riqueza descritiva. Não é apenas uma árvore – é um material nomeado, uma categoria, uma fonte. Trata-se de uma estratégia poética de apresentação do referente de forma mais descritiva, evocativa:

(42) ***ira-taraka-Ø***
árvore-tatajuba-RFR
'tatajuba-árvore'

Ainda em termos formais, as raízes que compõem as expressões descritivas podem ocorrer foneticamente abreviadas, resultando num SN lexical aglutinado, como no dado abaixo, em que a palavra ***jawaramỹ*** 'não indígena' é expressa como ***jawa***. Esse tipo de abreviação fonética de raízes não encontra paralelo na variedade cotidiana:

(43) ***jawa*** ***r-y'y-a***
não.indígena LK-flecha-RFR
'flecha do não indígena'

No que se refere às especificidades estilísticas que caracterizam a arte verbal do léxico cerimonial Awa Guajá, observa-se o uso de termos descritivos até mesmo para referentes mais específicos, determinando o seu pertencimento a outro universo. Assim, nas canções, a referência ao ***kwarahy*** 'sol' e à ***amỹna*** 'chuva' é feita pelo uso dos termos:

[17] Agradeço especialmente a Francesc Queixalós por essa conclusão, após longa discussão estabelecida entre nós para tentarmos desvendar a configuração interna desses sintagmas complexos e suas respectivas traduções.

(44) *iwa* *Ø-kwarahy-a*
céu LK-sol-RFR
'o sol do céu'

(45) *iwa* *Ø-paranỹ-a*
céu LK-água-RFR
'a água do céu (chuva/inverno)'

Muitas das expressões complexas caracterizam-se por serem termos descritivos metafóricos ou metonímicos. O uso abundante de metáfora (figura de linguagem por meio da qual um referente passa a ser referido por um termo descritivo que substitui o nome original que o representa) e metonímia (figura de linguagem que consiste em substituir o nome de um referente pelo nome de um atributo ou parte dele) configura estratégia poética de substituição verbal e de ênfase a uma característica específica, que possibilita "o pensamento abstrato com base em predicação analógica" (Urban, 1939 citado por Tambiah, 1968).

A expressão a seguir ilustra a maneira como o ***karawara*** Jawatara Jara (gente lontra) se refere à sua presa, os peixes, usando um termo metafórico. A palavra ***pira*** 'peixe', da variedade comum, nunca vai ocorrer no contexto das canções, pois os nomes que se referem aos elementos associados aos ***karawara***, os seus ***tawamỹ*** (conforme explicado anteriormente), sempre serão mencionados por meio de expressões descritivas como esta:

(46) *tawamỹ* *Ø-parary* *Ø-pepe-ha-mỹr-a*
presa LK-água LK-dentro-NMLZ-ANT-RFR
'as saudosas presas da água'

O uso da metonímia pode ser observado na substituição do nome simples de um referente por um componente dele que é usado pelo todo, como no caso da flecha feita de taquara, denominada cotidianamente de ***kihia*** 'flecha com ponta de taquara', mas que ocorre na variedade cerimonial como ***takwara*** 'taquara/taboca', referindo-se à flecha inteira a partir do material usado para a sua ponta:

(47) *takwar-a*
taquara-RFR
'taquara/taboca'

Também podemos observar o uso dessa figura de linguagem na descrição de um referente substituindo um nome simples por um termo complexo, enfocando sempre uma parte evidente do todo que o caracteriza. Assim, uma das denominações por meio da qual o ***tamarawã*** 'tamanduá' pode ser referido é:

(48)
ma'amia *Ø-jakỹ* *Ø-kwari-ma'a-Ø*
presa LK-cabeça LK-ser.comprido-NMLZ-RFR
'a presa que tem a cabeça comprida'

Como afirmado em Magalhães e Garcia (2023, p. 284), a metáfora e a metonímia, como recursos discursivos, caracterizam o discurso xamânico de diversos povos (Tambiah, 1968; Townsley, 1993; Mihas, 2019) e são parte importante das manifestações de arte verbal de várias culturas orais e escritas, contribuindo para a qualidade artística do texto (Epps & Ramos, 2019). Além disso, esses SN complexos com função descritiva não são meramente decorativos – eles codificam conhecimento ecológico detalhado; nomear os elementos da floresta na variedade ***karawara*** revela uma forma de saber, de conhecer profundamente suas características.

Podem também sugerir um certo tipo de cuidado análogo ao que os Awa Guajá, no uso da variedade cotidiana, têm em relação a evitarem mencionar diretamente a referência aos animais a serem caçados durante o ato de caça, já que estes podem, ao escutar as conversas, perceber as intenções humanas e fugir[18].

De qualquer forma, ambas as figuras de linguagem são aqui interpretadas como procedimentos linguísticos extensivamente utilizados na variedade cerimonial da língua Guajá, permitindo abstrações e a construção de um todo orgânico através de detalhes, denotando criatividade e produtividade linguísticas e imprimindo beleza poética na descrição dos referentes.

Para além desses recursos literários e linguísticos, identificamos, em contraste aos termos complexos descritivos, o uso de termos genéricos do Guajá cotidiano que atestam a não necessidade de especificar detalhadamente alguns dos referentes. Por exemplo, nas canções, não aparecem os termos particulares para diferenciar os frutos da floresta, como mamão, caju, cacau, cupuaçu, entre outros. Todos eles são apresentados pelo termo genérico ***ma'a'iwa*** 'frutos'. Isso se justifica pelo fato de que, no universo ***karawara***, essa diferenciação não é necessária, uma vez que há seres celestes que se caracterizam como comedores de frutos da floresta, como os A'yhu Jara (gente preguiça) e os Tapi'i Jara (gente anta), mas não há aqueles caracterizados por ingerir apenas um tipo específico de fruto.

Do mesmo modo o termo complexo presente em (49) é usado para se referir a árvores em geral, não sendo observado nas mensagens dos ***karawara*** a necessidade de se diferenciar todos os tipos específicos de árvores.

(49) *ira* *r-amãj-a*
árvore LK-ser.grande-RFR
'árvore grande'

Para terminar, no que se refere à estrutura dos verbos, encontramos o fenômeno da incorporação nominal, que também ocorre na variedade comum do Guajá, mas com a especificidade de permitir, na variedade xamânica, a incorporação do nome ***iraropy*** '(na) floresta' com função locativa às raízes verbais ***imyry*** 'cantar' e ***muwe*** 'caçar/comer'. Tais composições são vetadas no uso diário da língua, pois são agramaticais os termos **a-ka'a-jã*** [1.SG.I-floresta-cantar] 'eu floresta-canto' e **a-ka'a-ika*** [1.SG.I-floresta-caçar] 'eu floresta-caço'. Os dois versos a seguir, das canções dos ***karawara*** Takwarihuxa'a e Juxa'a, respectivamente, ilustram esse fenômeno.

(50) *a-iraropy-imyry* *po* *i-'u-ha* *r-ehe* *arakapi*
1.SG.I-floresta-cantar lá.em cima 3.II-comer LK-sobre HAB
'Eu canto a floresta (eu floresta-canto) lá em cima, sobre a comida.'

[18] Essa hipótese precisa ainda ser melhor investigada, pois não tenho, no momento, elementos para comprovar que a substituição dos nomes dos referentes por metáforas e metonímias seja também motivada pela evitação da referência direta. Agradeço a um(a) do(a)s pareceristas a sugestão de análise e também ao Uirá Garcia pela interlocução a respeito da sugestão.

(51)

jawa	*r-y'y*	*Ø-pepe*	*a-iraropy-muwe*
não.indígena	LK-flecha	LK-INSTR	1.SG.I-floresta-caçar

'Com a flecha de não indígena eu caço na floresta (eu floresta-caço).'

Vale destacar que, conforme argumenta Mithun (1984, pp. 848-849), a incorporação nominal existe nas línguas para designar atividades reconhecidas como praticadas com uma frequência suficientemente alta que passam a ser dignas de receber uma denominação unitária. Assim, faz sentido que ***iraropy-imyry*** 'floresta-cantar' e ***iraropy-muwe*** 'floresta-caçar' só sejam encontrados na variedade xamânica, pois denominam as atividades mais essenciais dos seres humanos celestes: as de cantar e caçar (na) floresta.

PARA ALÉM DO LÉXICO

Além de todas as propriedades que caracterizam o léxico xamânico dos Awa Guajá detalhadas nas seções anteriores, é importante acrescentar que as canções também apresentam uso de um recurso estilístico sintático que contrasta com a estrutura das sentenças da variedade cotidiana, qual seja, o uso frequente de elipse de morfemas gramaticais e até mesmo de palavras lexicais, que são omitidos, mas podem ser subentendidos pelo contexto discursivo. O verso abaixo da canção de Arapioxa'a, caçador de presas com hábito noturno, como o veado, a capivara e o tatu, entoado por Itaxĩa, é bem ilustrativo de mais essa propriedade estilística que identifica a arte verbal das canções ***karawara***:

(52)

tawamỹ	*iraropy*	*mutuhũ*
presa	floresta	escuridão

'A presa (anda) (na) floresta (pela) escuridão'

No verso, que inicia a canção, ocorre a elipse do verbo, que pode ser subentendido como ***wata*** 'andar', do sufixo locativo ***-pe***, que, numa sentença comum, estaria associado ao nome ***iraropy*** 'floresta' e da posposição, que pode ser adivinhada como ***r-ipi*** 'por', que estaria associada ao nome ***mutuhũ*** 'escuridão/noite'.

Como recurso estilístico, a elipse é comumente usada com o objetivo de tornar o ritmo da sentença mais sincopado, ou para descrever de maneira mais esquemática e ágil os ambientes, os estados de alma, as personalidades. Em todos esses casos, justifica-se seu uso nas canções entoadas pelos Awa Guajá. No trecho ilustrado, a elipse foi usada para apresentar o ambiente e o tema da canção de maneira sintética logo no primeiro verso, que foi seguido por sentenças que versaram sobre os hábitos noturnos da presa caçada pelo emissor da mensagem, Arapioxa'a.

Em síntese, considerando tudo o que foi aqui apresentado, podemos descrever a língua dos ***Karawara***, isto é, a fala cerimonial dos Awa Guajá, como composta por um léxico especializado, caracterizado essencialmente pela substituição dos itens lexicais da variedade do dia a dia, sendo que grande parte deles são termos descritivos complexos que ora apresentam o referente ou a atividade por meio de suas características mais notáveis, ora acomodam num mesmo termo uma gama de conceitos específicos da língua cotidiana.

Dessa forma, nos alinhamos aqui com o ponto de vista de Sherzer (2002, p. 90-91) de que a heteroglossia de qualquer comunidade, isto é, seu o repertório sociolinguístico, pode manifestar-se como fonte de criatividade caracterizando uma arte verbal refinada. No caso das canções ***karawara***, como afirmam Magalhães e Garcia (2023),

"essa variedade linguística representa uma alternativa às formas convencionais de expressar as coisas, fornecendo informações constantes e contínuas sobre um mundo que só é acessado por essa via comunicativa". Essa linguagem especial, que faz uso de recursos estilísticos, vocabulário especializado, entonação própria e um rico aparato técnico vocal, caracteriza a variedade xamânica dos Awa Guajá como uma variedade linguística poética e de estética singular, diferente da linguagem cotidiana, ainda que às vezes surja e se situe no decorrer de uma situação comum do dia a dia.

E é exatamente por conseguirem conectar essas diversas formas sociocosmológicas, transitando entre dicotomias estabelecidas tais como natureza e cultura, céu e terra, humano e animal, vivos e mortos, e mesmo fala e canto, entre outras, concepções essas que se constituem através do uso diferenciado das variáveis linguísticas, que os Awa Guajá são capazes de manejar de maneira criativa esses dois grandes repertórios (***awa*** e ***karawara***) nas suas interações diárias. Para além das práticas xamânicas, o léxico ***karawara***, por ser marcadamente diferente do léxico cotidiano, pode inclusive ser utilizado pelas pessoas como um código interno para se comunicarem sem ser compreendidos por não indígenas ou outros povos que possam ter um certo conhecimento da sua língua cotidiana. Ou mesmo para brincarem entre si de usar um código diferente, como num exemplo dado por um de nossos colaboradores: um caçador sai para caçar e avisa: ***tawamỹ amuwe ta aha*** 'eu vou caçar a minha presa' (usando, além do verbo ***muwe*** 'caçar/comer', o nome ***tawamỹ*** 'presa' do léxico xamânico, ao invés de especificar a caça). E, ainda segundo nosso colaborador, ao observar as flechas do emissor da mensagem e a forma de amarrá-las, os ouvintes serão capazes de inferir que tipo de caça ele vai buscar.

CONSIDERAÇÕES ADICIONAIS

Isso que chamo por ora de discurso cerimonial Guajá, apesar de apresentar plena vitalidade em três das quatro aldeias em que vivem os Awa Guajá, pode ser ameaçado por mudanças de hábitos e pela aquisição de valores culturais ocidentais que chegam de forma cada vez mais incisiva nas comunidades.

Daí a importância de ações para sua manutenção. Conforme já destacaram Epps e Ramos (2020), os encantamentos e a linguagem xamânica são um ponto crítico na documentação da arte verbal indígena. Assim, considerando possíveis ações capazes de contribuir com o registro da variedade linguística cerimonial da língua Guajá, com o refreamento da tendência de que ela se perca e considerando, acima de tudo, a importância de mantê-la por tudo o que ela representa para seu povo, estamos desenvolvendo, juntamente com os Awa Guajá, material impresso e audiovisual que, para além dos propósitos científicos de descrição e análise linguística, poderá ser utilizado pelas comunidades para fins didáticos e de salvaguarda dos cantos. Os estudos linguísticos e antropológicos dessa variedade, que muito ainda têm a avançar, são, neste contexto, uma contribuição para a discussão sobre o fortalecimento da língua e da cultura, especialmente neste momento de crescentes alterações no modo de vida.

AGRADECIMENTOS

Aos Awa Guajá, pela confiança em compartilhar seu discurso cerimonial e permitir o acesso e a divulgação dele; a todos os Awa Guajá que colaboraram com as transcrições e traduções, especialmente a Amiria Awa Guajá, pelas longas horas que dedicou às traduções e pelos esclarecimentos sobre o conteúdo dos cantos; a Uirá Garcia, por ter compartilhado comigo a 'descoberta' dessa variedade linguística, pela parceria no projeto que deu origem, entre outros produtos, a este artigo, pela sua leitura prévia e pelas constantes reflexões que me abrem novas perspectivas sobre o universo Awa Guajá; aos pareceristas, pelas relevantes sugestões; à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAPDF), pelo financiamento dos trabalhos de campo por meio do edital Demanda Espontânea, entre 2022 e 2024.

ABREVIATURAS

1	primeira pessoa
3	terceira pessoa
I	morfema da Série I - eventiva
II	morfema da Série II – estativa
ANT	sufixo que denota referente falecido ou saudoso
ATEN	atenuativo
CAUS	causativo
COND	condicional
CONJ	conjunção
DAT	dativo
DEIT	dêitico
DUB	partícula dubidativa
EXOR	prefixo exortativo
EXPL	explicativo
FIN	sufixo subordinativo de finalidade
FOC.CONTR	partícula de foco contrastivo
HAB	partícula de aspecto habitual
INDII	indicativo II
INTERJ	interjeição
INT	interrogativo
INTS	intensivo
INSTR	instrumental
IPFV	imperfectivo
LK	prefixo *linker*
LOC	locativo
MOSTR	partícula inicial dêitica mostrativa
NEG	negação
NEG.EXIST	negação existencial
NMLZ	nominalizador
N.PR	sufixo de nome próprio
PERM	partícula permissiva
PL	plural
POSS	partícula epistêmica de possibilidade
PROG.DEIT(S)	progressivo e posição deitada do sujeito
PROG.EM.PÉ(S)	progressivo com movimento associado e posição em pé do sujeito
RESTR	restritivo
RETR	prefixo nominal retrospectivo
RFR	sufixo referenciante
SBJ	sujeito
SG	singular
SIMI	partícula de similitude

REFERÊNCIAS

Aldeia Awá. (s. d.). *Aldeia Awá* [Perfil de artista]. Spotify. https://open.spotify.com/intl-pt/artist/6dVOgrQTm8ImgIUVwA2G4C

Aldeia Juriti. (s. d.). *Aldeia Juriti* [Perfil de artista]. Spotify. https://open.spotify.com/intl-pt/artist/4mMx8ofW7ppOGHmejfaLP3

Aldeia Tiracambu. (s. d.). *Aldeia Tiracambu* [Perfil de artista]. Spotify. https://open.spotify.com/intl-pt/artist/3D2r2NCPmImoJrF7xsrWMp

Andrade, L. M. M. (1992). *O corpo e os cosmos: relações de gênero e o sobrenatural entre os Asurini do Tocantins* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/D.8.1992.tde-09052023-145111

Brabec de Mori, B. (2012). About magical singing, sonic perspectives, ambient multinatures, and the conscious experience. *Indiana*, *29*, 73-101. https://doi.org/10.18441/ind.v29i0.73-101

Calheiros, O. (2014). *Aikewara: Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani* [Tese de doutorado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Carvalho, M. R. (1987). *Dicionário tupi (antigo) - português*. Empresa Gráfica da Bahia. http://www.etnolinguistica.org/biblio:carvalho-1987-dicionario

Cesarino, P. N. (Org.). (2013). *Quando a Terra deixou de falar: cantos da mitologia Marubo*. Editora 34.

Cunha, P. (1987). *Análise fonêmica preliminar da língua Guajá* [Dissertação de mestrado, Universidade de Campinas]. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. http://www.etnolinguistica.org/tese:cunha-1987

Dias, G. (1970). *Dicionário da língua Tupi chamada Língua Geral dos indígenas do Brasil (Tupi-Português)*. Livraria São José.

Epps, P. L., & Ramos, D. P. (2019). Hup ***bi'id ɨd***: Shamanic incantation at the nexus of language and culture. *Linguistic Anthropology*, *29*(2), 205-212. https://doi.org/10.1111/jola.12225

Epps, P. L., & Ramos, D. P. (2020). Enactive aesthetics: The poetics of Hup incantation. *Journal of Linguistic Anthropology*, *30*(2), 233-257. https://doi.org/10.1111/jola.12269

Epps, P. L. (2021). Diversifying multilingualism: Languages and lects in Amazonia. *International Journal of Bilingualism*, *25*(4), 901-920. https://doi.org/10.1177/13670069211023131

Epps, P. L., Ramos, D. P., & Cabalzar, F. D. (2023). Multiculturalismo, gênero e etnografia: trajetória e contribuições fundamentais de Jean Elizabeth Jackson para a antropologia sul-americana. *Journal de la Société des Américanistes*, *109*(1), 217-238. https://doi.org/10.4000/jsa.21798

Garcia, U. F. (2010). ***Karawara****: a caça e o mundo dos Awá-Guajá* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/T.8.2011.tde-26072011-145355

Garcia, U. F. (2015). Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações Awá-Guajá. *Mana*, *21*(1), 91-122. https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p091

Garcia, U. F. (2018). *Awa Guajá: crônicas de caça e criação*. Hedra.

Hale, K. (1992). Language endangerment and the human value of linguistic diversity. *Language*, *68*(1), 35-42. https://doi.org/10.1353/lan.1992.0074

Heurich, G. O. (2015). *Música, morte e esquecimento na arte verbal Araweté* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. https://sites.google.com/view/abaete/pesquisas/disserta%C3%A7%C3%B5es-e-teses

Hill, J., & Chaumeil, J.-P. (2011). *Burst of breath: Indigenous ritual wind instruments in Lowland South America*. University of Nebraska Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt1df4gz7

Laraia, R. B. (2009). Karuara: a persistência de uma crença Tupinambá. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, *1*(2), 13-24. https://doi.org/10.26512/rbla.v1i2.12364

Magalhães, M. M. S. (2006). Harmonia vocálica como processo desencadeador de mudanças estruturais na língua Guajá. In A. D. Rodrigues (Org.), *Estudos da língua(gem): pesquisas em línguas indígenas* (pp. 67-75). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. https://doi.org/10.22481/el.v4i1.1024

Magalhães, M. M. S. (2016). Os dois diferentes tipos de sintagmas nominais complexos com núcleo verbal estativo da língua Guajá. In F. Queixalós, & D. Gomes (Orgs.), *O sintagma nominal em línguas amazônicas* (pp. 187-202). Pontes. http://www.etnolinguistica.org/biblio:queixalos-2016-sintagma/p/2

Magalhães, M. M. S., & Garcia, U. F. (2023). A floresta vista de cima: a categorização do mundo na língua dos Awa Guajá e na "língua" dos ***karawara***. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, *15*(1), 263-295. https://doi.org/10.26512/rbla.v15i1.51951

Mihas, E. (2019). Documenting ritual songs: Best practices for preserving the ambiguity of Alto Perené (Arawak) shamanic pantsantsi 'singing'. *Language Documentation & Conservation*, *13*, 197-230. http://hdl.handle.net/10125/24866

Mithun, M. (1984). The evolution of noun incorporation. *Languag*e, *60*(4), 847-894. https://doi.org/10.2307/413800

Nascimento, A. P. L. M. (2008). *Estudo fonético e fonológico da língua Guajá* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília]. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. http://www.etnolinguistica.org/tese:nascimento-2008

Packer, I. (2024). O Canto da Machadinha: mito, ritual e história em um gênero de arte verbal krahô. *Mana*, *30*(1), e2024004. https://doi.org/10.1590/1678-49442024v30n1e2024004.pt

Rodrigues, A. D. (1996). Argumento e predicado em Tupinambá. *Boletim da Associação Brasileira de Linguística*, (19), 57-66. http://www.etnolinguistica.org/biblio:rodrigues-1996-argumento

Sherzer, J. (2002). *Speech play and verbal art*. University of Texas Press. https://www.jstor.org/stable/10.7560/777682

Tambiah, S. J. (1968). The magical power of words. *Man, New Series*, *3*(2), 175-208. https://doi.org/10.2307/2798500

Townsley, G. (1993). Song paths: the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge. *L'Homme*, *33*(126-128), 449-468. https://www.jstor.org/stable/40589904

Urban, W. M. (1939). *Language and reality*. Library of Philosophy.

Viégas, A. P. (1971). *Vocabulário Português-Tupi, Tupi-Português*. Instituto Agronômico, Serviço de Divulgação Técnico-Científica. http://www.etnolinguistica.org/biblio:viegas-1971-vocabulario

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4*(3), 469-488. https://doi.org/10.2307/3034157

DADOS DA PESQUISA
Os dados não foram depositados em repositório.

PREPRINT
Não foi publicado em repositório.

AVALIAÇÃO POR PARES
Avaliação duplo-cega, fechada.

Tiempos de mistura: parentesco y matrimonios entre harakbut y mestizos en el contexto de la minería aurífera en una comunidad indígena de la Amazonía sur peruana

Mixed times: kinship and marriages between harakbut and mestizos in the context of gold mining in an indigenous community of the southern Peruvian Amazon

Lucero Reymundo-Dámaso
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Peru

Resumen: Este artículo explora las prácticas matrimoniales entre indígenas harakbut y personas mestizas en el contexto de la minería aurífera en la región peruana de Madre de Dios. A partir de la literatura etnográfica y del análisis de material de campo, revisamos la preferencia por cónyuges mestizos, sus implicancias en la descendencia de los hijos y las transformaciones sociales que arraiga. Privilegiamos la perspectiva de los propios indígenas con el objetivo de abordar desde el cotidiano estos cambios en el parentesco.

Palabras-clave: Harakbut. Minería aurífera. Matrimonio mixto. Parentesco. Mestizos.

Abstract: This article explores marriage practices between harakbut Indigenous people and *mestizo* in the context of gold mining in the Madre de Dios region of Peru. Drawing on ethnographic literature and fieldwork data, we examine the preference for *mestizo* spouses, its implications of children's filiations and the resulting social transformations. The study adopts the perspective of the harakbut themselves as a starting point, aiming to address the ongoing changes in their kinship system from the standpoint of everyday life.

Keywords: Harakbut. Gold mining. Mixed marriage. Kinship. *Mestizos*.

Reymundo-Dámaso, L. (2025). Tiempos de mistura parentesco y matrimonios entre harakbut y mestizos en el contexto de la minería aurífera en una comunidad indígena de la Amazonía sur peruana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20230060. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0060.
Autor correspondiente: Lucero Reymundo-Dámaso. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales. Lima, Perú (lucero.reymundo@unmsm.edu.pe).
Recibido el 05/07/2023
Aprobado el 04/09/2024
Responsabilidad editorial: Jorge Eremites de Oliveira

CC BY

INTRODUCCIÓN

Los indígenas harakbut de la región peruana de Madre de Dios han experimentado una serie de transformaciones a causa de los ciclos extractivos que enfrentan. En este artículo exploro los cambios en las alianzas matrimoniales de los harakbut en el marco de su involucramiento en la minería de oro, en particular la preferencia por cónyuges no indígenas, denominados *amiko*, mujeres y hombres mestizos de las localidades mineras cercanas. Mi intención es abordar las estrategias matrimoniales partiendo de las percepciones de diferencia con los 'blancos', los valores asociados a la conyugalidad con mestizos, los espacios de encuentro y la descendencia de los hijos.

Los harakbut son un complejo cultural compuesto por siete parcialidades o subgrupos[1] hablantes de una variación dialectal de la lengua haté o harakbut (Lyon, 2003). La caída demográfica que trajo el proceso de contacto en el siglo XX diezmó a varias parcialidades, quedando los arakbut (anteriormente amarakaeri) como la más numerosa y algunos documentos históricos revelan su presencia en el Alto Madre de Dios en el siglo XIX (Moore, 2020a). Los estudios etnográficos sobre los harakbut provienen de las parcialidades arakbut, sapiteri y wachiperi, revelando algunas diferencias pero reconociendo su identidad como conjunto (Califano, 1977, 1981, 1983, 1990; Califano & Fernández, 1977; Califano & Gonzalo, 1996; Moore, 1979, 1983, 2003; Gray, 1986, 2002a, 2002b; Wahl, 1987; Aikman, 1995, 1999; Helberg Chávez, 1993, 1996; Rummenhöller, 1987). Su forma de organización ha sido caracterizada como un sistema de clanes de descendencia patrilineal, exogamia de clan y una preferencia matrimonial por primos cruzados bilaterales (Gray, 2002a; Moore, 2003). Aunque sin duda los matrimonios interétnicos deben haberse producido en el pasado, los antecedentes más próximos en la memoria de las personas provienen de la evangelización en las misiones dominicas, a mediados del siglo pasado, cuando los curas forzaban matrimonios con matsigenkas y wachiperis, hecho que se sumó al escenario de muertes y enfermedades, e impulsó el abandono de la misión (Wahl, 1987). En la actualidad, los matrimonios interétnicos se producen principalmente con mestizos, a quienes denominan *amiko.* Un *amiko* es toda aquella persona no indígena, y la palabra proviene de una variación del vocablo 'amigo' en español (Califano, 1990). Los harakbut diferencian a los *amiko* por su lugar de procedencia: las personas provenientes de los Andes son *wahaipi*, los de la capital de la región, Puerto Maldonado o de alguna ciudad amazónica son *huarayos*. Cuando se refieren a indígenas de otros pueblos usan su propio etnónimo *harakbut*, que significa 'gente del bosque'. El empleo de *gente blanca* es menos frecuente y suele generar debates porque consideran que solo los de Lima o del extranjero califican como *blancos*. En tanto tales categorías no son fijas, en este artículo uso los términos *amiko* y 'mestizos'[2] para referirme a la población foránea que integra el universo relacional harakbut.

Mi intención es discutir el lugar de los *amiko* en las redes matrimoniales harakbut. Para ello es importante describir su relación con la sociedad nacional a través del oro. Tomo como referencia los estudios etnográficos y el material de campo que recogí en 2019 en la comunidad San José de Karene, ubicada entre el río Karene (llamado también río Colorado) y el río Pukiri, en Madre de Dios.

EL ORO Y LOS *AMIKO*

A principios del siglo XX, la cuenca del río Madre de Dios no había sido explorada en su totalidad. En 1895, con

[1] De acuerdo con Moore (2020b) son siete subgrupos o parcialidades harakbut: arakbut, wachipaeri, arasaeri, kisamberi, sapiteri, pukirieri y toyeri; de los cuales sobreviven en mayor número arakbut, seguido por wachipaeris y algunos indígenas arasaeri y sapiteri.

[2] En el Perú, definir quién es 'mestizo' ha ocupado gran parte de las discusiones en las ciencias sociales del siglo XX (véase Sandoval, 2024). Sin embargo, uso tal término en el sentido amplio de Arguedas (1975), para referirse a los sujetos de los procesos históricos de cambio cultural en los andes del Perú.

el descubrimiento del Istmo de Fitzcarrald, el cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald vinculó la cuenca con el mercado internacional de las gomas. En las décadas siguientes, campesinos altoandinos abrieron caminos de herradura desde Puno hacia el valle de Tambopata, entrada de la cuenca y del territorio harakbut (de la parcialidad arasaeri) para expandir la agricultura y explotar lavaderos de oro estacionalmente (Martínez, 1960). Tras el ciclo extractivo del caucho le siguió la madera, la castaña y posteriormente la minería aurífera. Con el alza del precio del oro, en la década del 30, la incipiente minería de lavaderos se trasladó al río Inambari, también territorio harakbut (ocupado por la parcialidad arasaeri) y en la década del 50 los mestizos andinos llegaron a los ríos Karene y Pukiri (territorio de las parcialidades sapiteri y arakbut) para explotar los yacimientos aluviales de oro[3] (Gray, 1986; Rumrrill, 1986; García Morcillo, 1982). Mientras los ríos de sus territorios ancestrales estaban siendo tomados y estando al margen de dicho proceso, los harakbut iniciaron el contacto con los misioneros dominicos en los años 50 y se trasladaron a la misión de Shintuya, en el Alto Madre de Dios.

A fines de los 60, un grupo huyó de la misión y estableció la comunidad San José de Karene entre los ríos Karene y Pukiri. Sin embargo, la comunidad nació rodeada de un pequeño emplazamiento minero que tomó el control exclusivo del río Pukiri. Río arriba se encontraba la comunidad de Puerto Alegre (posteriormente Puerto Luz), integrada por otras familias harakbut que se mantuvieron alejadas de la influencia dominica, pero no del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Los harakbut de San José y Puerto Luz aprendieron de los mestizos a lavar oro para adquirir mercancías y a fines de los 70, algunas comunidades harakbut adoptaron la minería aurífera como una actividad regular y complementaria de las prácticas de cultivo, pesca y caza (Moore, 1983; Gray, 2002a).

Sin embargo, el grado de influencia del oro en las comunidades indígenas tiene su origen en las políticas del Estado peruano de promoción de la minería aluvial en el río Karene, que volvió atractiva la actividad y movilizó a numerosos mestizos del sur andino. En la desembocadura del Karene, el Estado conformó una sucursal del Banco Minero que monopolizaba el comercio del oro y controlaba los denuncios mineros que otorgaban derechos de explotación de cuadrillas (Moore, 1983; Gray, 1986). En plena fiebre del oro, a fines de los 70, un conjunto de reformas institucionales forzó el cierre del Banco Minero, desregularizando el acceso a los depósitos de oro en un contexto de alta movilidad de personas y generando el crecimiento informal de la actividad. Hasta el día de hoy, el Estado no logró contener el desorden de la minería y en el panorama existe la superposición de concesiones mineras en territorios indígenas, la proliferación de enclaves urbanos mineros, impactos ecológicos y ambientales, deforestación y contaminación de las fuentes de agua (Moore, 2018; Reymundo-Dámaso, 2022; Gray, 1986).

Las localidades mestizas que rodean a las comunidades harakbut son enclaves mineros que controlan la venta del oro, la distribución de mercancías y la oferta de servicios públicos[4]. A partir del nuevo milenio, en el río Pukiri creció un enclave llamado Delta 1. Según datos oficiales, Delta 1 es un 'centro poblado rural' donde viven menos de 2.000 personas, aunque la demografía de las zonas mineras debe tomarse cautelosamente porque las operaciones obligan a la dispersión y al flujo constante de trabajadores temporales. De hecho, Delta 1 es la localidad más importante y el epicentro de la vida urbana, concentra bazares, comercios, centros

[3] En Madre de Dios, el oro se encuentra en placeres aluviales formados por procesos geológicos de erosión de los yacimientos primarios que se localizan en la cordillera de los Andes. Son transportados a la selva baja por la fuerza de las aguas de los ríos y depositados en sus lechos y en el piedemonte (lechos de antiguos ríos).

[4] De acuerdo con datos oficiales del Censo Nacional 2017, la población de Boca Colorado asciende a 2.252 habitantes y Delta 1 (Bajo Pukiri) a 1.689 habitantes (INEI, 2017). Es importante destacar que la población minera de esta zona es altamente móvil, por lo que estos datos deben tomarse como una aproximación.

de recreación, casas de compraventa de oro, locales de consumo de alcohol y prostitución, empresas de transporte y agencias financieras informales. En otras palabras, ofrece una experiencia urbana nacional y desde el 2015, San José y Puerto Luz están vinculadas a Delta 1 por una carretera de trocha afirmada en menos de una hora. Las personas viajan casi diario a Delta 1 para vender oro o abastecerse de productos industrializados, comprar petróleo para echar a andar sus motores de minería o simplemente para 'pasear'. Ahí aprenden los estilos de la vida mestiza, las nuevas canciones de cumbia, la vestimenta, los peinados y la culinaria nacional. Además de potenciar el vínculo con la sociedad nacional, Delta 1 es un puente de encuentro y comunicación entre harakbut de Puerto Luz y San José y los mestizos que proceden de distintas partes del Perú, con quienes finalmente terminan uniéndose y conformando sus familias.

TRANSFORMACIONES EN LAS NOCIONES DE PARENTESCO Y MATRIMONIO

Los estudios de parentesco y matrimonio harakbut provienen, principalmente, de dos autores, Andrew Gray y Heinrich Helberg Chávez. El misionero del ILV, Tripp (1995), recogió el vocabulario harakbut (amarakaeri) y detalló la estructura terminológica del parentesco. Los argumentos de Gray (2002a), Helberg Chávez (1993) y Tripp (1995) poseen ligeras discrepancias derivadas del material recogido en distintas comunidades, sin embargo, no invalidan los criterios fundamentales de la estructura de parentesco. En general, la organización social harakbut ha sido definida como un sistema de siete clanes exogámicos de descendencia patrilineal (idsikambo, yaromba, wandingpana, masenawa, saweron, singperi y embieri). El clan (*onyu*) era un grupo nombrado, definido por las nociones de corporalidad, alma (*nokiren*) y nominación (*wandik*), una categoría de sustancia compartida entre los parientes de la patrilínea (Gray, 2002a, p. 121). La descendencia, tópico problematizado en la Amazonía, descrita por Gray (2002a) no aludía a otra cosa que a la consustancialidad de los cuerpos (*waso*) y no constituían grupos corporados. Los descendientes del patriclan se identifican como parientes y las mujeres mantenían su filiación incluso después del matrimonio.

De acuerdo con la literatura, la patrilinealidad no se expresaba en la terminología de parentesco, pero era fundamental para definir los matrimonios. Mientras que la residencia posmarital se fijaba patrilocalmente después de vivir con los suegros los primeros años en una especie de *bridge-service*. Gray (2002a) definió la terminología harakbut como una estructura de prescripción matrimonial simétrica de dos líneas articuladas y existían dos tipos de términos de parentesco: vocativos y de referencia (Gray, 2002a; Helberg Chávez, 1993; Tripp, 1995). Los vocativos y de referencia seguían los mismos criterios (sexo de ego, generación, sexo del interlocutor, diferencias de edad en el nivel G0); aunque guardaban pocas diferencias que no señalaremos por el momento, vale apuntar que en la G+1 ego llamaba al padre, *pagn*, a la madre *nagn* y los *siblings* paralelos eran padres y madres clasificatorios (*pagn* = HnoP) (*asign* = HnaM)[5]. La terminología distinguía a los afines de la G+1 y en G0 únicamente a los parientes cruzados del mismo sexo. El matrimonio cruzado era preferido entre primos cruzados bilaterales de sexo opuesto de ego, a quienes terminológicamente no se les diferenciaba. Suprimir la afinidad de los potenciales cónyuges era una característica del parentesco harakbut que se resolvía en la relación cotidiana con los parientes, con un comportamiento respetuoso y de distancia. Usar términos afines entre cruzados potencialmente cónyuges se consideraba una falta de respeto, en especial cuando entraban en edad casadera. Los autores han insistido en un problema que afectaba la estructura matrimonial: la falta de mujeres (Lyon, 2003; Gray, 2002a; Helberg Chávez, 1993; Moore, 2003). El desequilibrio de sexos podría haber sido un efecto de las epidemias, pero

[5] HnoP y HnaM significan, respectivamente, hermano del padre y hermana de la madre.

no existen elementos para afirmar tal sospecha (Lyon, 2003). No obstante, el impacto del desequilibrio condujo posiblemente a la suspensión de la práctica del intercambio simétrico de hermanas entre dos clanes, dando lugar a una reciprocidad generalizada, aunque Gray (2002a) señala que ambas formas perdieron vigencia cuando estaba realizando su investigación.

Por otro lado, si el clan era el parentesco extendido, el *wambet* era el parentesco cognaticio centrado en ego, una parentela alrededor de un fogón que podía incluir parientes de tres niveles generacionales (G+1, G0, G-1), parientes de la madre (hermana de la madre), pero no a afines directos (Gray, 2002a; Moore, 2003)[6]. Los *wambet* eran unidades de alianza que organizaban los matrimonios de los hijos. Si el clan era preponderante en la organización social y sentaba las bases para la residencia patrilocal pos-marital, los rituales de iniciación masculina y los lazos políticos, los *wambet* eran un punto de influencia femenina, en particular de las madres, a través de los arreglos matrimoniales de los hijos, del servicio a la novia y de la residencia uxorilocal temporal (Helberg Chávez, 1993; Gray, 2002a). Aunque las fronteras del *wambet* no estaban definidas, eran unidades residenciales que albergan a parientes del padre o de la madre y donde se producía la supresión de la afinidad hasta el momento en que fijaran los acuerdos matrimoniales. Desde el punto de vista del clan, las mujeres transitaban de su clan al del esposo, pero visto desde el *wambet*, eran los clanes los que se dispersan. Los *wambet* establecían relaciones de afinidad, amistad y lazos femeninos, atravesando la solidaridad del clan masculino. En 1992, Gray (2002a) advertía que, en San José, los clanes perdían el control político de la comunidad y la dispersión de los hombres en los trabajos de la minería fortalecía a los *wambet*, de tal manera que el grupo no poseía más el énfasis del clan y los puntos de vista femeninos y masculinos eran más equitativos.

Después del trabajo de Gray (2002a) y Helberg Chávez (1993, 1996) en la década del 90, dejaron de continuarse investigaciones etnográficas del parentesco, limitando la comprensión de las transformaciones de las prácticas matrimoniales. Sin embargo, es clave resaltar que lo observado por Gray (2002a) respecto de la preponderancia de un parentesco cognaticio y disperso en la comunidad, continúa siendo la característica distintiva de las actuales comunidades harakbut. En la actualidad es posible observar que la preponderancia del *wambet* frente a las relaciones clánicas ha sido agudizada por las lógicas que guían la actividad minera y que privilegian la actuación individual. En las últimas tres décadas, los harakbut han intensificado su participación en el oro, menguando incluso los trabajos de cultivo y caza. La atomización de estos vínculos en la comunidad está acompañada de otros procesos que impactaron en la estructura misma y el lenguaje de parentesco.

Por un lado, la castellanización impuesta por los misioneros y fortalecida por la escuela ha engrosado el número de bilingües que prefieren el uso de vocablos de parentesco en castellano. La compleja terminología prescriptiva es recordada como la lengua de los 'antiguos', 'así hablaban los antiguos, nosotros ya no'. Solo en casos muy puntuales usan los vocativos *pagn*, *nagn*, *pane* y *wasipo*, todos localizados en una relación de *wambet*. En la generación de ego, el trato se ha homogenizado a 'hermanos', 'hermanas', 'primos' y 'prima'. De hecho, el castellano predomina en casi todos los espacios dentro y fuera de la comunidad. A pesar de que la lengua harakbut no está considerada en peligro, el trato despectivo de 'nativo' que dispensan los mestizos a los indígenas empuja a varias personas a preferir manejarse en castellano incluso al interior del hogar. Pero más allá de decisiones lingüísticas, el abandono del lenguaje del parentesco responde sobre todo a la reconfiguración de los significados de consanguineidad y afinidad que, antes que una herencia de su evangelización es una estrategia propia para hacer crecer a la comunidad.

Los harakbut manifiestan que primos cruzados y paralelos son parientes consanguíneos y la posibilidad

[6] En la lengua harakbut, 'matrimonio' se escribe *e´toepak* que significa 'estar con' o 'estar atado a' (Gray, 2002a).

de casarse con alguno de ellos es incestuoso. De hecho, los más jóvenes no creían que el matrimonio entre primos cruzados bilaterales tuviera lugar en el pasado. La eliminación de la afinidad entre parientes cruzados ha movido la frontera a los extrarradios de la comunidad, porque las mujeres esposables están emparentadas de alguna manera. La consanguinidad se expandió del clan hacia todos los parientes bilaterales y de varias generaciones. La residencia también sufrió cambios y se debaten en una ambilocalidad, donde hombres y mujeres quieren vivir, ya no solo cerca de sus padres, sino también en su propia comunidad. Por ello, los matrimonios con harakbut de otras comunidades son menos deseados. En este contexto, los hombres y mujeres mestizas se presentan como los afines más perfectos, disponibles para el matrimonio por la distancia genealógica y geográfica.

MATRIMONIOS MIXTOS

En la década del 90, en San José de Karene comenzaron a producirse los primeros matrimonios mixtos. A diferencia de comunidades como Shintuya, no tomaron medidas políticas para frenar la entrada de mestizos (Aikman, 2003; Helberg Chávez, 1993). Para los harakbut de San José y Puerto Luz, tres localidades mineras son los principales puntos de encuentro con potenciales cónyuges *amiko*: Huepetuhe y Boca Colorado en el 90, y Delta 1 desde inicios del 2000.

La primera vez que conocí San José de Karene, el número de mestizos viviendo en la comunidad como cónyuges de un indígena superaba cualquier expectativa. Para conocer en detalle los matrimonios mixtos, empadroné a los residentes de la comunidad, cotejando su edad con el registro de documentos de identidad que el Puesto de Salud había recogido. El objetivo era registrar los *wambet* y sus miembros, pero este ejercicio enfrentaba algunas limitaciones: a) al ser la minería de oro la principal actividad económica, el patrón de asentamiento es disperso y móvil; b) muchos campamentos-viviendas son de difícil acceso; c) la población mestiza está en constante movimiento entre San José, Delta 1 y sus lugares de origen. Por otro lado, no se han registrado en el empadronamiento a los mestizos no relacionados por parentesco, que trabajan en campamentos mineros como peones, ni a visitantes provisionales, ni a los que ocupan ilegalmente el área del Pukiri[7].

La mayoría de *wambet* identificados estaban compuestos por una alianza, mientras en cuatro *wambet* no había alianza por el abandono o la muerte del cónyuge. Habitualmente, cuando muere un esposo o esposa, quien le sobrevive regresa al *wambet* de origen o se integra al *wambet* de algún hijo o hija, pero el trabajo del oro ha permitido a muchas mujeres viudas mantener cierta independencia económica. Por otro lado, la información que presento puede ofrecer una mirada engañosa del problema de los abandonos de los cónyuges mestizos a mujeres e hijos, ya que pasado un tiempo, las mujeres abandonadas vuelven a casarse. Aunque tanto mujeres como hombres harakbut sufren el abandono, con más frecuencia son las mujeres quienes se casan nuevamente. Considerando estos detalles, y aun en su carácter incompleto, los datos sobre *wambet* proporciona un mirada importante.

Basándome en los *wambet* como una unidad básica que agrupa parientes cognados a partir de una relación de afinidad, recogí datos de filiación, edad y clan. El criterio de la comensalidad terminó siendo central para definir un *wambet*. La pareja mixta recién casada comparte la vivienda y la comida con los afines harakbut, hasta que puedan independizarse y formar su propio *wambet*. Como el dinamismo de la economía minera posibilita a la pareja encontrar ingresos económicos rápidamente es común

[7] Desde la década del 80, un grupo de patrones mineros se apoderaron de los depósitos aluviales que se encontraban al interior de la comunidad, en la zona del río Pukiri. A pesar de que las comunidades arakbut ya habían sido reconocidas por el Estado peruano y su territorio había sido titulado, las mismas instituciones públicas otorgaron a los patrones concesiones mineras dentro de la comunidad y a espaldas de los arakbut. Los conflictos abiertos con los invasores culminaron cuando mataron de un tiro a un joven arakbut. Desde ese entonces, la comunidad ha perdido el control del Pukiri y el Estado peruano ha concesionado a titulares foráneos el 41,46% del territorio de San José de Karene.

que no extiendan en el tiempo la convivencia con los suegros. En la práctica, los matrimonios mixtos sin hijos ni fogón suelen ser volátiles y romperse en los primeros años, por lo que decidí integrarlos como parte del *wambet* de la contraparte indígena.

La información indicaba que San José de Karene estaba conformada, al menos, por 60 *wambet*, de los cuales en 56 con matrimonio y en 4 sin ello. La Tabla 1 revela dos datos importantes que discutiremos a profundidad más adelante: el primero es el alto número de matrimonios mixtos con mujeres mestizas. De los 56 *wambet* con alianza, 37 estaban conformados por un matrimonio mixto, en comparación con 18 *wambet* compuestos por alianza entre harakbut. Y de aquellos 37 matrimonios, 23 son entre un hombre harakbut y una mujer mestiza. El segundo dato corresponde a una 'Alianza entre mestizos', que en realidad es el *wambet* de una mujer mestiza (de Lima) con un joven, hijo de madre harakbut y de padre andino. En teoría, la descendencia patrilineal consideraría a este joven como un *amiko*, un 'mestizo', pero para los harakbut tal cálculo es imposible de hacer, como discutiremos en las siguientes secciones.

En lo que respecta a los 4 *wambet* con la alianza disuelta, las mujeres no volvieron a casarse, mantuvieron la unidad de su *wambet* porque desplegaron estrategias económicas que se emplean en el contexto minero para generar ingresos monetarios, como los 'invitados'. Un 'invitado' es un mestizo a quien se le ha permitido explotar los depósitos auríferos de la comunidad a cambio del pago de una regalía semanal. Si bien depender económicamente de un mestizo es percibido negativamente por los harakbut, esta práctica es común en situación de precariedad monetaria. Además, las mujeres de estos *wambet* generan fuentes de ingresos para mantener a la familia, vendiendo bienes de primera necesidad, golosinas, gaseosas y cervezas o productos de la chacra, en las pequeñas bodegas que instalan en la comunidad (Figuras 1 y 2).

Tabla 1. Total de *wambet* en San José de Karene. Fuente: Material de campo y Posta de Salud San José de Karene, 2019.

	Wambet		
	Alianzas estables	Sin alianza por abandono	Sin alianza por viudez
Parejas indígenas	18	-	2
Pareja conformada por mujer mestiza	23	-	-
Pareja conformada hombre mestizo	14	2	-
Pareja mestiza	1	-	-
Total	56	2	2

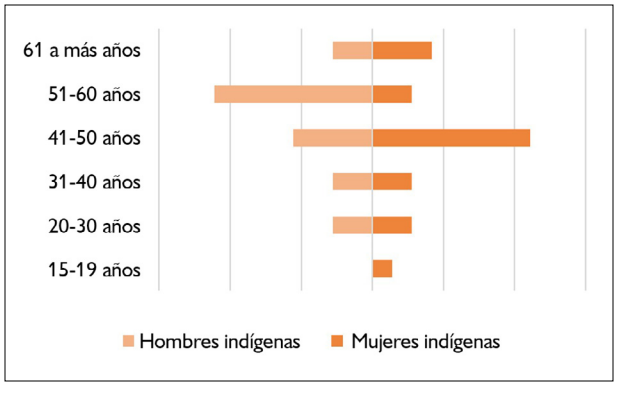


Figura 1. Grupos etarios en matrimonios indígenas. Fuente: Posta de Salud San José de Karene, 2019.

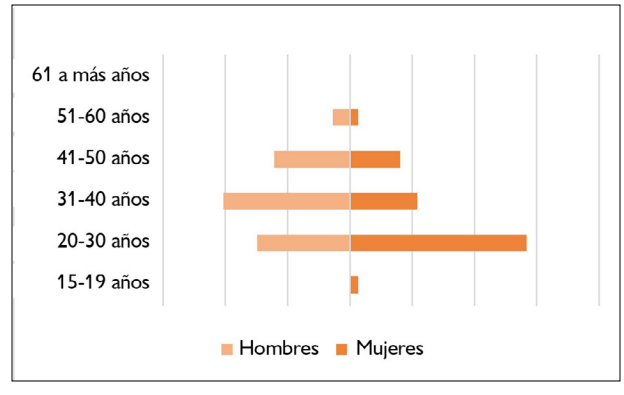


Figura 2. Grupos etarios en matrimonios con mestizos. Fuente: Posta de Salud San José de Karene, 2019.

Ahora bien, si miramos de cerca observaremos que la tendencia de los matrimonios con *amiko* se localiza en la población joven, en contraste con los matrimonios entre harakbut, compuestos por parejas mayores de 41 años. En las alianzas mixtas, las edades de las mujeres indígenas y mestizas fluctúan entre 20 y 30 años, mientras la edad de los hombres abarca entre 20 y 40 años.

La preferencia matrimonial por los mestizos en los jóvenes puede entenderse en el marco de sus trayectorias educativas. Los niños harakbut no cumplen ningún rol en la actividad extractiva de los padres, pero los acompañan en sus viajes a Delta 1 o Puerto Maldonado, son testigos oculares de todas las formas de interacción con el mundo mestizo. Al terminar el nivel educativo primario, deben dejar la comunidad para cursar la secundaria en la ciudad de Puerto Maldonado o en los poblados circundantes, como Delta 1 y Boca Colorado. Las experiencias de estos jóvenes están marcadas por espacios e imaginarios urbanos que fungen como vector de cambio en sus preferencias matrimoniales. Sin embargo, la presencia de los mestizos dentro de la comunidad y en las localidades mineras es un factor importante de la tendencia. En ese sentido, es importante explorar eso en la siguiente sección.

ESTRATEGIAS MESTIZAS DE INSERCIÓN MATRIMONIAL

Delta 1 es el principal lugar de donde provienen y conocen los harakbut a sus parejas sentimentales. El lugar que ocupan los mestizos en la jerarquía minera de Delta 1 es fundamental para comprender el interés por insertarse en las comunidades harakbut mediante el matrimonio. A grandes rasgos, podemos decir que la estructura económica de Delta 1 está compuesta en la cúspide por patrones mineros, personas con capital económico y con medios de extracción de oro, como dragas, motores de gran potencia y bombas de succión, y en la base se encuentran los peones que trabajan para ellos. Los patrones mineros son titulares de concesiones mineras cedidas por el Estado peruano, que seccionan y subarriendan generando una multiplicidad de relaciones sociales de explotación entre mestizos. Los peones venden su fuerza de trabajo por destajo, a cambio del 25% del oro obtenido, dividido entre el total de todos los que realizaron el turno. En la base, se encuentran también los mestizos que componen la cadena de comercialización y de servicios. Destaco de manera simplista la estructura minera, porque partiendo de su posición como peones, los mestizos que se involucran con mujeres harakbut, replican este tipo de jerarquía y de relación en las comunidades.

Mantengo la minería harakbut al margen de esta distinción porque, aun cuando algunos emplean las mismas técnicas de explotación que en Delta 1 y cumplen un rol de extractores en el paraguas de una economía local más amplia, la relación con los mestizos es principalmente comercial, mas no política. Los harakbut extraen oro en sus comunidades, no precisan de ningún patrón mestizo para realizarla y aunque a veces recurren a los que han invadido sus territorios para exigir una especie de reparación, esto no es fundamental en su praxis extractiva cotidiana. La minería harakbut está más cerca de las necesidades del grupo de parentesco y no sigue una lógica de acumulación[8].

Como es usual en localidades mineras, la estructura social y económica reproduce desigualdades de género. Los hombres ejercen el rol de la fuerza y el trabajo minero, mientras las mujeres ocupan posiciones de servicio, en particular el comercio sexual. En consecuencia, los potenciales cónyuges son hombres y mujeres mestizas ubicados en la base del escalafón minero: peones sin capital y mujeres que trabajan en bares y discotecas. Así, las mujeres harakbut a menudo conocen a sus esposos mestizos en los campamentos de algún pariente. Un caso

[8] Véase los trabajos dedicados a la cuestión de la minería entre los harakbut: Moore (2003), Pinedo (2014), Vargas (2020) y Reymundo-Dámaso (2022).

ilustrativo es el de Ana, una joven harakbut que conoció a su pareja, un muchacho *huarayo* de Pucallpa, en el campamento minero del hermano de su madre. Los pocos cónyuges mestizos que no fueron peones, más adelante tienden a integrar la actividad extractiva, comprando o alquilando motores de minería. De hecho, Ana y su pareja planeaban adquirir en el corto plazo maquinarias de extracción para independizarse del tío materno.

Para los mestizos, el matrimonio es una oportunidad de escalar en la jerarquía extractiva y convertirse en 'pequeños patrones'. Casándose con una mujer harakbut, los hombres mestizos se integran a las redes de parentesco indígena y gozan del estatus de 'yernos', que les permite explotar los yacimientos de la comunidad. De otra manera, para montar un campamento con máquinas propias tendrían que recurrir al arriendo de los patrones mineros o plegarse a los procedimientos administrativos normados por el Estado peruano para acceder a concesiones mineras[9].

En lo que respecta a las mujeres mestizas de los bares, la relación entre economías ilegales y explotación sexual no es ninguna novedad. Los roles de género asociados a la minería operan bajo la lógica de la dominación y el poder de lo masculino, representado a las mujeres como objeto de consumo sexual y entretenimiento (Branstetter, 2016). Algunos estudios han mostrado que se construye un imaginario viril y violento como un mecanismo de desensibilización y control emocional frente a la dureza del trabajo, y que encuentra en el sometimiento de lo femenino una forma de reproducirse (Dejours, 2012; Silva-Segovia et al., 2021). Ciertamente, algunos informes reportan que los bares en la región Madre de Dios son puntos de colocación de mujeres víctimas de la trata a nivel nacional. Despojadas de sus derechos y con deudas impagables, las redes de la trata mantienen a las mujeres en contra de su voluntad para forzarlas a ejercer la prostitución (CHS Alternativo, 2016). Debido al alcance a nivel nacional de las redes de trata, la mayoría de las esposas mestizas fueron llevadas con engaño o forzadas a los bares de Delta 1, por ello también provienen de los lugares más diversos del Perú, como Piura, Huánuco o Lima, a diferencia de los hombres mestizos, quienes proceden mayoritariamente de Cusco y Puno. Además de la explotación con fines sexuales en bares o prostíbulos, otro destino común de las víctimas de la trata son los campamentos, empleándolas como cocineras o trabajadoras domésticas, en condiciones de vulnerabilidad.

Los bares han introducido una serie de cambios en la masculinidad harakbut. En tiempos pasados, las ceremonias rituales de perforación del labio y nariz garantizaban a los hombres harakbut un cuerpo fuerte para afrontar la vida sexual. El acto sexual antes del ritual o del matrimonio ponía en peligro la fuerza vital del hombre, enfermándolo o llevándolo a la muerte, por ello los padres vigilaban sigilosamente la sexualidad de sus hijos e hijas (Gray, 2002a; Sueyo Irangua & Sueyo Yumbuyo, 2017). Ahora sin las prácticas rituales de cuidado sexual, los jóvenes no encuentran estímulos para retrasar el inicio de la actividad sexual. A temprana edad están expuestos al imaginario de una sexualidad femenina mestiza, al estereotipo de una capacidad sexual exuberante y ardiente (Motta, 2011). De esta manera, los encuentros en bares de Delta 1, no son únicamente espacios de consumo de alcohol, sino también de consumo sexual. Para atraer clientes, los bares ofrecen a las mujeres como servicio de acompañamiento, quienes son forzadas a consumir alcohol para incrementar las ventas. La retribución económica que perciben depende del número de bebidas que consumen los clientes que atienden.

[9] El Estado peruano divide la propiedad de la tierra en suelo y subsuelo, destinando el primero a titulares privados o colectivos (como las comunidades campesinas o nativas), mientras que el subsuelo queda en su poder (Valencia, 2014; Echave et al., 2009). Para realizar la minería en cauces formales y legales es necesario contar con una concesión del subsuelo, lo cual implica un proceso costoso y burocrático para los peones descapitalizados y sin conocimientos legales-administrativos. Por otro lado, la situación de superposición de concesiones mineras dentro de la comunidad, ha debilitado el control de los arakbut sobre el manejo del bosque y sus recursos; y, en consecuencia, no han logrado establecer límites a los yernos mestizos sobre el derecho de hacer minería en la comunidad.

Conversando con algunas esposas mestizas que trabajaron en bares, coincidían en señalar que además de víctimas de trata, muchas mujeres recurren a estos locales por voluntad propia, atraídas por una alta remuneración en comparación con los trabajos convencionales en la ciudad. Remarcaban que en los bares no las obligaban a tener relaciones sexuales, pero de acordarlo con algún cliente debían pagar una 'penalidad' económica a los dueños, llamada 'salida'. Las estrategias con que operan los bares ponen a todas las mujeres en una posición de peligro, expuestas a situaciones de violencia y alejadas de sus parientes y lugares familiares. Para muchas mujeres mestizas que viven en San José de Karene, víctimas de trata o no, hablar de su experiencia en los bares no es una tarea fácil y prefieren mantener en reserva esos momentos de sus vidas. Por ello, no es errado sugerir que el matrimonio con los hombres harakbut representa una oportunidad para salir del bar, de la violencia, del consumo cotidiano del alcohol y de la constante amenaza a sus vidas.

MUNDOS FEMENINOS: PENSAMIENTOS Y ALTERIDAD

Los harakbut aprecian la alianza con los mestizos por sus habilidades para mediar con la sociedad nacional y con la economía minera. Existe un consenso en la comunidad de que el auge de los matrimonios con mujeres mestizas se debe a la carencia histórica de potenciales esposas en San José de Karene. Frente a este problema, en Delta 1 pueden encontrar mujeres ajenas al clan, sin ningún vínculo de parentesco.

La atracción por las mujeres mestizas también está alimentada por la percepción de que ejercen una enorme influencia en las prácticas extractivas de los hombres harakbut, impulsando su productividad. Así lo explicó Juana, una mujer mestiza de 35 años, que conoció a su esposo harakbut en un bar de Delta 1. Según ella, los hombres indígenas prefieren a las mujeres mestizas porque "saben pensar mejor" y pueden contribuir con ideas a potenciar la extracción de oro (Juana, comunicación personal, 2019). Después de esta conversación, escuché una explicación similar de parte de Liliana, una joven harakbut de 19 años. Ella decía:

> Los varones no consiguen a su mujer acá. Y la mujer sabe pensar. No es como nosotros. Ellos tienen una vida distinta, no como nosotros que tenemos una chacra acá, ellas piensan en otra cosa. O sea, irse allá afuera, trabajar ahí cuando sean sus hijos grandes. Que será pues ¿no? Yo, así a mi pensar, yo los veo así (Juana, comunicación personal, 2019).

Como sugiere Liliana, la diferencia entre mujeres harakbut y mestizas radica en los entornos sociales y culturales que nutren los pensamientos. 'Saber pensar' es una afirmación de alteridad entre las mujeres. La ciudad es el lugar de origen de las mujeres mestizas y el punto de referencia en sus proyectos de vida y pensamientos. Finalmente, estos pensamientos se materializan cuando los hijos viajan a las ciudades para estudiar la secundaria y la familia entera debe mudarse ahí. Entonces, sobre los hombros de los esposos harakbut recae el peso de intensificar la actividad minera para mantener a la familia en la ciudad. César, un hombre arakbut de 40 años, casado con una mestiza de Cusco, expresa este nudo de la siguiente manera:

> Es la pregunta que muchas veces yo mismo me hice "¿Qué puedo hacer más adelante? Porque ya estamos, ya estamos acostumbrados [a la minería]. No será mucho en la minería, pero es más rápido el dinero que en la agricultura . . . Si habría la posibilidad de que acabe el oro, o sea no me queda otra alternativa que trabajar en agricultura ¿no? . . . Más adelante, [vivir en Puerto Maldonado] es otra opción. Pero como le digo llegar a vivir allí años ahí es un poco raro... O sea, si puedo iré a visitar a mis hijos, como también dedicarme a mi chacra en San José de . . . o sea, un poco de todo (César, comunicación personal, 2019).

Las mujeres mestizas consideran que vivir en la comunidad es necesario para protagonizar el trabajo extractivo, tan esquivo en Delta 1 porque es exclusivo de los hombres. Por el contrario, los hombres harakbut perciben la minería como una cuestión familiar que debe involucrar las opiniones e ideas de la esposa. La minería es un estrategia económica de las mujeres mestizas para

regresar a la ciudad en mejores condiciones. Así, los hombres harakbut casados con mujeres mestizas, como César, se enfrentan a la necesidad de extraer oro para cubrir los gastos de la vida citadina de la familia y para trasladarse constantemente a la ciudad para visitar a sus hijos. Sin embargo, la pareja también tiene que afrontar la separación. El abandono no es decisión exclusiva de los hombres mestizos, cuando se quiebra la alianza, las mujeres mestizas regresan a sus lugares de origen o se mudan a las ciudades, alejando a los hombres de sus hijos. Esto lo expresa Pablo, un sabio de la comunidad, cuyos hijos viven con *amiko*.

> Los jóvenes no piensan que conviviendo con gente de afuera peligran los hijos que tienen allá, o sea, no aquí. Nosotros, entre nosotros mismos estamos, ¿dónde vamos a llevar a nuestros hijos? No se pueden llevar, aquí nomás tienen que estar. Eso es lo que no se dan cuenta y se enloquecen por amor de *wahaipi*, se casan... Al tiempo se los llevan a sus hijos (Pablo, comunicación personal, 2019).

El abandono de las mujeres mestizas define la vida de los hombres harakbut al margen comunidad: sin poder ejercer su paternidad, se consumen en el alcohol en los bares de Delta 1, y les toma más tiempo rehacer sus vínculos sentimentales. Instalados en la ciudad, los hijos experimentan un proceso de desarraigo, alejados de la comunidad donde crecieron y de sus parientes de clan. La primera red de afectos y cuidados es borrada por la separación de los padres. Esto no ocurre en las separaciones donde el esposo es mestizo, ya que los pensamientos de las mujeres harakbut han sido nutridos por la comunidad, el parentesco, el bosque y las prácticas agrícolas y forestales. Es clave considerar la importancia de la relación del mundo vegetal y el mundo femenino como anota Liliana:

> [Nosotras] Somos más descuidadas para arreglarnos. Hay personas en la comunidad que no se arreglan, también hay otra cosa, que somos distintas en la manera de cargar cosas, de cómo vamos a la chacra, hacemos fuerzas… A veces mis cuñadas [mestizas] se asombran. Me dicen cómo vas a cargar eso... Pesa... (Liliana, comunicación personal, 2019).

La principal diferencia que las mujeres harakbut notan respecto de las mestizas es la fortaleza que han acumulado en sus cuerpos. La chacra es un factor relevante entre las mujeres indígenas y un clasificador de estatus entre mestizas y harakbut. Aun cuando el trabajo agrícola ha disminuido, las mujeres indígenas sin chacras siempre pueden echar mano de los productos o trabajar en las chacras de sus madres. Para ellas, el matrimonio no rompe el vínculo con su *wambet* de origen. La chacra es el punto de partida de las mujeres harakbut para la diversificación de sus actividades económicas, ya que también venden sus productos, pescan en los ríos con barbasco, construyen piscigranjas con los esposos, abren bodegas y asumen tareas en la labor extractiva de oro. Es decir, las mujeres harakbut como productoras cuentan con mayor independencia del esposo (Gray, 2002a).

En comparativa, al estar dislocadas de sus grupos familiares, las mujeres mestizas dependen del esposo y de sus parientes afines para conseguir alimentos de la chacra o peces del río. Conversando con dos mujeres mestizas, ambas coincidían en señalar que la relación con las suegras o las cuñadas no son horizontales, porque las tratan de *wahaipis*. Al mismo tiempo que las suegras aducen ser despreciadas por sus parientas mestizas por ser 'nativas'. Sin la solidaridad del *wambet* del esposo, es difícil para una cónyuge mestiza iniciarse en la roza y en los cultivos. Incluso para las mujeres mestizas que provienen del campo andino, trabajar en chacra amazónica no es sencillo. Para las mujeres indígenas, las mestizas no solo no cuentan con habilidades agrícolas, sino que tampoco tienen el deseo de escuchar y aprender de ellas. La desigualdad conduce a que las mestizas no puedan participar del intercambio generizado de alimentos, característico de las sociedades amazónicas (Gow, 1989) y en particular de los harakbut (Gray, 2002a), dependiendo del dinero obtenido en la venta del oro.

Las chacras no son el único diferenciador entre mujeres indígenas y mestizas; de modo más específico son los conocimientos del mundo vegetal, de los cuidados a los

hijos, las labores de la pesca, del tejido de *wempus* (bolsas de fibra vegetal), entre otras que componen el ámbito femenino. Sin embargo, es posible acortar esta distancia cuando las nueras mestizas demuestran interés y valoran los saberes de las mujeres harakbut. Por ejemplo, una tarde presencié el afectuoso saludo entre una anciana harakbut y su nuera mestiza. La anciana contó que su nuera antes era 'mala', pero había cambiado y ya sabía hacer *wempus* como ella y con ella, también había aprendido la lengua y le pedía consejo para cuidar su chacra.

LOS YERNOS MESTIZOS

Las mujeres harakbut consideran que la minería ha llevado a los hombres de su comunidad al alcoholismo, derrochando el dinero en bares y prostíbulos de Delta 1. Al no poder asegurar los recursos económicos para mantener a una familia, las mujeres indígenas sienten atracción por los hombres mestizos porque cargan consigo discursos e ideas de acumulación, ahorro, educación y progreso. Bajo la lógica de garantizar la educación para los hijos, la balanza se inclina a favor de los mestizos por su empeñosa práctica minera sin descanso, repartiendo todo su tiempo a las labores del oro. Hasta hace poco, estas promesas eran suficientes para que los *wambet* prromovieran las alianzas con los mestizos que llegaban a la comunidad como peones. Moisés, un profesor harakbut de 40 años, casado con una mujer de la costa norte, contaba que su primera decepción amorosa fue porque una joven de su comunidad prefirió a un hombre mestizo: "A veces los mismos padres aconsejan buscarse gente de afuera. Yo estaba en enamoramientos con la hija de Ismael, pero su mamá no quería. Y esto cuando ella ya tenía su hija con un *amiko* que la abandonó" (Moisés, comunicación personal, 2019).

Sin embargo, la percepción de los harakbut de estas alianzas ha tenido un giro de 180 grados debido a los constantes abandonos. En el campo he recogido cuestionamientos de los impactos negativos del aumento de los yernos mestizos y la permisividad de la comunidad. Reconocen que el yerno mestizo, al igual que las mujeres mestizas, están en la comunidad por el oro y cuando se agoten los yacimiento regresarán a su lugar de origen. La convivencia con los mestizos ha hecho que valores antes apreciados, como el trabajo incansable ahora sea considerado simplemente ambición. Por su parte, los mestizos minusvaloran las prácticas culturales harakbut, como los rituales de paternidad, las dietas y el resguardo que fortalecían el cuerpo de los niños (Gray, 2002a). Además, la recurrencia de las infidelidades y el consumo del comercio sexual en Delta 1 fragmenta la relación conyugal, conduciendo a la pareja al conflicto y la ruptura.

Los esposos mestizos controlan el dinero que obtienen de la minería, no rinden cuenta a sus mujeres y ocultan información. La relación se asemeja a la que tienen con los invitados, quienes usan triquiñuelas para esquivar los deberes contraídos. En efecto, existe una fuga del dinero recaudado, los hombres mestizos adquieren bienes e inmuebles fuera de la comunidad, en sus lugares de origen, mientras que en la comunidad acostumbran a vivir en campamentos, fomentando un patrón de asentamiento disperso. A pesar de la conflictividad de su presencia, encuentran apoyo en el nexo matrifocal de las esposas, antes que en el clan. Sucesivos presidentes de la comunidad coinciden en señalar que, frente a los intentos de limitar el acceso de los yernos a los depósitos auríferos, las primeras en oponerse son las esposas y las suegras. El vínculo suegro-yerno es tenue y en ocasiones problemática, pero tampoco se oponen abiertamente a cerrarles el paso porque consideran que hacerlo desfavorecería a sus nietos e hijas.

El entrampamiento de estas alianzas ha alertado a los padres y ahora aconsejan a sus hijas buscar una pareja harakbut y no sufrir lo mismo que otras mujeres de la comunidad. Por contradictorio que parezca, conversando con mujeres harakbut casadas con mestizos, ellas contaban con mucha naturalidad que sus esposos se casaron con ellas por el oro y después de algunos años probablemente se marcharán. Saberlo no parecía molestarlas y bromeaban al respecto. Cuando eso sucediera, decían, pasarán sus últimos años solas o emparejadas con algún harakbut.

Alegaban que así era el amor, lejos de las estrategias económicas que podía representar estas uniones, enamorarse de los mestizos era un sentimiento arrollador al que no le cabía más explicación.

OTROS PELIGROS DEL AMOR *AMIKO*

Además de los abandonos, los harakbut expresan con humor otros potenciales peligros de este tipo de matrimonios. Una tarde, Victoria, una anciana harakbut se mofaba de su vecina porque, según ella "vive con un *wahaipi* y reniega de ser harakbut, *amiko* ahora se cree, ni come plátano" (Victoria, comunicación personal, 2019). Esta frase es interesante porque dramatiza una enseñanza importante plasmada en un célebre mito harakbut. Ese mito, conocido como 'Aiwe y los papas', relata que vincularse imprudentemente con la sociedad de los blancos traería la muerte de los harakbut (Gray, 2002a). Dejar de comer plátano es una alegoría para alertar acerca de asumir la completa perspectiva de los mestizos. También es un símbolo de las diferencias entre los mundos femeninos indígenas y mestizos, como los comentarios de Rosa, una mujer harakbut de 40 años que ridiculizaba a su cuñada mestiza por almorzar constantemente en Delta 1 y no pescar con el esposo ni tener chacras. A pesar de que frecuentan constantemente Delta 1, los harakbut la consideran sucia y maloliente y la comida, desagradable. Por ello, comer en Delta 1 delata la insuficiencia de las mujeres mestizas para producir sus propios alimentos en la chacra, además, devuelve a la memoria el recuerdo de la muerte narrada en el mito, donde el personaje principal, Aiwe, murió porque olvidó unos consejos. El abandono de las prácticas agrícolas, de la culinaria doméstica y, sobre todo, del papel de productoras de alimentos produce un olvido peligroso que en la mitología harakbut se asemeja a la muerte (Gray, 2002a). En las cosmologías perspectivistas, ocupar el punto de vista del otro encarna siempre un cierto peligro y las narrativas cotidianas de los harakbut, sobre las consecuencias de la convivencia intensa con los mestizos, son refuerzos pedagógicos formulados a través de la burla y la ironía por los más jóvenes.

No solo es el olvido, en la intimidad del hogar los harakbut también advierten que los mestizos no tienen historia ni parentesco conocido. Para ellos, los mestizos han demostrado que no tienen intención de mantener ni asegurar el bienestar del *wambet* que forman con las mujeres harakbut. Al respecto, Pablo comentaba lo siguiente:

> Los *wahaipis* varones de hecho están por cuestión de trabajo y ya algunos se han ido ya, vienen para trabajar minería nomás. Vienen a trabajar nomás y una vez que terminan ya se van nomás. Se van, no tienen chacras, algunos no tienen casa, sólo tienen su campamentito nomás. Ya, cualquier rato se van, es inseguro pues. Es un problema... los jóvenes de hoy día no piensan pues no. Porque es gente de afuera ya se conviven, sin pensar que es *wahaipi* o ratero, no sabemos quién es (Pablo, comunicación personal, 2019).

Sin parentesco, los mestizos podrían ser y hacer cualquier cosa contra la moralidad indígena. Sin parentesco tampoco es posible conocer su historia ni su lugar en el mundo. Algunos suegros no saben de qué lugar del Perú proceden sus yernos y nueras y esa es la primigenia fuente de desconfianza, porque entre los pueblos amerindios, el parentesco es historia, es la comprensión del tiempo histórico que se experimenta en el hacer, viviendo, donde la historia es la memoria de los lazos de parentesco (Gow, 2001). Y a pesar de que los jóvenes son aconsejados al cansancio de esto, los matrimonios mixtos son cada vez más numerosos. La escolarización, el bilingüismo, los bares, la minería y el comercio del oro son algunos factores que explican por qué las palabras de los padres han perdido importancia a oídos de los hijos. No obstante, como muchas personas señalan, es la fuerza del enamoramiento de los mestizos lo que ensordece a los jóvenes harakbut.

DESCENDENCIA Y CO-RESIDENCIA

A pesar de todas las transformaciones sociales, el clan sigue siendo el principio elemental, casi obvio, del sistema matrimonial: nadie se casa con alguien de su

propio clan. Para ser más precisos, con el sentido de una consanguineidad extendida a casi toda la comunidad, el nuevo principio sería "es mejor no casarse con alguien de la comunidad". En este contexto, la descendencia patrilineal también es puesta en cuestión. Mejor dicho, no estamos frente a la disolución de la patrilínea, todos continúan identificándose con el clan, es solo que no es el único criterio de descendencia. Queda claro que los hijos de un hombre harakbut no serán cuestionados respecto de la pertenencia de su clan, pero en el caso de los descendientes de padres mestizos el asunto no está completamente definido por la patrilinealidad. Cuando el niño es abandonado por su padre mestizo, las mujeres y su *wambet* de origen tejen una red de soporte para protegerlos y proveerles de cuidados y afectos. Esa red se activa también cuando los padres mestizos se muestran negligentes y en situaciones de vulnerabilidad. Aun cuando el clan es una fuerte identidad entre los harakbut de San José, no debe entenderse como una camisa de fuerza para adaptarse al paso acelerado de los cambios. Conversando con Victoria sobre los matrimonios mixtos de sus hijos y sus descendientes, ella aclara lo siguiente:

> [Sobre la descendencia de su hija con un mestizo] Esos niños son *amiko*, pues. Mitad harakbut, mitad *amiko*. ¿Qué familia serán?… ¿*amiko*, será?.
>
> [Sobre la descendencia de su hijo con una mestiza] También. Mitad harakbut, mitad *amiko*. *Pero* sus hijos son *idnsikambo* (Victoria, comunicación personal, 2019).

Para Victoria quedaba claro que los nietos serían del mismo clan que su hijo, *idnsikambo*; a diferencia de los hijos de sus hijas. Mitad, mitad es la respuesta salomónica a una pregunta que solo interesa a la investigadora. Entender las palabras de Victoria es muy importante a la luz de la relación que tiene con sus nietos. Por ejemplo, sus nietos, los hijos de su hija Fátima, que fue abandonada por un mestizo, fueron cuidados por Victoria, vivían juntos, en casas próximas. Cuando los nietos crecieron se dedicaron a la minería, como corresponde a cualquier indígena, y nadie cuestionó que la falta de clan se traduzca en menos derechos sobre los recursos de la comunidad. Tampoco cuestionaban su identidad como harakbut ni membresía de la comunidad.

El debate respecto de la descendencia de los nietos está abierto a discusión. Por ejemplo, refiriéndose a este tema Juana y Alberto, una pareja harakbut, afirmaba que los hijos de padre *amiko* serían *amiko*, pero si vivían en la comunidad y 'acostumbraban' eran harakbut también "gente de bosque". De un modo parecido, un hombre harakbut cuyas hijas se casaron con *amiko*, indicaba que sus nietos eran *amiko* también, como los padres; sin embargo, al criarse en la comunidad serían indígenas, muy distinto de los nietos *amiko* que fueron criados en la ciudad, sin sus parientes, quienes mantendrían su categoría de *amiko*. Con esto, la co-residencia, los cuidados en la crianza y el afecto intervienen en la producción de parientes y la pertenencia al clan es un factor, entre otros tantos. Tomando a Gow (1997), el parentesco —la transformación del Otro en Humano— es una relación basada en la subjetividad, en la memoria de los cuidados y en las relaciones de alimentación. La cuestión se resuelve en la vida cotidiana, viviendo, antes que la simple adscripción a una identidad.

En la contabilidad de matrimonios mixtos, consigné el caso de un *wambet* compuesto por un matrimonio entre mestizos con la intención de destacar esta discusión. Dicha alianza está compuesta por Juan, el nieto de Victoria, hijo de un hombre andino. Juan está casado con una mujer de las serranías de Lima. Él fue criado por Victoria y cuando conoció a su pareja en un bar de Delta 1 se mudaron a la comunidad para trabajar en el oro. Juan no solo no podría ser catalogado como 'mestizo'; de hecho, está plenamente integrado al clan de su madre *idnsikambo*, a los intereses de sus parientes y se autoreconoce y es reconocido como *idnsikambo*. Dicho esto, los matrimonios mixtos reconstituyen las adscripciones clánicas, valorando antes que la descendencia patrilineal la co-residencia y los vínculos afectivos, mostrando una clara inclinación hacia lo matrifocal.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En las cosmologías amerindias, como la harakbut, la reproducción del mundo interior, de la casa, envuelve percepciones de las figuras de la alteridad (Vilaça, 2002; Calavia Sáez, 2002). En el actual contexto minero, los mestizos se presentan como una categoría de alteridad relevante y análoga a la relación que han establecido con los enemigos (*taka*), los espíritus, los muertos y los animales (Califano, 1990). Los mestizos son moralmente ambivalentes (Viveiros de Castro, 2000), pero afines ideales para el matrimonio porque sobre ellos no recae ningún rastro genealógico ni de consanguineidad. De tal manera, la apertura al Otro; es decir, vincularse mediante la alianza se produce en el marco de la adopción de numerosas prácticas de la alteridad que sirven a la re-existencia harakbut en el contexto de recomposición de su sociedad luego del contacto y la vinculación con la minería. La apropiación de la perspectiva mestiza permite a las harakbut domesticar el violento proceso de despojo extractivista. Mediante el matrimonio con mestizos, la agencialidad harakbut incorpora la alteridad en sus modos de vida y en la forma en que ocupan el territorio y sus recursos, por lo que sería un error suponer que las decisiones indígenas están limitadas a sus contingencias históricas (Belaunde, 2018; Viveiros de Castro, 2010; Howard, 2002).

Los matrimonios entre indígenas y blancos es un tópico que recibe mayor atención por parte de los antropólogos en los últimos años. En la Amazonía peruana, Belaunde (2011, 2019) ha realizado importantes trabajos sobre los efectos de la colonización y el matrimonio mixto de las mujeres shipibo-konibo y asháninkas con hombres mestizos, quienes se insertan en las comunidades buscando acceder a sus recursos y promueven transformaciones económicas, sociales y familiares. Además, de acuerdo con la autora, los mestizos comparten una lógica del uso depredador de los suelos que acentúan los problemas de deforestación en la Amazonía. El artículo que presento encuentra en el contexto harakbut las mismas preocupaciones que Belaunde identifica como la pérdida de la paternidad ritual indígena, el abandono de las mujeres y el aprovechamiento de la comunidad. Sin embargo, como hemos presentado, en la economía minera son las mujeres mestizas, víctimas de la trata, quienes circulan más en las redes matrimoniales harakbut. A diferencia de lo que ocurre en otras comunidades nativas, de la Amazonía peruana, la tendencia de los matrimonios mixtos entre los harakbut se inclina hacia las mujeres mestizas.

Aunque los esposos mestizos replican las prácticas negativas que aparecen en los pueblos shipibo-konibo y asháninka, es importante destacar algunas diferencias con los harakbut. Una de ellas, y la principal, es la incompatibilidad de los proyectos de vida, los mestizos en San José de Karene difícilmente pueden ser etiquetados como 'colonos' porque no tienen ningún plan de establecerse en el territorio, salvo extraer a mediano plazo, en el mejor de los casos. Su estadía es de corta temporalidad y mueven el dinero para continuar sus vidas en sus lugares de origen. Es extracción en el sentido más literal de la palabra. El matrimonio con mujeres indígenas es un escalón para lograr construir una casa en sus pueblos, poner negocios, comprarse autos y ayudar a sus familiares. Los mestizos están fuertemente vinculados a su parentesco y a metas de una cultura del emprendimiento mercantil. Delta 1 es un lugar por donde fuga el dinero, todos los agentes financieros informales ofrecen servicios de envío de 'remesas' y muy pocas de retiro de dinero.

Es clave tener presente la naturaleza de los centros urbanos cercanos a las comunidades harakbut. Al ser Delta 1 un poblado minero en crecimiento, el sector de servicio es pequeño y sus oportunidades de empleo son reducidas, en especial para la población indígena. El destino de los hombres harakbut es la minería, y aunque los jóvenes se emplean en los motores de sus parientes, en Delta 1 solo pueden encontrar este tipo de empleo. En el caso de las mujeres, las oportunidades son escasas, por lo que tienen que viajar a Puerto Maldonado para encontrar algún trabajo en el sector de servicios. Es decir, los centros urbanos colindantes con las comunidades nativas en Madre de Dios excluyen a los indígenas

del mercado laboral. Esta es una clara distinción con otros procesos de colonización de la Amazonía, como ocurre con las mujeres tukano (Lasmar, 2008) donde el matrimonio con hombres no indígenas representa un movimiento hacia las ciudades, resituándolas socialmente y otorgándoles un estatus distinto al interior de su grupo de parentesco y de los hermanos. En San José de Karene, el matrimonio con hombres mestizos ha acercado a las mujeres a sus *wambet* de origen, debido a los abandonos, fortaleciendo el vínculo femenino entre madres e hijas y entre hermanas.

La relación comunidad-ciudad se presenta con más fuerza en la experiencia de hombres harakbut, a quienes el matrimonio con mujeres mestizas los lleva a permanecer más tiempo en las ciudades, muchas veces en ciudades más alejadas, como Chiclayo, Piura y Huánuco. En este punto, entramos a un terreno pantanoso porque mayormente queda en manos de los hombres harakbut el destino de su matrimonio. Cuando tienen a su familia fuera de la comunidad, la vida se parte en dos. Tienen que pasar un tiempo en la ciudad y otro en la comunidad realizando minería para mantenerlos. El tiempo que pasan separados amenaza la confianza de la pareja, pues muchos hombres harakbut aprovechan la soledad para recurrir a los bares. En el trabajo de campo, las mujeres mestizas señalaban que las infidelidades recurrentes eran la principal causa de las separaciones. Abandonados, esto sume a los hombres en profunda melancolía, quienes pasan el tiempo entre los bares, el oro y dependiendo de alguna hermana o cuñada para alimentarse.

Las alianzas con mestizos tienen, al menos, tres décadas en el territorio harakbut como producto de la minería en pleno proceso de contacto con la sociedad nacional. Las desigualdades de género encarnadas en la economía minera informal de oro son el origen de que las uniones mixtas sean principalmente con mujeres mestizas. Domesticar en el territorio los efectos destructivos del extractivismo aurífero, se traduce, para los harakbut en hacer parientes a través del matrimonio con los sujetos externos traídos por la minería, en un proceso donde las afectividades envueltas, el enamoramiento, las estrategias económicas, los lenguajes del parentesco, todas ellas moldean cada decisión matrimonial.

AGRADECIMIENTOS

La redacción y edición de este artículo fue financiada por el Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES), la Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente, el Fondo Fiduciario de la ONU para Eliminar la Violencia contra la Mujer y la Fundación Nacional para la Democracia (NED), en el marcado del XXIV Concurso Anual de Investigación CIES 2021- II, en la categoría "Paper para revistas indexadas". Agradezco a Luisa Elvira Belaunde y a Pablo Sandoval López por la lectura y los consejos.

REFERENCIAS

Aikman, S. (1995). Territory, indigenous education and cultural maintenance: The case of the Arakmbut of South-Eastern Peru. *Prospects*, *25*(4), 593-608. https://doi.org/10.1007/BF02334138

Aikman, S. (1999). Sustaining indigenous languages in Southeastern Peru. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, *2*(3), 198-213. https://doi.org/10.1080/13670059908667689

Aikman, S. (2003). *La educación indígena en Sudamérica. Interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.

Arguedas, J. M. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI.

Belaunde, L. E. (2011). La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos. In Z. Burneo (Coord.), *Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina* (pp. 181-206). Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES). https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55681.pdf

Belaunde, L. E. (2018). *Sexualidades amazónicas. Género, deseos y alteridades.* La Siniestra Ensayos. https://lasiniestraensayos.com/libro/sexualidades-amazonicas/

Belaunde, L. E. (2019). La deforestación en el mosaico de los cambios que afectan las relaciones de género entre los pueblos amazónicos. In R. Silva Santisteban (Ed.), *Mujeres indígenas frente al cambio climático* (pp. 91-123). IWGIA. https://iwgia.org/images/documentos/Libros/MujeresIndigenasCambioClimatico19.pdf

Branstetter, H. L. (2016). A mining town needs brothels: gossip and the rhetoric of sex work in a wild west mining community. *Rhetoric Society Quarterly*, *46*(5), 381-409. https://doi.org/10.1080/02773945.2016.1227871

Calavia Sáez, O. (2002). Extranjeros sin fronteras. Alteridad, nombre e historia entre los Yaminawa. *Indiana*, *19-20*, 73-88. https://doi.org/10.18441/ind.v19i0.73-88

Califano, M. (1977). La incorporación de un nuevo elemento cultural entre los Mashco de la Amazonia Peruana. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropologia*, *11*, 185-201. https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25262

Califano, M., & Fernández Distel, A. (1977). El empleo de la coca entre los Mashco de la Amazonia del Peru. In *Arstryck Goteborgs Etnografiska Museum* (pp. 16-32). Ethnographical Museum.

Califano, M. (1981). Muerte, miedo y fascinación en la crisis de embüye de los Mashco de la Amazonia Sudoccidental. *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*, *13*(parte 1-2), 125-151. http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/4461

Califano, M. (1983). El mito del árbol cósmico Wanámei de los Mashco de la Amazonia sud occidental. *Anthropos*, *78*(5-6), 739-769. https://www.jstor.org/stable/40460742

Califano, M. (1990). La percepción del "Blanco" entre los Mashco (Harákmbet) de la Amazonía del Perú. *Scripta Ethnologica Supplementa*, *11*, 57-66.

Califano, M., & Gonzalo, J. (1996). La formación de la persona en la etnia Huachipaire (Mashco) de la Amazonía sudoccidental peruana. *Anthropologica*, *14*(14), 61-79. https://doi.org/10.18800/anthropologica.199601.004

Capital Humano y Social (CHS) Alternativo (2016). *Rutas de la trata de personas en la Amazonía peruana*. CHS Alternativo. https://chsalternativo.org/publicaciones/rutas-de-la-trata-de-personas-en-la-amazonia-peruana/

Dejours, C. (2012). *Trabajo vivo: sexualidad y trabajo*. Topía Editorial.

Echave, J., Diez, A., Huber, L., Revesz, B., Lanata, X., & Tanaka, M. (2009). *Minería y conflicto social* (Minería y Sociedad, no. 5). Instituto de Estudios Peruanos. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Peru/iep/20170328023709/pdf_177.pdf

García Morcillo, J. (1982). Del caucho al oro: el proceso colonizador de Madre de Dios. *Revista Española de Antropología*, *12*, 255-271. https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA8282110255A

Gow, P. (1989). The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man*, *New Series*, *24*(4), 567-582. https://doi.org/10.2307/2804288

Gow, P. (1997). O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, *3*(2), 39-65. https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200002

Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford University Press.

Gray, A. (1986). *And after the gold rush…? Human rights and self-development among the Amarakaeri of Southeastern Peru* (Document 55). IWGIA. https://iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0101_55_Gold_Rush.pdf

Gray, A. (2002a). *Los Arakmbut de la Amazonía peruana: mitología, espiritualidad e historia*. IWGIA, Programa de los Pueblos de los Bosques (FPP). https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/317-libros/2861-los-arakmbut-mitologia-espiritualidad-e-historia

Gray, A. (2002b). *El último chamán. Cambio en una comunidad Amazónica*. IWGIA, Programa de los Pueblos de los Bosques (FPP). https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/2862-el-ultimo-chaman-cambio-en-una-communidad-amazonica.html

Helberg Chávez, H. (1993). Terminología de parentesco Harakmbut. *Amazonía Peruana*, (23), 107-140. https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi23.122

Helberg Chávez, H. (1996). *Mbaisik en la penumbra del atardecer: literatura oral del pueblo Harakmbut*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. https://archive.org/details/rosettaproject_amr_map-1/page/n1/mode/2up

Howard, C. (2002). A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In A. Bruce, & A. R. Ramos (Eds.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 25-60). IRD Éditions, Imprensa Oficial, Universidade Estadual Paulista. https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.24722

Instituto Nacional de Estadísticas e Informática (INEI). (2017). *Resultados definitivos de los Censos Nacionales 2017. Madre de Dios*. INEI. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1571/

Lasmar, C. (2008). Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. *Mana*, *14*(2), 429-454. https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200006

Lyon, P. (2003). Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios. In B. Huertas, & A. Altamirano (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y conyuntura* (pp. 36-56). IWGIA. https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/2859-los-pueblos-indigenas-de-madre-de-dios-historia-etnografia-y-coyuntura.html

Martínez, H. (1960). *Las migraciones altiplánicas y la colonización del Tambopata* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. http://repositorio.unmsm.edu.pe/handle/UNMSM/992

Moore, T. (1983). Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios. *Shupihui*, *8*(28), 413-426.

Moore, T. (1979). SIL and a "new-found tribe": the Amarakaeri experience. *Dialectical Anthropology*, *4*(2), 113-125. https://www.jstor.org/stable/29789960

Moore, T. (2003). La etnografía tradicional Arakmbut y la minería aurífera. In B. Huertas, & A. Altamirano (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y conyuntura* (pp. 58-90). IWGIA. https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/2859-los-pueblos-indigenas-de-madre-de-dios-historia-etnografia-y-coyuntura.html

Moore, T. (2018). La deforestación en Madre de Dios y sus implicancias para los pueblos originario. In A. Chirif (Ed.), *Deforestación en tiempos de cambios climáticas* (pp. 195-222). IWGIA. https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/3254-deforestacion-en-tiempos-de-cambio-climatico.html

Moore, T. (2020a). Crónica de la re-existencia harakbut. In J. A. Quintero (Ed.), *En las lenguas del Diablo. Lengua, cosmovisión y re-rxistencia de los pueblos de Abya Yala* (pp. 103-115). Tumbalacasa Ediciones. https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/a2l00008.pdf

Moore, T. (2020b). Madre de Dios en la antigüedad. In M. Chavarri, K. Rummenhöller, & T. Moore (Eds.), *Madre de Dios: refugio de pueblos originarios* (pp. 25-120). USAID. http://www.etnolinguistica.org/biblio:chavarria-2020-madre

Motta, A. (2011). La "charapa ardiente" y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (9), 29-60. https://doi.org/10.1590/S1984-64872011000400003

Pinedo, D. (2014). *The politics of sociality: Social networks and indigenous mobilization in Peruvian Amazonia*. [Tesis de doctorado, Universidad de Florida]. https://ufdcimages.uflib.ufl.edu/UF/E0/04/66/97/00001/PINEDO_GARCIA_D.pdf

Reymundo-Dámaso, L. (2022). *Impacto de la minería del oro en las relaciones de género y parentesco. Etnografía de la comunidad nativa de San José de Karene, en la región Madre de Dios* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. https://hdl.handle.net/20.500.12672/18021

Rummenhöller, K. (1987). *Tieflandindios im Goldrausch: die Auswirkungen des Goldbooms auf die Harákmbut in Madre de Dios, Peru* (Vol. 12: Mundus / Ethnologie: Reihe Ethnologie). Holos.

Rumrrill, R. (1986). *Madre de Dios: el Perú desconocido*. Corporación Departamental de Desarrollo de Madre de Dios (CORDEMADD).

Sandoval, P. (2024). *Ficciones de la antropología: indios, campesinos y cholos en el Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial.

Silva-Segovia, J., Zuleta-Pastor, P., & Castillo-Ravanal, E. (2021). Virilidad y minería; vaivenes entre la faena del cobre y el burdel. *Hybris, Revista de Filosofía*, *12*, 177-205. https://revistas.cenaltes.cl/index.php/hybris/article/view/441

Sueyo Irangua, A., & Sueyo Yumbuyo, H. (2017). *Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento*. Ministerio de Cultura. http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/628

Tripp, R. (1995). *Diccionario Amarakaeri-Castellano*. Ministerio de Educación del Perú, Instituto Lingüístico de Verano.

Valencia, L. (2014). *Madre de dios: ¿Podemos evitar la tragedia? políticas de ordenamiento de la minería aurífera*. Sociedad Peruana de Derecho Ambiental. https://spda.org.pe/publicacion/madre-de-dios-podemos-evitar-la-tragedia-politicas-de-ordenamiento-de-la-mineria-aurifera/

Vargas, L. (2020). *L'implication des Arakmbuts dans l'exploitation de l'or: Communauté, relations interethniques et convivialité* [Tesis de maestría, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales].

Vilaça, A. (2002). Making kin out of Other in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, *8*(2), 347-365. https://www.jstor.org/stable/3134479

Viveiros de Castro, E. (2000). Os termos da outra história. In C. A. Ricardo (Ed.), *Povos indígenas no Brasil* (pp. 49-54). Instituto Socioambiental. https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-1996-2000

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Katz Editores. https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4

Wahl, L. (1987). *Pagans into christians: the political economy or religious conversion among the Harakmbut of Lowland Southeastern Peru, 1902-1982* [Tesis de doctorado, Universidad de la Ciudad de New York].

DATOS DE LA INVESTIGACIÓN
Los datos no fueron depositados en un repositorio.

PREPRINT
No fue publicado en un repositorio.

EVALUACIÓN POR PARES
Evaluación doble ciego, cerrada.

"Qualquer lucro é melhor do que nada": a assimetria de poder em acordos de repartição de benefícios na era da bioeconomia na Amazônia

"Any profit is better than nothing": power asymmetry in benefit sharing agreements in Amazon's bioeconomy era

Matheus Gabriel Lopes Botelho[I] | Joice Nunes Ferreira[II] | Roberto Porro[II]

[I]Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

[II]Embrapa Amazônia Oriental. Belém, Pará, Brasil

Resumo: Este estudo analisou a percepção de representantes de cooperativas agroextrativistas em relação à efetividade dos seus acordos de repartição de benefícios firmados com empresas de cosméticos e quanto aos principais desafios vigentes, sob a perspectiva do escopo da legislação brasileira de acesso ao patrimônio genético e de proteção e acesso ao conhecimento tradicional a ele associado (Lei n. 13.123/2015, também conhecida como a 'Lei da Biodiversidade'). Aplicaram-se questionários semiestruturados a 13 representantes de cooperativas agroextrativistas no estado do Pará. Os procedimentos metodológicos foram baseados em uma análise qualiquantitativa. Os resultados evidenciaram que somente cinco (38,5%) das cooperativas entrevistadas possuem acordos de repartição de benefícios, envolvendo três empresas. Os entrevistados ressaltaram que as cooperativas não possuem efetivo poder de negociação, uma vez que a decisão das empresas, no que se refere à aplicação dos recursos provenientes desse acordo, prevalece sobre a real necessidade das cooperativas e dos cooperados. Portanto, a análise corrobora a existência de um desequilíbrio de forças que persiste no jogo de poder de negociação da vigente repartição de benefícios estabelecida por lei, violando o princípio da equidade que seria indispensável para promover a repartição justa, colaborativa e participativa entre empresas e comunidades/cooperativas.

Palavras-chave: Lei da Biodiversidade. Cooperativas agroextrativistas. Conhecimentos tradicionais associados. Sociobioeconomia. Relações de poder.

Abstract: This study analyzes the perception of representatives of agroextractive cooperatives with regard to the effectiveness of their benefit-sharing agreements signed with cosmetics companies. It furthermore analyzes the main challenges from the perspective of Brazilian legislation on access to genetic heritage and the protection and access to the traditional knowledge associated with it (Law n. 13.123/2015, also known as the 'Biodiversity Law'). Semi-structured questionnaires were applied to 13 representatives of agroextractive cooperatives in the state of Pará. The methodological procedures were based on a qualitative and quantitative analysis. The results showed that only five (38.5%) of the interviewed cooperatives have benefit-sharing agreements, involving three companies. The interviewees emphasized that the cooperatives do not have effective negotiating power, since the companies' decision regarding the application of the resources from this agreement prevails over the real needs of the cooperatives and their members. Therefore, the analysis confirms that there is an imbalance of power that persists in the negotiation game of the current benefit-sharing established by law. This imbalance violates the principle of equity that would be essential to promote fair, collaborative and participatory sharing between companies and communities/cooperatives.

Keywords: Biodiversity Law. Agroextractive cooperatives. Associated traditional knowledge. Sociobioeconomics. Power relations.

Botelho, M. G. L., Ferreira, J. N., & Porro, R. (2025). "Qualquer lucro é melhor do que nada": a assimetria de poder em acordos de repartição de benefícios na era da bioeconomia na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20240072. doi: 10.1590/2178-2547- BGOELDI-2024-0072.

Autor para correspondência: Matheus Gabriel Lopes Botelho. Universidade Federal do Pará. R. Augusto Corrêa, 01. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (math.botelho2194@gmail.com).

Recebido em 08/11/2024
Aprovado em 27/02/2025
Responsabilidade editorial: Márlia Coelho-Ferreira

INTRODUÇÃO

A repartição de benefícios, regulada por convenções e tratados internacionais, consiste na divisão dos benefícios resultantes da exploração econômica de material reprodutivo ou de produto acabado desenvolvido a partir do acesso ao patrimônio genético (PG) ou ao conhecimento tradicional a ele associado (CTA). O CTA se refere a toda prática ou informação de agricultor familiar tradicional, população indígena ou comunidade tradicional, relacionados às propriedades e aos usos diretos ou indiretos associados ao PG (MMA, 2022).

As cooperativas são formadas pela união de produtores que realizam atividades complementares ou similares, com objetivo de aumentar a produção, dividir as tarefas, o trabalho e o excedente financeiro proveniente das operações produtivas. As comunidades rurais podem se beneficiar ao se organizarem por meio de cooperativas, principalmente para estabelecer atividades comerciais de forma eficiente. Isso inclui contratos de fornecimento com empresas e, quando aplicável, acordos de repartição de benefícios (ARB) (Dias, 2018; Nascimento & Porro, 2022).

É importante evidenciar que o contrato de fornecimento de matéria-prima se diferencia do ARB, pois este último consiste de instrumento jurídico regido pela Lei n. 13.123/2015, que qualifica as partes e define as obrigações dos envolvidos na exploração econômica de produto acabado ou de material reprodutivo oriundo de acesso ao PG e/ou ao CTA de origem identificável[1] (Brasil, 2015; MMA, 2022).

A diversidade biológica da Amazônia proporciona o material genético para a produção de cosméticos, medicamentos, alimentos e outros produtos biológicos. As comunidades residentes em um determinado território, ao longo de muitas gerações, detêm conhecimentos sobre o manejo de animais, as propriedades de plantas e outros saberes ligados aos seres vivos. Estes são intitulados como 'conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético', os quais podem ser acessados para gerar inovação à indústria e à ciência. As empresas transnacionais e instituições multilaterais estão estabelecendo, cada vez mais, parcerias com comunidades amazônicas, em um panorama no qual a bioeconomia ocupa o centro das relações comerciais (Homma, 2018; Almeida & Tourinho, 2022).

A bioeconomia, embora seja um conceito amplo com diversas definições, pode ser considerada uma alternativa econômica, fundamentada no consumo e na geração de bens e serviços provenientes do aproveitamento sustentável de recursos naturais (Costa et al., 2022). No campo da bioeconomia amazônica, destaca-se a relação comercial entre cooperativas representando comunidades agroextrativistas e empresas de cosméticos que desenvolvem produtos acabados com alto valor de mercado, fabricados a partir da exploração econômica de ativos da biodiversidade. Tal relação ocorre a partir de contratos de fornecimento de matéria-prima, e pode estar sujeita a ARB. Logo, nesse cenário, torna-se necessário criar salvaguardas para propiciar o desenvolvimento de uma bioeconomia mais justa e equitativa.

Esta pesquisa parte da hipótese de que os ARB afetam, de forma parcialmente positiva, a dinâmica de produção e comercialização dos produtos extrativistas e a qualidade de vida dos cooperados. Presume-se que o poder de negociação ou barganha da cooperativa, e, consequentemente, das comunidades que a constituem, é severamente diminuído em tais acordos, não favorecendo suas reais necessidades, caracterizando um possível jogo de poder[2] comandado, predominantemente, por empresas.

---

[1] O Decreto n. 8.772/2016 (Brasil, 2016), que regulamenta a Lei n. 13.123/2015 (Brasil, 2015), deixa explícito que o CTA de origem não identificável ocorre quando não é possível identificar ao menos uma "população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional que cria, desenvolve, detém ou conserva aquele conhecimento". Em seu artigo 12, parágrafo 3º, estabelece que, ao identificar a população indígena, o agricultor familiar tradicional ou a comunidade tradicional responsável pela criação, conservação e desenvolvimento de determinado CTA, este conhecimento é classificado como de origem identificável (Brasil, 2016).

[2] Pela ótica de Andrade (2024), trata-se de uma estratégia utilizada por indivíduos e organizações para alcançar seus objetivos, muitas vezes envolvendo manipulação, influência e controle sobre um determinado contexto.

Contudo, uma vez que ocorra o acesso ao conhecimento tradicional, questiona-se se, para os detentores desse conhecimento, qualquer ganho advindo da repartição de benefícios seria melhor do que sua ausência, uma vez que tais direitos não eram contemplados antes do surgimento do produto acabado, economicamente viável, nos termos definidos pela Lei n. 13.123/2015.

Considerando o amplo crescimento da bioeconomia na atualidade, com a implementação de planos, programas e investimentos da esfera pública e privada em setores desse segmento da atividade econômica, torna-se necessário analisar, sob o prisma da atual Lei da Biodiversidade (Brasil, 2015), se, e como, produtores e comunidades organizados em cooperativas estão participando, de fato, em ARB com usuários de PG e CTA. Sendo assim, este estudo analisou a percepção de representantes de cooperativas agroextrativistas do estado do Pará em relação à efetividade dos seus ARB firmados com empresas de cosméticos e quanto aos principais desafios vigentes, sob a perspectiva do escopo da legislação brasileira de acesso ao PG e de proteção, bem como acesso ao CTA (Brasil, 2015).

REFERENCIAL TEÓRICO

AS FACES DA BIOECONOMIA SOB A PERSPECTIVA DAS MÚLTIPLAS LINHAS DO DEBATE CONTEMPORÂNEO

Com a Amazônia no centro do debate, a bioeconomia está obtendo popularidade em nível global. Porém, é ainda cercada de ambiguidades, com definições distintas para cada contexto em que é aplicada. Além disso, a falta de clareza no conceito de bioeconomia prejudica a floresta e suas populações, uma vez que o prefixo 'bio', inserido em inúmeros conceitos, não é necessariamente sinônimo de desenvolvimento sustentável (Ferreira et al., 2024).

Em estudo bibliométrico, Bugge et al. (2016) diferenciaram três caminhos conceituais por meio de quatro critérios: os principais vetores e mediadores de inovação, a adesão dos objetivos básicos ao crescimento econômico e à sustentabilidade, a abordagem espacial e as principais estratégias de geração de excedente econômico. As três visões de bioeconomia identificadas incluem a biotecnológica, a de biorrecursos e a bioecológica (Bugge et al., 2016; Costa et al., 2022).

Na bioeconomia biotecnológica, a geração de empregos e o crescimento econômico são prioridades em relação aos critérios de sustentabilidade. A maior eficiência ambiental é gerada por meio da aplicação intensiva de tecnologias em ciência no processo produtivo. A bioeconomia de biorrecursos apresenta maior equilíbrio entre os princípios da sustentabilidade e o crescimento dos processos e produtos, todavia ainda com a preponderância da eficiência e produtividade sobre a conservação da integridade dos ambientes naturais. Este modelo visa a intensificação do uso e cobertura do solo e o aumento de produtividade, o que ocasiona maior pressão sobre recursos naturais (Bugge et al., 2016; Costa et al., 2022).

Por fim, na bioeconomia bioecológica, o desenvolvimento sustentável é priorizado em relação ao crescimento unilateral da economia. Esta bioeconomia privilegia a conservação dos ecossistemas, a prevenção da degradação do solo, a habilidade de prover serviços ecossistêmicos e a promoção da biodiversidade. As práticas orgânicas e ecológicas influenciam, diretamente, os vetores de redução de custos, de inovação e ganhos de produtividade, e pesquisas são focadas nas soluções regionais embasadas na redução de agroquímicos, no reuso de matéria e energia, nas fontes de energia externas ao sistema e na diversidade (Bugge et al., 2016; Costa et al., 2022).

Bastos Lima e Palme (2022) defendem o conceito de uma bioeconomia restauradora, a qual não possui somente o foco na restauração e conservação ambiental, mas também no aperfeiçoamento de participação social e na organização de benefícios entre os distintos atores das cadeias de valor. Esta definição envolve também a transformação de natureza ética como elemento de inovação sob a ótica bioecológica de Bugge et al. (2016).

Nesse sentido, Ferreira et al. (2024) sugerem a sociobioeconomia como abordagem para a Amazônia, valorizando a diversidade biológica e cultural, com 'desmatamento zero', equidade social e valorização das culturas locais. Sendo assim, é importante compreender como a sociobioeconomia deve ser inserida na Amazônia, em um cenário onde mais de um milhão de pessoas não possuem acesso a necessidades básicas, como energia elétrica, abastecimento de água e segurança alimentar. Logo, é indispensável promover ações integralizadas e articuladas que venham suprir as demandas prioritárias das comunidades, nas esferas sociais, econômicas, ambientais e culturais, pois o investimento em desenvolvimento sustentável direcionado apenas a aspectos específicos e 'isolados' se torna ineficiente, considerando o complexo tecido social amazônico (Homma, 2018; Abramovay et al., 2021; Lopes & Chiavari, 2022).

Como expõem Kerexu e Julião (2023), os povos e as comunidades tradicionais da Amazônia ainda são as populações mais invisibilizadas e fragilizadas no contexto das mudanças climáticas, uma vez que

> . . . o mundo, por exemplo, olha para a Amazônia por satélite. O mundo olha para a Amazônia com olhar de satélite, por cima, só consegue enxergar o verde e a beleza dos rios. Mas a vida das pessoas aqui embaixo, que não conseguem ser olhadas, elas têm sido impactadas e ninguém cuida das pessoas. As pessoas querem proteger as árvores, o rio, mas não cuidam das pessoas que protegem as árvores e o rio (relato de uma mulher indígena do povo Witoto, citado em Kerexu & Julião, 2023, p. 22).

Além disso, Ramcilovic-Suominen et al. (2022) contrastam, criticamente, as dimensões do conceito de bioeconomia 'pró-crescimento econômico' e 'pró-limites planetários', observando, em particular, como emergem certas ideias e visões dominantes, enquanto outras são marginalizadas no campo discursivo da bioeconomia. Embora considerem a bioeconomia como transformadora, os autores questionam o que é transformador, ou mesmo novo, na política da União Europeia (EU), e por que é importante envolver-se, criticamente, com o conceito de bioeconomia, especialmente, mas não somente, no chamado Sul Global.

Para os autores, a visão da bioeconomia 'pró-crescimento econômico' se baseia na premissa de que as tecnologias e inovações modernas, como a biotecnologia e nanotecnologia, podem apoiar a mudança no uso de materiais não renováveis para fontes renováveis, como a biomassa, e a energia eólica e a solar. Já a bioeconomia 'dos limites pró-planetários' é a crítica à visão pró-crescimento, contestando proposições e promessas de compatibilidade entre crescimento constante e limites planetários. Embora considere os limites da biosfera, é omissa sobre a política, o poder e as injustiças ontoepistemológicas (Ramcilovic-Suominen et al., 2022).

Ollinaho e Kröger (2023) contrastam duas faces da bioeconomia baseadas no uso da terra, denominadas de 'economia de *plantations*' e 'economia sociobiodiversa'. Os autores analisam, criticamente, o metadiscurso da bioeconomia e as formas pelas quais este vem ganhando novos significados no Brasil. Consideram importante desintegrar a abrangência do bioconceito, tornando visível e fortalecendo uma versão radical e sustentável da economia de base biológica, contrapondo-se à economia extrativa das *plantations*. A bioeconomia é, tipicamente, retratada como a produção de recursos biológicos renováveis e sua conversão em alimentos, rações, produtos de base biológica e bioenergia, ou seja, 'biotudo'.

Estes autores apontam que essas duas lógicas de uso da terra competem e se excluem, como rivais, usando respectivamente como base sistemas agroflorestais e monoculturas ou *plantations*. Sendo assim, destacam que o termo bioeconomia se tornou tão confuso que não pode ser resgatado para servir ao desenvolvimento de economias sociobiodiversas, agroecológicas ou agroflorestais. Dessa forma, argumentam que são necessárias políticas pensadas a partir de uma perspectiva de desenvolvimento mais ampla, situando o enquadramento da bioeconomia no atual momento de

crises globais convergentes. Segundo os autores, visões excessivamente otimistas, nas quais todos só ganham, não são realistas (Ollinaho & Kröger, 2023).

As análises de Ramcilovic-Suominen et al. (2022) e Ollinaho e Kröger (2023) convergem para uma única mensagem: existem diferentes visões de bioeconomia que possuem imperfeições, lacunas e limitações, as quais precisam ser analisadas e discutidas sob um olhar crítico, para que tais bioeconomias não venham a ser, somente, um instrumento manipulador do capitalismo.

Existem várias 'Amazônias' e para cada uma delas seria necessária uma bioeconomia específica, assim como distintos processos regulatórios e institucionais. Embora marcos regulatórios específicos para bioeconomia no Brasil estejam ainda sendo construídos, é importante o entendimento de que podem existir localidades com a expressão de mais de uma abordagem de bioeconomia (Abramovay et al., 2021; Lopes & Chiavari, 2022).

É válido destacar que qualquer variável da sociobioeconomia necessita se relacionar com uma economia sustentável, que considere a cultura das populações tradicionais da Amazônia. É indispensável considerar interesses das comunidades locais frente a pressões do mercado. No interior dos processos econômicos, não se deve ignorar os valores que vão além de questões mercadológicas (Abramovay et al., 2021; Bergamo et al., 2022; Clement et al., 2024; Freitas et al., 2024; Rosenfeld et al., 2024). Nesse sentido, sob uma análise crítica, é importante questionar o posicionamento de empresas que utilizam o discurso de sustentabilidade.

A LEI DA BIODIVERSIDADE E A REPARTIÇÃO DE BENEFÍCIOS: UMA VISÃO CRÍTICA SOBRE A ASSIMETRIA DE INFORMAÇÕES

Diversas análises convergem para um consenso de que o grande desafio de povos e comunidades tradicionais da Amazônia, organizados via comunidades, associações e cooperativas agroextrativistas, é encontrar o equilíbrio entre os interesses socioeconômicos, políticos e ambientais dos seus participantes e de suas relações comerciais, especialmente com empresas (Figura 1) (Anderson & Clay, 2002; Morsello, 2006; Richetti & Costa, 2010; Morsello et al., 2014; Dias, 2018; Porro, 2019; Almeida & Tourinho, 2022; Porro & R. Sousa, 2023; Ollinaho & Kröger, 2023; Marcovitch & Val, 2024; Clement et al., 2024; Freitas et al., 2024; Rosenfeld et al., 2024).

Como mencionado, a observância de convenções, tratados e leis sobre o acesso ao PG e ao CTA destaca que a repartição de benefícios é um dos aspectos em que a interação entre empresas e comunidades se expressa, sendo crucial para a construção de uma bioeconomia mais equitativa e justa. O Brasil foi um dos primeiros países a implementar uma lei que distribui benefícios decorrentes do acesso ao PG e ao CTA: a Medida Provisória (MP) n. 2186-16, de 2001 (Brasil, 2001), em conformidade com a Convenção sobre Diversidade Biológica. Durante 14 anos, essa MP regulamentou, embora de maneira jurídica equivocada, o acesso ao CTA. No capítulo VII, estipulava que a distribuição de benefícios deveria ser feita de forma livre e consensual entre os envolvidos, com a condição de

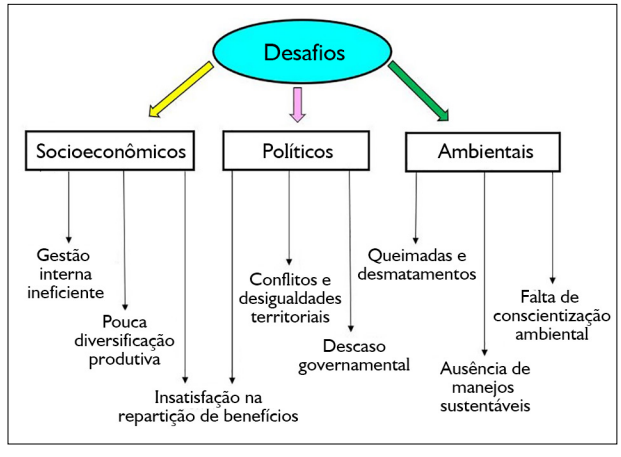


Figura 1. Esquema analítico dos principais desafios vigentes apontados pela literatura. Fontes: elaborado pelos autores a partir da análise das pesquisas de Anderson e Clay (2002), Morsello (2006), Richetti e Costa (2010), Morsello et al. (2014), Dias (2018), Porro (2019), Almeida e Tourinho (2022), Porro e R. Sousa (2023), Ollinaho e Kröger (2023), Marcovitch e Val (2024), Clement et al. (2024), Freitas et al. (2024) e Rosenfeld et al. (2024).

que contemplasse cláusulas essenciais, dispostas em seu artigo 24 (Brasil, 2001; P. Sousa et al., 2018). Na época da MP, havia um entendimento errôneo de que a pessoa titular da área onde se obteve a amostra de PG seria identificada como provedora e beneficiária de repartição de benefícios.

Na nova Lei n. 13.123/2015, a repartição de benefícios pode estar ligada ao acesso a PG ou CTA. Conforme apresentado na Tabela 1, se apenas o PG for acessado, a União será identificada como a beneficiária da divisão de benefícios. Ao acessar o CTA, os beneficiados são os indígenas, agricultores de base familiar, extrativistas e comunidades tradicionais (Brasil, 2015).

Desde 2015, a Lei n. 13.123 introduziu duas modalidades de repartição de benefícios pela exploração econômica de produto final ou material reprodutivo: monetária e não monetária. O usuário que acessa PG e/ou CTA ligado à biodiversidade deve contribuir com até 1% da receita anual líquida obtida com a venda do produto final ou material reprodutivo (Tabela 1). No caso de acesso a CTA de origem identificável, a RB deve ser feita nas duas modalidades: ARB com a comunidade provedora + 0,5% da receita líquida anual para o FNRB[3], de modo que possa ser repartido com os codetentores daquele conhecimento (§ 3º do artigo 47 do Decreto n. 8.772/16; Brasil, 2016).

A repartição de benefícios prevista para produto oriundo de acesso a CTA de origem identificável está definida no § 3º do artigo 47 e no artigo 50 do Decreto 8.772/2016, e deve ser implementada por meio de acordos firmados que estipulam contribuições que podem ser realizadas diretamente com as populações indígenas, as comunidades tradicionais e os agricultores tradicionais, conforme uma lista de opções apresentada no inciso II do artigo 19 da Lei n. 13.123/2015. Tal lista inclui treinamento de pessoal em assuntos ligados à preservação e ao uso sustentável do PG e CTA; disponibilização de produtos em domínio público, sem proteção por direitos de propriedade intelectual ou limitações tecnológicas; distribuição gratuita de produtos em programas de interesse social; licenciamento de produtos sem ônus; transferência de tecnologias; e projetos voltados para a conservação ou o uso sustentável da biodiversidade, bem como para a salvaguarda e a preservação de conhecimentos, inovações

Tabela 1. Modalidade, destino e montante da repartição de benefícios conforme objeto do acesso, de acordo com a Lei n. 13.123, de 20 de maio de 2015. Fontes: Porro e Porro (2023) e MMA (2022).

Objeto do acesso	Modalidade da repartição de benefícios	Destino e montante da repartição de benefícios (RB)
PG	RB monetária	Fundo Nacional para a Repartição de Benefícios (FNRB): 1% da receita líquida anual (ou até 0,1% por acordo setorial) da venda do produto acabado ou material reprodutivo
	RB não monetária	Repartição de benefícios não monetária (RB-NM) com União (entre 0,75% e 1% da receita líquida)
CTA de origem não identificável	RB monetária	FNRB: 1% da receita líquida anual (ou até 0,1% por acordo setorial) da venda do produto acabado ou material reprodutivo
CTA de origem identificável	Monetária ou não monetária com o provedor + parcela monetária para o FNRB	ARB com provedor +0,5% da receita líquida anual para o FNRB

[3] No Brasil, a Lei 13.123/2015 cria o FNRB, ligado ao Ministério do Meio Ambiente (MMA), onde se deposita uma parcela da receita líquida proveniente da venda de produto acabado ou material reprodutivo proveniente do patrimônio genético brasileiro e do conhecimento tradicional a ele associado. No começo de 2024, o fundo possuía, aproximadamente, R$ 5 milhões. No entanto, esse montante ainda não tinha sido destinado aos povos e às comunidades tradicionais (Brasil, 2015; Folhes & Folhes, 2023; Novion, 2024). A receita do FNRB deve ser, predominantemente, da RB (art. 32, inc. VI) (Brasil, 2015; Folhes & Folhes, 2023).

ou práticas de comunidades indígenas e tradicionais, preferencialmente no local onde a espécie ocorre *in situ* ou onde a amostra é obtida, caso não seja possível especificar o local original (P. Sousa et al., 2018; Brasil, 2015, 2016).

A repartição de benefícios deve começar com a notificação do produto acabado no Sistema Nacional de Gestão (SisGen) do PG e CTA. Destaca-se que uma grande limitação da Lei da Biodiversidade (Brasil, 2015) são as múltiplas instâncias de isenção da repartição de benefícios, sobretudo para produtos acabados para atividades agrícolas e utilizados pelas indústrias de transformação de produtos alimentícios (Brasil, 2015; MMA, 2022).

Ademais, destaca-se que, conforme disposto no § 1º do art. 18 da Lei n. 13.123, de 2015, "a repartição de benefícios, prevista no caput, deverá ser aplicada ao último elo da cadeia produtiva de material reprodutivo, ficando isentos os demais elos" (Brasil, 2015), como os produtos intermediários. Os agricultores tradicionais e suas cooperativas com receita bruta anual igual ou inferior ao estipulado em legislação pertinente, as empresas de pequeno porte, as microempresas e os microempresários individuais estão dispensados da obrigação de repartição de benefícios (Brasil, 2015; MMA, 2022).

Ao explorar, economicamente, produto ou material reprodutivo originado de CTA de origem identificável, além do ARB realizado com o provedor, será feito depósito ao FNRB correspondente a 0,5% da receita líquida anual. Neste cenário, os recursos monetários depositados no FNRB serão, exclusivamente, destinados ao benefício dos detentores de conhecimentos tradicionais associados (Brasil, 2015; Porro & Porro, 2023).

Com a aplicação da nova legislação, observa-se um progresso em relação à assimetria de informações. No entanto, as alterações na legislação restringem-se ao fato de que os detentores de conhecimentos tradicionais passam a ter limites legais mínimos para o montante a ser dividido pelo compartilhamento do CTA. Percebe-se que a estrutura de incentivos permanece inalterada, mantendo um desequilíbrio de forças, com a manutenção da exigência de repartição apenas em caso de lucro econômico obtido por meio da exploração de produto eventualmente originado do compartilhamento de conhecimentos tradicionais (Dias, 2018).

Segundo a visão analítica de Nardon Martins et al. (2022), os povos e comunidades tradicionais possuem o direito de participar e ser consultados em decisões relativas ao acesso, uso e exploração de seus conhecimentos tradicionais associados, incluindo a repartição de benefícios. Esse direito é garantido pelo princípio do 'consentimento livre, prévio e esclarecido', fundamentado no direito à autodeterminação. De acordo com os autores, 'livre' representa a ausência de 'coação, intimidação ou manipulação'; 'prévio' demonstra a obtenção de consentimento antes de qualquer ação; 'informado' refere-se à clareza nas informações, incluindo a tradução e uso de linguagem apropriada; e 'consentimento' relaciona-se à decisão coletiva dos detentores do direito, que deve ser respeitada juntamente com seus processos habituais de decisão.

Quanto à postura utilizada em discursos publicitários de empresas de cosméticos, P. Sousa et al. (2018) advertem contra a prática conhecida como *greenwashing*, uma vez que, frequentemente, os ARB não são divulgados, bem como as relações que as empresas mantêm com as comunidades, revelando a falta de detalhamento de suas políticas nesse tipo de acordo. Logo, as informações sobre a repartição de benefícios das empresas, em geral, não são divulgadas de forma clara e discriminada, mesmo quando utilizadas em suas campanhas publicitárias, com o propósito de agregar valor aos seus produtos.

Ainda segundo os autores, as informações contábeis que determinam o valor para a distribuição de benefícios (na forma monetária) não são apresentadas de maneira detalhada por tipo de acordo e/ou modalidade. Assim, não se especifica o montante devido a cada provedor, o tipo de conhecimento tradicional compartilhado e nem sempre se indica a unidade da federação onde o acesso ao CTA ocorreu, os quais seriam dados essenciais para confirmar se a repartição de benefícios está em conformidade com o estipulado pela Lei n. 13.123/2015 (Brasil, 2015).

Após nove anos desde que foi sancionada, é primordial a compreensão da implementação da Lei da Biodiversidade (Brasil, 2015), especialmente no contexto de acordos e contratos de empresas que comercializam produtos da sociobiodiversidade advindos do acesso ao CTA (Dourado, 2017; Dias, 2018). Sendo assim, é urgente analisar a expansão dos ARB entre empresas e cooperativas, e, assim, compreender o impacto da Lei da Biodiversidade para com as cooperativas e as pessoas cooperadas.

MATERIAL E MÉTODOS

O estudo foi realizado a partir de visitas exploratórias em 13 sedes de cooperativas agroextrativistas do estado do Pará, abrangendo os municípios de Barcarena, Santo Antônio do Tauá, Bragança, Primavera, Abaetetuba, Cametá, Igarapé-Miri, Irituia, Santa Luzia do Pará, São Miguel do Guamá e Breves (Figura 2). Neste trabalho, os nomes das cooperativas visitadas e empresas de cosméticos envolvidas em ARB foram mantidos sob sigilo, sendo representados por codificação.

A pesquisa de campo utilizou amostragem intencional (Marconi & Lakatos, 2017), identificando representantes da diretoria das cooperativas agroextrativistas visitadas que possuem contratos de fornecimento e que podem possuir (ou não) ARB com empresas.

O estudo[4] utilizou questionário semiestruturado que incluiu dois componentes de análise: a caracterização das cooperativas agroextrativistas do nordeste paraense e Marajó, e a análise da percepção, das possibilidades e das limitações dos entrevistados, tanto em relação aos ARB com empresas quanto à compreensão dos desafios vigentes.

Além da identificação dos principais produtos agroextrativistas comercializados pelas cooperativas analisadas, os procedimentos metodológicos foram baseados numa análise qualiquantitativa, no que se refere à percepção dos atores locais sobre o contexto socioeconômico e ambiental que os cerca, assim como a compreensão das motivações e transformações que ocorrem no interior do sistema de produção das cooperativas, a partir da implementação dos ARB oriundos de acesso ao PG e/ou CTA, ou de contratos de fornecimento de matéria-prima com empresas.

O questionário semiestruturado incluiu perguntas objetivas e subjetivas, e sua aplicação ocorreu entre outubro e dezembro de 2023, para 13 representantes que integram o comitê de liderança das cooperativas agroextrativistas visitadas no estado do Pará, sendo oito (61,5%) do gênero masculino e cinco (38,5%) do feminino, com idade média de 45,7 anos. Os dados secundários foram colhidos a partir de plataformas digitais e em revisão da literatura, servindo como base de apoio para o reconhecimento da economia local na área de atuação das cooperativas estudadas. Além disso, os procedimentos dispostos na Lei da Biodiversidade (Brasil, 2015) foram analisados criticamente a partir da avaliação dos resultados dos ARB.

O questionário incluiu perguntas sobre aspectos gerais da cooperativa (número de cooperados, não cooperados e área de atuação); existência de contratos de fornecimento; e, sobretudo, sobre ARB com empresas, envolvendo espécies, produtos acabados fabricados, destinação do recurso obtido, grau de satisfação quanto à repartição de benefícios, contribuição para a conservação ambiental e percepção do impacto da repartição de benefícios para cooperativas e cooperados. Por fim, o questionário incluiu perguntas relacionadas às principais mudanças nas cooperativas nos últimos anos e aos principais desafios vigentes nas cooperativas.

Os dados quantitativos foram analisados por meio de estatística descritiva. A análise qualitativa foi empregada a partir da avaliação das respostas dadas às perguntas subjetivas do questionário, agrupadas e quantificadas em termos de sua frequência.

[4] Esta pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos do Instituto de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Pará (CEP-ICS/UFPA), com Certificado de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE): 74659323.6.0000.0018.

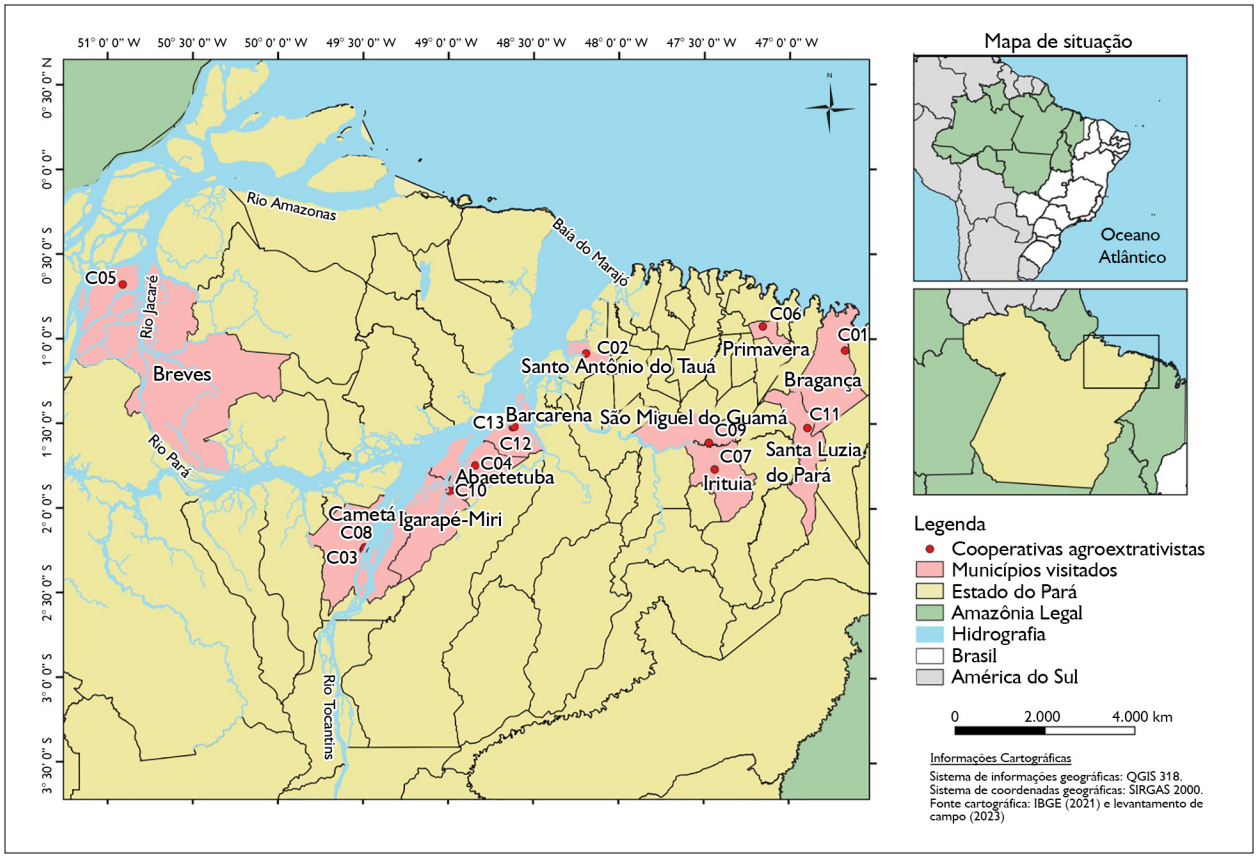


Figura 2. Localização das sedes das cooperativas agroextrativistas visitadas no estado do Pará. Mapa: Matheus Gabriel Lopes Botelho, Joice Nunes Ferreira e Roberto Porro (2023).

RESULTADOS

CARACTERIZAÇÃO DAS COOPERATIVAS AGROEXTRATIVISTAS

As 13 cooperativas possuem, em média, 93 cooperados (58 homens e 35 mulheres), que se autoidentificam como agricultores familiares[5] e/ou extrativistas[6]. Além disso, possuem, em média, 245 não cooperados que fornecem produtos. Quanto às atividades produtivas das famílias cooperadas, todos os representantes afirmaram que atuam em manejo florestal, extrativismo vegetal e comercialização de produtos locais. Ademais, sete (53,8%) representantes relataram que uma parcela dos cooperados cria pequenos animais, como galinhas, e dois (15,4%) frisaram que uma parte dos associados pratica a pesca e o manejo pesqueiro para a subsistência das famílias, não havendo a incorporação de tais atividades para os sistemas produtivos das cooperativas (Figura 3).

[5] Conforme definido pela Lei Federal da Agricultura Familiar e seus regulamentos (Lei n. 11.326, de 24 de julho de 2006; Brasil, 2006), os agricultores familiares são aqueles cuja renda está ligada às atividades rurais que realizam com suas famílias em suas pequenas propriedades ou posses rurais. A agricultura familiar pode atingir uma variedade de povos e comunidades tradicionais, incluindo extrativistas, pequenos agricultores, assentados da reforma agrária, silvicultores, aquicultores, pescadores, entre outros, que atendem aos requisitos da mencionada lei.

[6] Os extrativistas podem ser considerados como aqueles que, essencialmente, fazem o manejo florestal de produtos florestais não madeireiros (PFNM), ou seja, coletam frutos extrativos, como o bacuri, o tucumã, o murumuru, o pracaxi, entre outros, além de também praticarem atividades de pesca e caça artesanal, para complementação de renda (Homma, 2018).

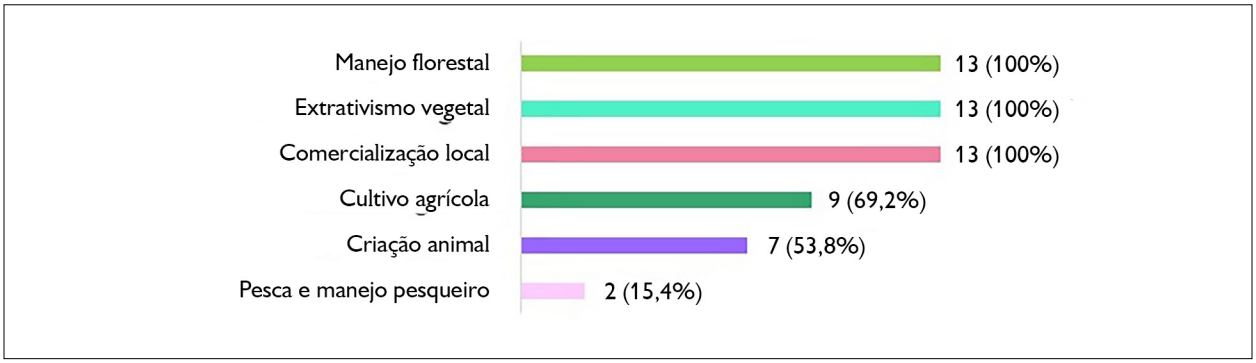


Figura 3. Atividades produtivas das famílias cooperadas, 2023.

Sobre as atividades das cooperativas, oito (61,5%) destacaram a extração de polpas e a venda de mercadorias aos cooperados, sete (53,8%) ressaltaram a extração de óleo e um (7,7%) apontou práticas de apicultura e meliponicultura.

No que tange os principais produtos do extrativismo fornecidos por cooperados e não cooperados e comercializados pelas cooperativas, maiores frequências foram reportadas para andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.) (12), murumuru (*Astrocaryum murumuru* Mart.) (10), tucumã (*Astrocaryum vulgare* Mart.) (8) e açaí (*Euterpe oleracea* Mart.) (8), além de ucuúba (*Virola surinamensis* (Rol. ex Rottb.) Warb.) (4), patauá (*Oenocarpus bataua* Mart.) (3), macaúba ou mucajá (*Acrocomia aculeata* (Jacq.) Lodd. ex Mart.) (3), bacuri (*Platonia insignis* Mart.) (2) e pracaxi (*Pentaclethra macroloba* (Willd.) Kuntze) (1).

> Antes da criação da cooperativa, os agricultores possuíam a percepção de que o tucumã era uma praga. A partir do interesse comercial das empresas, tornou-se um dos principais produtos comercializados da cooperativa. A macaúba é um produto que está chamando a atenção de várias empresas e cooperativas, pois se trata de um produto da sociobiodiversidade brasileira capaz de gerar um óleo que pode substituir o óleo de dendê (representante da cooperativa C01, out. 2023).

Quanto aos produtos agrícolas, frequências mais elevadas foram observadas para mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) (7), acerola (*Malpighia punicifolia* L.) (5), maracujá (*Passiflora edulis* Sims) (5) e banana (*Musa* spp.) (3). Verificou-se que quatro (30,8%) cooperativas operam exclusivamente com produtos do extrativismo vegetal (andiroba, murumuru, tucumã, açaí, ucuúba, patauá, macaúba ou mucajá, bacuri e pracaxi), não operando com a produção agrícola. Porém, em tais cooperativas foi relatado o desejo de integrar a produção agrícola nas suas cadeias produtivas, com a finalidade de potencializar a geração de renda dos cooperados.

> A cooperativa ainda não possui um sistema de produção agrícola sistematizado, somente extrativista. Porém, existe o desejo dos cooperados em querer estruturar um sistema de hortaliças. A cooperativa possui o objetivo principal de fomentar uma renda alternativa para os ribeirinhos por meio do extrativismo de murumuru, pracaxi, andiroba, ucuúba, entre outros, para não depender apenas do açaí, pois, para eles, é insuficiente a renda do açaí pela safra ser somente no verão. O açaí não faz parte da comercialização da cooperativa, uma vez que é apenas uma alternativa de renda para cada agricultor de forma individual e independente. Os cooperados gostariam muito de plantar algo mais sistematizado. Eles possuem hortas e canteiros, mas é para o consumo próprio ou troca entre parentes e vizinhos, não chegando a ser uma fonte de renda (representante da cooperativa C05, dez. 2023).

Em relação aos contratos de fornecimento de matéria-prima, houve menção a nove empresas, com destaque para Natura (7), Beraca, Citrobio e 100% Amazônia (3), L'Oréal, Inocas e Symrise (2) e L'Occitane e Sambazon (1). Além disso, oito (61,5%) cooperativas participam do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), por meio de contratos com a prefeitura, quatro (30,8%) destacaram fornecer seus produtos para restaurantes, uma (7,7%)

fornece para lojas de produtos naturais e outra para a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB). Ainda, 11 (84,6%) representantes relataram que a comercialização dos produtos agroextrativistas de suas cooperativas também abrange as feiras locais de seus municípios.

PERCEPÇÃO QUANTO AOS ACORDOS DE REPARTIÇÃO DE BENEFÍCIOS

De acordo com os representantes, somente cinco (38,5%) das cooperativas entrevistadas possuem essa modalidade de acordo, envolvendo três empresas de cosméticos que desenvolveram produtos acabados a partir de espécies extrativistas: bacuri (*Platonia insignis* Mart.), tucumã (*Astrocaryum vulgare* Mart.), patauá (*Oenocarpus bataua* Mart.), murumuru (*Astrocaryum murumuru* Mart.), açaí (*Euterpe oleracea* Mart.), ucuúba (*Virola surinamensis* (Rol. ex Rottb.) Warb.) e pracaxi (*Pentaclethra macroloba* (Willd.) Kuntze) (Tabela 2).

Quando questionados sobre quais produtos acabados são fabricados pelas empresas de cosméticos, por meio do acesso ao CTA objeto de ARB com a cooperativa, somente o representante da cooperativa C01 demonstrou saber que são fabricados sabonetes líquidos e em barra, *shampoos*, hidratantes para o corpo, rosto, pés e mãos, por meio da exploração econômica do bacuri. Os demais representantes revelaram não saber, especificamente, quais produtos são elaborados, embora tenham ressaltado a fabricação de hidratantes, sabonetes e *shampoos*.

Tabela 2. Cooperativas, empresas e produtos envolvidos em acordos de repartição de benefícios, 2023.

Cooperativas	Empresas	Produtos	Início (ano)
C01	E01	Bacuri	2015
C02	E02	Tucumã	2012
C03	E02	Patauá	2010
C04	E02	Murumuru	2008
		Açaí e ucuúba	2012
C05	E03	Murumuru e pracaxi	2015

Em relação a mediadores no início do relacionamento entre as cooperativas e as empresas com as quais foram celebrados ARB, os representantes C01 e C05 destacaram a participação de uma empresa mediadora de fornecimento de matéria-prima. Os demais entrevistados ressaltaram uma relação direta entre diretores e funcionários das empresas e a diretoria das cooperativas, não havendo mediadores no início dessa relação.

Quando indagados sobre como é destinado o recurso obtido por meio dos ARB, os representantes destacaram o uso em práticas produtivas, como aperfeiçoamentos na cadeia produtiva dos produtos envolvidos no acordo, por meio da compra e da manutenção de máquinas e equipamentos de produção, assistência técnica e capacitação dos cooperados sobre práticas de manejo florestal (Tabela 3).

Quanto ao nível de satisfação em relação ao ARB, três representantes definiram como pouco satisfatório, pois:

> . . . esses acordos ainda possuem sérias problemáticas, em virtude das dificuldades que as cooperativas e comunidades possuem em acessar os recursos, devido às incoerências e aos gargalos da Lei da Biodiversidade. Além disso, as empresas não estão empregando os recursos, na maioria das vezes, na real necessidade da cooperativa (representante da cooperativa C04, nov. 2023).

Dois representantes afirmaram ser razoavelmente satisfatório, uma vez que "o acordo de repartição de benefícios ainda precisa ser melhorado para ser mais justo para as cooperativas" (representante da cooperativa C01, out. 2023), e "esse acordo ainda precisa passar por um processo de reparo, corrigindo algumas incoerências e problemáticas que impedem que as cooperativas e os conhecimentos tradicionais associados sejam valorizados totalmente" (representante da cooperativa C02, out. 2023).

Quando questionados sobre como a repartição de benefícios contribui para a conservação ambiental, o representante da cooperativa C01 abordou que pode colaborar para o aproveitamento das sementes de bacuri que antes eram descartadas pelos agricultores, o aperfeiçoamento

Tabela 3. Destinação dos recursos obtidos por meio de ARB, 2023.

Cooperativas	Relatos dos representantes
C01	"O lucro da repartição de benefícios é destinado para a cadeia produtiva do bacuri, como a compra de equipamentos e estruturas, como as estufas" (outubro de 2023).
C02	"O recurso é atribuído para a melhoria da cadeia produtiva de tucumã, com a compra e manutenção de maquinários e equipamentos" (outubro de 2023).
C03	"É destinado para a infraestrutura de produção e comercialização da cooperativa de forma geral, e na construção da fábrica de extração de óleo" (novembro de 2023).
C04	"O recurso é destinado para melhorias da infraestrutura produtiva da cooperativa, como a compra e manutenção de maquinários e equipamentos. Além disso, é atribuído para promover assistência técnica e capacitação aos cooperados, em relação à obtenção de conhecimentos sobre manejo florestal, por meio de oficinas, palestras e cursos" (novembro de 2023).
C05	"Foi destinado para a compra de um barco para facilitar a logística de transporte de matéria-prima e locomoção dos cooperados, e a manutenção de tratamento de água filtrada e potável para a cooperativa. Todo o investimento dos recursos é realizado pela decisão da própria empresa para a cooperativa" (dezembro de 2023).

do manejo de bacurizeiros, a implementação de sistemas agroflorestais (SAF) e a conservação da 'floresta em pé'. Os entrevistados das cooperativas C04 e C05 frisaram que elas podem contribuir para a capacitação dos agricultores familiares e extrativistas, com o objetivo de potencializar seus conhecimentos em relação ao manejo florestal sustentável de espécies nativas, por meio de cursos e palestras, entre outros. O representante da cooperativa C02 destacou o potencial de valorização das cadeias dos produtos da sociobiodiversidade, além do incentivo à conscientização ambiental dos cooperados: "Se mais empresas fizessem o acordo de repartição de benefícios com as cooperativas, ocorreria mais conservação ambiental" (representante da cooperativa C02, out. 2023). Por fim, o entrevistado da cooperativa C03 ressaltou que pode contribuir para incentivar práticas de reflorestamento e a bioeconomia na Amazônia.

Observou-se que somente os cinco (38,5%) representantes das cooperativas que possuem repartição de benefícios conheciam a Lei da Biodiversidade (Brasil, 2015) ou já possuíam um mínimo conhecimento sobre ela, enquanto os demais demonstraram desconhecer essa lei. Quando indagados se essa lei contribui de forma positiva ou negativa para as cooperativas e para os cooperados, os cinco destacaram que contribui de forma negativa. Segundo eles, a lei ainda possui muitas deficiências, burocracias, incoerências e controvérsias, sendo ineficiente para assegurar os direitos das cooperativas e dos agricultores familiares e extrativistas.

> A Lei da Biodiversidade, claramente, contribui de forma negativa para as cooperativas e para os agricultores, uma vez que essa lei dificulta o acesso aos recursos pelas comunidades, favorecendo somente o governo. O lucro do patrimônio genético passou a ser do domínio do Fundo Nacional (governo federal), impossibilitando o acesso desse recurso pelas comunidades até o momento. Além disso, essa nova Lei da Biodiversidade favorece também mais as empresas do que as comunidades (representante da cooperativa C04, nov. 2023).

Em relação ao que mudou, nos últimos anos, nos aspectos sociais, econômicos, culturais e ambientais das cooperativas, de forma geral, todos os representantes destacaram percepções positivas. Indicaram visíveis melhorias socioeconômicas na cooperativa e no modo de vida dos cooperados, no que se refere ao aperfeiçoamento na infraestrutura da sede da cooperativa e das casas dos agricultores, e uma maior geração de renda pelos cooperados, a partir da diversificação da produção agroextrativista. Além disso, destacaram melhorias na segurança alimentar; maior conscientização do cooperativismo por meio da valorização da participação

social, confiança, solidariedade, cooperação, coesão, inclusão social e divisão de trabalho; maior conservação ambiental nas atividades produtivas e cotidianas, havendo uma maior preocupação com a 'floresta em pé'; implementação de SAF nas áreas dos cooperados; e um maior estímulo aos agricultores familiares e extrativistas manejarem de forma sustentável para obtenção dos produtos da sociobiodiversidade.

Quando questionados em relação ao que mudou a partir dos acordos e, principalmente, dos contratos com empresas, de forma geral, todos os representantes enfatizaram perspectivas positivas, como a implementação de novos mercados para as cooperativas, com o avanço da produção e da comercialização de produtos do extrativismo, como o tucumã, o murumuru, o bacuri, entre outros, ocasionando uma significativa mudança de percepção dos agricultores quanto à produção das cooperativas. Também relataram que, a partir do estabelecimento dos acordos e contratos com empresas, ocorreu maior conscientização e responsabilidade socioambiental entre os cooperados. Ainda, destacaram que os acordos e contratos contribuíram para a chegada de transações digitais em algumas das cooperativas, proporcionando inovações tecnológicas na dinâmica da gestão administrativa.

Outrossim, os entrevistados ressaltaram que os acordos e contratos promoveram: maior garantia de renda para as famílias dos cooperados; maior capacitação dos gestores e agricultores da cooperativa no que se refere à obtenção de conhecimentos sobre as cadeias dos produtos da sociobiodiversidade; aumento da visibilidade das cooperativas no mercado nacional de cosméticos; maior segurança e confiança nas relações comerciais com empresas, quanto à comercialização dos produtos, pois os representantes frisaram que os acordos e contratos trazem maior credibilidade nas relações de venda; e, de forma geral, melhorias na qualidade de vida dos cooperados.

Acerca dos principais desafios enfrentados, os representantes ressaltaram, principalmente, problemas relacionados ao Estado, às empresas e à administração e à organização interna das cooperativas (Tabela 4).

Tabela 4. Principais problemas, dificuldades e gargalos das cooperativas apontados pelos representantes, 2023. (Continua)

Desafios	Número de cooperativas	%
Relação com o Estado		
Descaso do governo em relação ao difícil acesso aos programas governamentais e à carência de incentivo do poder público	12	92,3
Burocracias, incoerências e controvérsias que envolvem a Lei da Biodiversidade (Brasil, 2015), que impossibilitam o acesso aos recursos pelas cooperativas	5	38,5
Carência de assistência técnica especializada e difícil acesso ao crédito rural	5	38,5
Falta de pagamento para os cooperados e funcionários devido à alta carga tributária, em relação à cadeia produtiva dos produtos da sociobiodiversidade	1	7,7
Relação com empresas		
Falta da destinação eficiente dos recursos da repartição de benefícios para as reais necessidades das cooperativas e dos cooperados	5	38,5
Carência de diálogo, comunicação e transparência eficiente entre as empresas e cooperativas para o estabelecimento dos acordos/contratos	5	38,5
Ausência da elaboração e divulgação de material informativo das empresas, como cartilhas, vídeos, entre outros, para viabilizar o acesso das cooperativas e comunidades aos conhecimentos sobre os acordos de repartição de benefícios e os principais indicadores socioeconômicos e ambientais	5	38,5

Tabela 4. (Conclusão)

Desafios	Número de cooperativas	%
Administração e organização interna das cooperativas		
Falta de conhecimento e capacitação dos gestores e agricultores das cooperativas, em relação à gestão contábil e administrativa, aos acordos/contratos com empresas, à precificação dos produtos e às práticas de manejo de produtos agroextrativistas	5	38,5
Ausência de capital de giro	4	30,8
Deficiência de maquinário e falta de equipamentos mais especializados para a produção agroextrativista	4	30,8
Dificuldades de acesso ao mercado privado, devido à carência de conhecimento e capacitação dos gestores, no que se refere à inserção das cooperativas nas relações comerciais privadas	4	30,8
Carência de melhorias na infraestrutura das sedes das cooperativas e das casas dos cooperados	3	23,0
Deficiências no *marketing* que gera pouca visibilidade das cooperativas no mercado	3	23,0
Carência de cooperativismo e comprometimento em relação aos próprios cooperados	1	7,7
Deficiências na logística de transportes fluviais da cooperativa	1	7,7

DISCUSSÃO

O AGROEXTRATIVISMO E OS CONTRATOS DE FORNECIMENTO

O presente estudo indica que as atividades extrativistas como a coleta de frutos de andiroba, murumuru, tucumã, açaí, bacuri, entre outros, são desenvolvidas em conjunto com uma diversidade de outras atividades e estratégias para geração de renda, que incluem agricultura anual, meliponicultura, plantio de árvores frutíferas, entre outras, caracterizando uma 'estratégia de sobrevivência' diversificada para os extrativistas, agricultores familiares e ribeirinhos associados às cooperativas. Tais informações são significativas para compreender aspectos de sustentabilidade social e econômica desses atores sociais na Amazônia (Homma, 2018).

A falta de 'conscientização cooperativista' é um desafio que vem sendo superado, gradualmente, em uma parcela considerável de povos e comunidades tradicionais da Amazônia, devido aos resultados positivos que o cooperativismo agrega aos aspectos socioeconômicos e ambientais para aqueles inseridos em cooperativas, como a diversificação da produção agroextrativista, melhorias da qualidade de vida dos cooperados, conservação florestal, entre outros (Almeida & Tourinho, 2022).

Contudo, é possível observar que a média do número de não cooperados (245) é significativamente superior à dos cooperados (93). Este fato corrobora o entendimento de que o fornecimento de matéria-prima pelos não cooperados é fundamental para o funcionamento das 'engrenagens' dos sistemas de produção das cooperativas, embora esses produtores não sejam, em sua maioria, comprometidos em alcançar o desenvolvimento socioeconômico por meio do cooperativismo (Morsello, 2006; Nascimento & Porro, 2022). Ao operar desta forma, as cooperativas correm, inclusive, riscos para a consolidação de sua operação, devido a ultrapassarem os limites permitidos de atos não cooperativos[7], uma vez que apenas as operações do ato cooperativista estão

[7] Conforme estabelecido no art. 79 da Lei do Cooperativismo (Brasil, 1971), o ato cooperativo se refere às ações realizadas entre as cooperativas e seus associados, visando atingir suas metas sociais. Em contrapartida, os atos não cooperativos englobam todas as ações realizadas pela cooperativa com pessoas físicas e jurídicas que não pertencem à organização.

livres de impostos, enquanto as operações dos atos não cooperativos devem cumprir com obrigações fiscais, devendo ser estruturadas de maneira distinta (Brasil, 1971).

No que concerne ao fornecimento de matéria-prima, notou-se que as cooperativas visitadas possuem contratos com diversas empresas e estabelecimentos que adquirem produtos utilizados como ingredientes na fabricação de cosméticos. Com efeito, o agroextrativismo possui potencial para gerar negócios sustentáveis no cenário da bioeconomia, por meio do estabelecimento de acordos comerciais com empresas, desde que haja investimentos e incentivos necessários nos aspectos ambientais, sociais, econômicos e institucionais, em benefício das sociedades do campo (Lopes & Chiavari, 2022; Ollinaho & Kröger, 2023; Clement et al., 2024; Rosenfeld et al., 2024).

Pela ótica de Silva Neto (2009), é necessário entender que não deve ser ignorado, nem censurado, o desejo de algumas populações tradicionais em estabelecer relações comerciais com setores dominantes do sistema capitalista (tais como as indústrias de cosméticos). Para o autor, o estabelecimento de tais relações cria oportunidades de visibilidade que reafirmam sistemas de mundo locais, não se justificando o isolamento causado pelo afastamento *a priori* da possibilidade de relações fecundas entre estas comunidades e a economia de mercado. Considerar que esses grupos sociais não conhecem valor de troca, senão somente o valor de uso de seus produtos, seria confundir proteção com folclorização dos saberes nativos (Silva Neto, 2009).

Sob outra perspectiva, o mesmo autor considera ingênuo deduzir que as interações entre os sistemas de mundo tradicionais e o capitalista sempre colaboraram para o desenvolvimento dos primeiros, ignorando as perversidades dos processos de colonização. As discussões em torno da proteção dos saberes tradicionais tendem a envolver estas duas extremidades de pensamento, visto que o consentimento prévio e informado e a repartição de benefícios só fazem sentido se os direitos de propriedade intelectual considerados e reproduzidos gerarem, de fato, benefícios às populações detentoras dos conhecimentos. Por outro lado, existem linhas de pensamento inclinadas a considerar, invariavelmente, que as associações entre os conhecimentos nativos e a concepção ocidental capitalista de propriedade privada e intelectual são depreciativas para as populações tradicionais (Silva Neto, 2009).

ASSIMETRIA DE PODER EM ACORDOS DE REPARTIÇÃO DE BENEFÍCIOS: AFINAL, QUEM COMANDA O JOGO?

O presente estudo revelou que somente cinco (38,5%) das treze cooperativas entrevistadas possuem ARB, envolvendo três empresas de cosméticos que desenvolveram produtos acabados a partir de sete espécies extrativistas: bacuri, tucumã, patauá, murumuru, açaí, ucuúba e pracaxi (Tabela 2).

Os resultados revelaram um desconhecimento da Lei da Biodiversidade (Brasil, 2015) pela maioria (61,5%) dos entrevistados, sendo conhecida apenas por aqueles que possuem ARB e que consideram que a lei contribui de forma negativa para as comunidades/cooperativas e para os cooperados. Esses resultados indicam que a lei precisa ser melhor divulgada e potencializada, com a geração de resultados positivos que comprovem sua eficiência para comunidades tradicionais, objetivando o fortalecimento de conjunturas em que relações comerciais colaborem para o desenvolvimento socioeconômico, tecnológico e ambiental das cooperativas (Moreira, 2017; Andrighetto & Martins, 2022).

Ademais, percebe-se que as empresas são as principais fontes de informação para os representantes das cooperativas no que se refere aos conhecimentos sobre a legislação que regula os ARB, pois, na maioria dos casos, ocorre uma carência de acesso a interpretações a partir de outras perspectivas formadas por instituições públicas, como a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater) e as universidades, assim como pelas organizações do sistema cooperativista. Tal fato tende a fragilizar a verdadeira compreensão dos direitos

assegurados aos detentores de CTA no marco legal, diferenciando-os de fornecedores de matéria-prima.

De acordo com o disposto na Lei da Biodiversidade (Brasil, 2015), os benefícios que provedores de CTA (as comunidades e suas cooperativas) recebem constituem-se somente na modalidade não monetária, o que deveria ser definido a partir das necessidades de cada comunidade/cooperativa. Vale ressaltar que a possibilidade de livre negociação entre as empresas e os provedores tende a ampliar as condições assimétricas entre as partes. Os benefícios da modalidade monetária constituem-se apenas naqueles definidos como a parte da renda líquida destinada ao FNRB (Brasil, 2015; MMA, 2022; Folhes & Folhes, 2023).

Até o início de 2024, o FNRB possuía aproximadamente R$ 5 milhões, porém esse montante ainda não tinha sido destinado aos povos e às comunidades tradicionais (Brasil, 2015; Folhes & Folhes, 2023; Novion, 2024). Destaca-se que essa quantia representa um valor abaixo do esperado quando se trata de um fundo nacional. Entretanto, cabe acrescentar que, se os recursos do FNRB fossem efetivamente utilizados e destinados para promover benefícios aos provedores, possivelmente os representantes teriam uma percepção positiva quanto à contribuição da lei para as cooperativas e os cooperados.

As análises deste estudo permitiram verificar que, embora a destinação dos recursos dos ARB seja importante para a melhoria da infraestrutura de produção, como o investimento em máquinas e equipamentos (Tabela 3), os entrevistados ressaltaram que as cooperativas não possuem um efetivo poder de negociação, uma vez que a decisão das empresas, no que se refere à aplicação de tais recursos, prevalece sobre a real necessidade das cooperativas e dos cooperados, violando, portanto, o princípio da equidade[8]. De acordo com os representantes, tal necessidade é variável, podendo envolver aspectos sociais específicos, como melhorias na infraestrutura residencial dos cooperados.

Destaca-se que os ARB representam um método que as empresas utilizam para o melhoramento da produção de seus fornecedores de matéria-prima. Logo, tais acordos podem ser facilmente confundidos pelas comunidades, associações e cooperativas, em relação aos contratos de fornecimento. Ressalta-se que os benefícios de tais acordos não devem ser canalizados apenas para os aspectos de produção das cooperativas, mas, sobretudo, devem atender às necessidades das comunidades, conforme as suas demandas prioritárias nas esferas socioeconômicas e ambientais, para promover melhorias no modo de vida dos cooperados provedores de CTA, os quais são os principais atores sociais envolvidos no sistema da repartição de benefícios.

Por outro lado, os entrevistados demonstraram persistir com os ARB com as empresas, apesar das insatisfações, uma vez que:

> . . . nem todas as cooperativas possuem a oportunidade de ter esses acordos comerciais que causam visibilidade para os agricultores e extrativistas de uma certa maneira, e nem todas têm a chance de melhorar as suas cadeias produtivas. Em todo o caso, qualquer lucro é melhor do que nada (representante da cooperativa C01, out. 2023).

Esse relato sintetiza a percepção dos cinco representantes de cooperativas que possuem ARB, que consideram que a participação em tais acordos é melhor do que a sua ausência, visto que, apesar do poder desigual[9] de negociação, os acordos com empresas com as quais

[8] Trata-se do respeito às especificidades, diversidades e necessidades de cada indivíduo ou população, incluindo o reconhecimento de determinantes socioeconômicos e ambientais, como as diferentes condições de vida, que envolvem trabalho, renda, habitação, acesso à educação, lazer, conservação do meio ambiente, entre outros que impactam diretamente a vida de cada cidadão ou grupo social (Homma, 2018; Almeida & Tourinho, 2022).

[9] À luz da concepção de Andrade (2024), o poder desigual é uma característica marcante do atual paradigma econômico que estabelece o desequilíbrio de forças em qualquer relação de poder ligada às estruturas fundamentais do sistema capitalista, promovendo falhas e injustiças socioeconômicas e ambientais na sociedade, por meio da violação dos princípios de justiça social, equidade e sustentabilidade.

são firmados os ARB agregam visibilidade às cooperativas no mercado e aperfeiçoam aspectos produtivos, como a compra e a manutenção de equipamentos e máquinas para a cadeia de produção do extrativismo.

Tal fato pode ser associado ao viés da análise de Dias (2018), a qual afirma que, quanto ao comportamento estratégico dos participantes sociais envolvidos, após a comunidade fornecer o conhecimento tradicional durante a formalização do acordo de uso do patrimônio genético e repartição de benefícios, o poder de negociação da comunidade tradicional é, consideravelmente, reduzido para o momento da oficialização de um possível contrato adicional.

Dias (2018), por meio da 'teoria dos jogos'[10], buscou discutir a distribuição de vantagens em conhecimentos tradicionais ligados à biodiversidade, objetivando uma perspectiva abrangente e interdisciplinar da efetividade e do âmbito de aplicação da lei, por meio de acordos de uso do patrimônio genético e repartição de benefícios firmados no Brasil, em conformidade com as normas nacionais e internacionais pertinentes ao assunto. A autora, saindo do âmbito estritamente normativo, procurou evidenciar os impactos negativos e positivos decorrentes da alteração da determinada norma jurídica.

A autora conclui, utilizando a metodologia da 'análise econômica do direito', que a inefetividade da repartição de benefícios é consequência dos sistemas jurídicos de incentivos que estimulam comportamentos racionais estratégicos não desejados pelos usuários de conhecimentos tradicionais. Nota-se que o incentivo legal, mesmo com a mudança legislativa, continua a exigir a repartição apenas quando há um resultado econômico obtido pela exploração de produto que pode ser eventualmente derivado do compartilhamento de saberes tradicionais (Dias, 2018).

Em relação aos resultados sobre como a repartição de benefícios pode contribuir de fato para a conservação ambiental, os representantes destacaram aspectos positivos, como a capacitação dos cooperados para o manejo de espécies florestais, por meio de cursos, palestras, entre outros. Espera-se que a abordagem de bioeconomia bioecológica, a qual prioriza o desenvolvimento sustentável em relação ao crescimento unilateral da economia, privilegiando a conservação dos ecossistemas, tenha destaque na relação comercial entre as empresas e as cooperativas e comunidades rurais na Amazônia, proporcionando a valorização dos produtos da sociobiodiversidade e a melhoria da qualidade de vida dos agricultores familiares e/ou extrativistas, em razão da renda proveniente de contratos de fornecimento de matéria-prima e de ARB (Costa et al., 2022).

Em relação às perspectivas dos representantes, no que se refere ao que mudou a partir dos acordos e contratos com empresas, de forma geral, destaca-se que as percepções positivas não foram atribuídas aos ARB estabelecidos, mas sim, aos esforços e à determinação de cada cooperativa na busca do desenvolvimento socioeconômico e da melhoria da qualidade de vida dos cooperados. Sendo assim, é questionável se os ARB são, de fato, compensadores para as cooperativas, devido às inúmeras controvérsias e problemáticas que envolvem a Lei da Biodiversidade. Dourado (2017, p. 86) destaca que "é flagrante que a Lei n. 13.123/2015, assim definida, não tem possibilidade de ser justa nem equitativa". Essa crítica é reforçada por Gomes e Sampaio (2019), ao denunciarem como o regime jurídico vigente pode operar como instrumento de biocolonialismo, ao permitir a apropriação de conhecimentos tradicionais sob estruturas assimétricas de poder e desrespeito à autodeterminação dos povos detentores desses saberes.

Os representantes das cooperativas enfatizaram como principais desafios problemas de cunho político,

[10] Sob a ótica da 'teoria dos jogos', os indivíduos e as organizações submetidos a determinado arcabouço normativo devem ser definidos como agentes racionais, que designam suas condutas em razão de uma estrutura de custos e benefícios existentes, de forma a responderem a certos incentivos e buscarem, por meio de um comportamento racional, potencializar seus ganhos e minimizar suas perdas (Dias, 2018).

social e econômico (Tabela 4), não havendo destaque, diretamente, para questões ambientais. Os pontos em comum entre as respostas dos representantes e as análises de autores sintetizadas na Figura 1 se concentram em desafios que abrangem os aspectos socioeconômicos e políticos, com destaque para as problemáticas que envolvem os ARB estabelecidos de forma não equitativa e desigual entre empresas e comunidades, associações e cooperativas agroextrativistas.

Destaca-se que os principais aspectos considerados pelos representantes, como deficiências, burocracias, incoerências e controvérsias da legislação que regulamenta o acesso à biodiversidade e que podem afetar os direitos das cooperativas, estão ligados aos obstáculos que as comunidades possuem em acessar os recursos do FNRB, às dificuldades e ambiguidades na interpretação dos conceitos da lei e ao estabelecimento de um sistema assimétrico de poder determinado pela Lei n. 13.123/2015, que favorece as relações comerciais para as empresas, diminuindo o efetivo poder de negociação das cooperativas e comunidades, principalmente no que se refere à implementação dos ARB.

Percebe-se esforços do governo do Brasil em fomentar políticas públicas destinadas ao desenvolvimento da bioeconomia. Nesse sentindo, o Decreto n. 12.044/2024 estabelece a Estratégia Nacional de Bioeconomia, que possui como uma de suas diretrizes a repartição justa e equitativa de benefícios decorrente do acesso ao PG e CTA, conforme determina a Lei n. 13.123/2015 (Brasil, 2024).

Por fim, é preciso ter uma visão crítica para compreender que não existe um único 'modelo' para a resolução de problemas na Amazônia, formada por uma diversidade de povos e comunidades tradicionais. Soluções para os obstáculos que envolvem o ARB para uma determinada cooperativa agroextrativista podem não ser as mesmas para outras que vivem realidades diferentes, embora localizadas na mesma região, pois possuem necessidades particulares. Portanto, cada comunidade, associação e cooperativa amazônica possui padrões socioeconômicos e ambientais únicos que requerem medidas 'factíveis', a partir de bioeconomias inclusivas e específicas.

Outras fontes de informação sobre a legislação com perspectivas diferentes das empresas e parcerias com instituições públicas de ensino, pesquisa e fomento, assim como com as organizações do sistema cooperativista, seriam fundamentais para combater e mitigar os principais problemas e gargalos de cooperativas agroextrativistas da Amazônia, especialmente aqueles ligados aos acordos e contratos com empresas, assim como para impulsionar capacitações tecnológicas, empreendedoras e organizacionais, agregando valor aos produtos da floresta e promovendo desenvolvimento regional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo evidenciou que somente cinco das treze cooperativas possuem ARB, envolvendo três empresas de cosméticos. Apenas os representantes de tais cooperativas demonstraram ter uma mínima percepção sobre a Lei da Biodiversidade (Brasil, 2015). Por outro lado, as demais não possuem essa modalidade de acordo e revelaram desconhecer essa lei.

A partir do prisma da Lei n. 13.123/2015, os 'benefícios recebidos' diretamente pelas cooperativas, no âmbito da repartição de benefícios com usuários de CTA, estão inseridos apenas na modalidade não monetária. Verificou-se uma insatisfação dos representantes das cinco cooperativas quanto à efetividade dos ARB, uma vez que as organizações locais não possuem um efetivo poder de negociação ou barganha, ocorrendo uma imposição das empresas em relação ao uso desses recursos. Na maioria das vezes, os recursos recebidos são destinados a aspectos produtivos, como a manutenção e a compra de equipamentos para a cadeia produtiva de produtos do extrativismo, resultando em benefícios indiretos à própria empresa, não sendo eficientes para o suprimento das necessidades mais amplas das cooperativas e dos cooperados.

Tal análise corrobora a existência de um desequilíbrio de forças que persiste no jogo de poder de negociação da vigente repartição de benefícios estabelecida pela lei, violando o princípio da equidade que seria indispensável para promover a repartição justa, colaborativa e participativa entre empresas e cooperativas. Apesar das insatisfações, os representantes justificam a continuidade dos ARB devido ao ganho de visibilidade no mercado que os contratos de fornecimento com empresas, que firmam tais acordos, agregam às cooperativas, além do aprimoramento nos aspectos de produção.

Quanto aos principais desafios enfrentados, a partir da visão crítica dos representantes, verificou-se maior consenso para problemas relacionados ao Estado no que se refere ao descaso do governo em relação ao difícil acesso a programas de fomento e à carência de incentivo do poder público. Percebe-se, ainda, uma maior diversificação de desafios apontados no que se refere aos problemas ligados à administração e à organização interna das cooperativas.

Discute-se muito sobre os desafios para a bioeconomia na Amazônia, mas as soluções a estes desafios são ainda pontuais. Os resultados deste estudo podem colaborar com pesquisas futuras específicas cujo foco seja a relação comercial entre empresas e comunidades por meio de suas cooperativas agroextrativistas, avaliando como os recursos da repartição de benefícios estão favorecendo, de fato, as famílias cooperadas e a conservação da biodiversidade. Tais resultados podem, assim, potencializar o desenvolvimento socioeconômico e ambiental de comunidades e associações locais, bem como consolidar a atuação de cooperativas agroextrativistas da Amazônia.

AGRADECIMENTOS

Ao projeto de pesquisa intitulado "Contribuições de cooperativas agroextrativistas para a implementação da Lei da Biodiversidade: estudo de desafios e oportunidades", coordenado pelo pesquisador e professor Dr. Roberto Porro e financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), no âmbito da chamada CNPq/SESCOOP Nº 11/2022 (pesquisa em cooperativismo), que forneceu o auxílio financeiro para a realização da pesquisa de campo deste estudo. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudo concedida. Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), pela oportunidade de efetuar esta pesquisa. A dois pareceristas anônimos que contribuíram com o aperfeiçoamento desta publicação. Sobretudo, aos representantes das cooperativas agroextrativistas que dedicaram seu tempo às entrevistas e visitas realizadas no âmbito deste estudo.

REFERÊNCIAS

Abramovay, R., Ferreira, J. N., Costa, F. A., Ehrlich, M., Euler, A. M. C., Young, C. E., . . .Villanova, L. (2021). The new bioeconomy in the Amazon: Opportunities and challenges for a healthy standing forest and flowing rivers. In C. A. Nobre, A. Encalada, E. Anderson, F. H. Roca Alcazar, M. Bustamante, C. Mena, . . . G. Zapata-Ríos (Eds.), *Amazon Assessment Report 2021* (pp. 1-52). United Nations Sustainable Development Solutions Network. http://hdl.handle.net/11422/21576

Almeida, R. H. C., & Tourinho, M. M. (2022). *Amazônia e mercado da beleza na era da bioeconomia* (1 ed.). Editora Appris.

Anderson, A., & Clay, J. (Orgs.). (2002). *Esverdeando a Amazônia: comunidades e empresas em busca de práticas para negócios sustentáveis*. Peirópolis/Instituto Internacional de Educação do Brasil.

Andrade, K. (2024). *O poder desigual: uma crítica ao capitalismo global* (1 ed.). UICLAP.

Andrighetto, A., & Martins, L. N. (2022). *Ka'ahe'ẽ* Guarani: a (des) proteção jurídica da biodiversidade e dos etnossaberes dos povos indígenas brasileiros. *Veredas do Direito*, *19*(45), 37-61. https://doi.org/10.18623/rvd.v19i45.2412

Bastos Lima, M. G., & Palme, U. (2022). The bioeconomy–biodiversity nexus: Enhancing or undermining nature's contributions to people? *Conservation*, *2*(1), 7-25. https://doi.org/10.3390/conservation2010002

Bergamo, D., Zerbini, O., Pinho, P., & Moutinho, P. (2022). The Amazon bioeconomy: Beyond the use of forest products. *Ecological Economics*, *199*, 107448. https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2022.107448

Botelho, M. G. L., Ferreira, J. N., & Porro, R. (2025). *Conjunto de dados do artigo "'Qualquer lucro é melhor do que nada': a assimetria de poder em acordos de repartição de benefícios na era da bioeconomia na Amazônia'"* [SciELO Data, V1]. https://doi.org/10.48331/SCIELODATA.ASNSOA

Brasil. (1971). Lei n. 5.764, de 16 de dezembro de 1971: Define a Política Nacional de Cooperativismo, institui o regime jurídico das sociedades cooperativas, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l5764.htm

Brasil. (2001). Medida Provisória n. 2.186-16, de 23 de agosto de 2001. Regulamenta o inciso II do § 1o e o § 4o do art. 225 da Constituição, os arts. 1o, 8o, alínea "j", 10, alínea "c", 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/mpv/2186-16.htm

Brasil. (2006). Lei n. 11.326, de 24 de julho de 2006. Estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. *Diário Oficial da União*. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11326.htm

Brasil. (2015). Lei n. 13.123, de 20 de maio de 2015. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea j do Artigo 8, a alínea c do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13123.htm

Brasil. (2016). Decreto n. 8.772, de 11 de maio de 2016. Regulamenta a Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015, que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade. *Diário Oficial da União*. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/d8772.htm

Brasil. (2024). Decreto n. 12.044, de 5 de junho de 2024. Institui a Estratégia Nacional de Bioeconomia. *Diário Oficial da União*. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/decreto/d12044.htm

Bugge, M. M., Hansen, T., & Klitkou, A. (2016). What is the bioeconomy? A review of the literature. *Sustainability*, *8*(7), 691. https://doi.org/10.3390/su8070691

Clement, C. R., Pereira, H. S., Vieira, I. C. G., & Homma, A. K. O. (2024). Challenges for a Brazilian Amazonian bioeconomy based on forest foods. *Trees, Forests and People*, *16*, 100583. https://doi.org/10.1016/j.tfp.2024.100583

Costa, F. A., Nobre, C., Genin, C., Frasson, C. M. R., Fernandes, D. A., Silva, H., . . . Folhes, R. (2022). Uma bioeconomia inovadora para a Amazônia: conceitos, limites e tendências para uma definição apropriada ao bioma floresta tropical. *WRI Brasil*, 1-21. https://doi.org/10.46830/wriwp.21.00168pt

Dias, L. L. C. C. (2018). Repartição de benefícios: qualquer coisa é melhor do que nada. *Revista da AGU*, *17*(1), 237-260. https://doi.org/10.25109/2525-328X.v.17.n.1.2018.823

Dourado, S. B. (2017). A Lei n. 13.123/2015 e suas incompatibilidades com normas internacionais. In E. C. P. Moreira, N. M. Porro, & L. A. L. Silva (Orgs.), *A "nova" lei n. 13.123/2015 no velho marco legal da biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais* (pp. 74-93). Instituto O Direito por um Planeta Verde. https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/12/LIVRO_a_nova_Lei_1312320151.pdf

Ferreira, J., Coudel, E., Abramovay, R., Barlow, J., Garrett, R., Lees, A. C., . . . Withey, K. (2024). A lack of clarity on the bioeconomy concept might be harmful for Amazonian ecosystems and its people. *Ecological Economics*, *224*, 108299. https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2024.108299

Folhes, E. C. P. M., & Folhes, R. T. (2023). O Fundo Nacional de repartição de benefícios: chegou a vez da biodiversidade amazônica e de seus guardiões? *Papers do NAEA*, *1*(1), 1-19. https://periodicos.ufpa.br/index.php/pnaea/article/view/15975

Freitas, J. S., Mathis, A., Farias Filho, M. C., Homma, A. K. O., Gois, G., Ferreira, J. F. C., . . . Bastos, A. B. (2024). The key to the sustainability and conservation of extractive reserves in the Amazon. *Sustainability*, *16*(11), 4685. https://doi.org/10.3390/su16114685

Gomes, M. F., & Sampaio, J. A. L. (2019). Biopirataria e conhecimentos tradicionais: as faces do biocolonialismo e sua regulação. *Veredas do Direito*, *16*(34), 91-121. https://doi.org/10.18623/rvd.v16i34.1274

Homma, A. K. O. (2018). *Colhendo da natureza: o extrativismo vegetal na Amazônia*. Embrapa. http://www.alice.cnptia.embrapa.br/alice/handle/doc/1090281

Kerexu, J., & Julião, C. (2023). *Emergência climática: povos indígenas chamam para a cura da Terra!* (K. Schwingel, Org.). Fundação Luterana de Diaconia; Conselho de Missão entre Povos Indígenas.

Lopes, C. L., & Chiavari, J. (2022). *Bioeconomia na Amazônia: análise conceitual, regulatória e institucional*. Projeto Amazônia 2030. https://amazonia2030.org.br/bioeconomia-na-amazonia-analise-conceitual-regulatoria-e-institucional/

Marconi, M. A., & Lakatos, E. M. (2017). *Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisa, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados* (8 ed.). Atlas.

Marcovitch, J., & Val, A. L. (2024). Como salvar vidas e conservar a natureza? In J. Marcovitch, & A. L. Val (Orgs.), *Bioeconomia para quem? Bases para um desenvolvimento sustentável na Amazônia* (pp. 325-339). Com-Arte. https://doi.org/10.11606/9786589321453

Ministério do Meio Ambiente (MMA). (2022). *Patrimônio genético, conhecimento tradicional associado e repartição de benefícios. Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015, Decreto nº 8.772, de 11 de maio de 2016* (2 ed.). Secretaria de Biodiversidade, Departamento de Patrimônio Genético.

Moreira, E. C. P. (2017). Visão geral da Lei n. 13.123/15. In E. C. P. Moreira, N. M. Porro, & L. A. L. Silva (Orgs.), *A "nova" Lei n. 13.123/2015 no velho marco legal da biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais* (pp. 66-73). Instituto O Direito por um Planeta Verde. https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/12/LIVRO_a_nova_Lei_1312320151.pdf

Morsello, C. (2006). Company–community non-timber forest product deals in the Brazilian Amazon: A review of opportunities and problems. *Forest Policy and Economics*, *8*(4), 485-494. https://doi.org/10.1016/j.forpol.2005.08.010

Morsello, C., Delgado, J. A. S., Fonseca-Morello, T., & Brites, A. D. (2014). Does trading non-timber forest products drive specialisation in products gathered for consumption? Evidence from the Brazilian Amazon. *Ecological Economics*, *100*, 140-149. https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2014.01.021

Nardon Martins, L., Sartori Junior, D., & Thewes, G. C. (2022). Direitos humanos coletivos dos povos indígenas. In F. F. Bragato (Ed.), *O conteúdo jurídico dos direitos humanos: direitos civis e políticos nos instrumentos internacionais* (pp. 629-690). Escola Nacional da Defensoria Pública da União (ENADPU). https://www.dpu.def.br/images/thumbnails/escola/Conteudo_Juridico_DH.pdf

Nascimento, A. S., & Porro, R. (2022). A via cooperativa para o fortalecimento dos meios de vida no Médio Mearim, Maranhão. *Novos Cadernos NAEA*, *25*(2), 153-176. http://dx.doi.org/10.18542/ncn.v25i2.9703

Novion, H. P. I. (2024, fevereiro 05). Escolhas Entrevista – Henry Novion: "Para que possamos repartir benefícios, temos que, primeiro, criar as condições para que eles sejam gerados". *Instituto Escolhas*. https://escolhas.org/escolhas-entrevista-henry-novion-para-que-possamos-repartir-beneficios-temos-que-primeiro-criar-as-condicoes-para-que-eles-sejam-gerados/?utm_campaign=later-linkinbio-institutoescolhas&utm_content=later-40883841&utm_medium=social&utm_source=linkin.bio

Ollinaho, O. I., & Kröger, M. (2023). Separating the two faces of "bioeconomy": Plantation economy and sociobiodiverse economy in Brazil. *Forest Policy and Economics*, *149*, 102932. https://doi.org/10.1016/j.forpol.2023.102932

Porro, R. (2019). A economia invisível do babaçu e sua importância para meios de vida em comunidades agroextrativistas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *14*(1), 169-188. https://doi.org/10.1590/1981.81222019000100011

Porro, R., & Porro, N. S. M. (2023). Paradoxos e desafios no acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade. *Revista Observatório Itaú Cultural*, *36*, 68-79. https://doi.org/10.53343/100521.36

Porro, R., & Sousa, R. C. (2023). Anatomia da cadeia de valor do babaçu para suporte a políticas públicas voltadas a comunidades tradicionais agroextrativistas no Vale do Mearim, Maranhão, Brasil. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, *61*(4), e263743. https://doi.org/10.1590/1806-9479.2022.263743

Ramcilovic-Suominen, S., Kröger, M., & Dressler, W. (2022). From pro-growth and planetary limits to degrowth and decoloniality: An emerging bioeconomy policy and research agenda. *Forest Policy and Economics*, *144*, 102819. https://doi.org/10.1016/j.forpol.2022.102819

Richetti, P., & Costa, J. M. (2010). Parceria entre empresa e comunidades locais na Amazônia brasileira: processos contemporâneos de mercantilização da cultura e do meio ambiente. *Novos Cadernos NAEA*, *13*(2), 261-275. http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v13i2.377

Rosenfeld, T., Pokorny, B., Marcovitch, J., & Poschen, P. (2024). Bioeconomy based on non-timber forest products for development and forest conservation - untapped potential or false hope? A systematic review for the Brazilian Amazon. *Forest Policy and Economics*, *163*, 103228. https://doi.org/10.1016/j.forpol.2024.103228

Silva Neto, N. M. (2009, julho). Saberes tradicionais e propriedade intelectual: entre dois sistemas de mundo. In *Anais do XVIII Encontro Nacional do CONPEDI/CESUMAR*, Universidade Cesumar, Maringá.

Sousa, P. R., Vieira, B. S., & Cañete, T. R. (2018). O acordo de repartição de benefício como proteção do conhecimento tradicional associado à biodiversidade: a transparência na atuação da empresa Natura na região Amazônica. *Prisma Jurídico*, *17*(2), 410-435. https://doi.org/10.5585/prismaj.v17n2.10554

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES
M G. L. Botelho contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, supervisão, validação, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); J. N. Ferreira com conceituação, curadoria de dados, análise formal, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, recursos, supervisão, validação, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); e R. Porro com conceituação, curadoria de dados, análise formal, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, administração de projeto, recursos, supervisão, validação, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição).

DADOS DA PESQUISA
Os dados foram depositados no repositório SciELO Data e podem ser acessados em Botelho et al. (2025).

PREPRINT
Não foi publicado em repositório

AVALIAÇÃO POR PARES
Avaliação duplo-cega, fechada.

Fatores ontológicos e suas implicações para as políticas territoriais com os Zo'é

Ontological factors and their implications for territorial policies with the Zo'é

Leonardo Viana Braga

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

Resumo: Para os Zo'é, sua história é caracterizada por uma série de relações com os mais diferentes 'outros'. Inimigos canibais, missionários, os Tiriyó, garimpeiros, vegetais, rios, não indígenas muito antigos, indígenas isolados, botos amazônicos, castanheiros, mortos, onças diferenciadas, os Waiwai, humanoides subaquáticos, servidores da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), animais, membros de organizações não governamentais (ONG) indigenistas, dentre outros, apresentam estatutos ontológicos particulares e têm influenciado os movimentos por seu território há muito tempo. Os encontros e a comunicação com eles, assim como a própria vida entre congêneres, são quase sempre impregnados por cheiros, podendo-se caracterizar tais relações com base em um perspectivismo olfativo. Nesse artigo, busco apontar a necessidade de se considerar determinados fatores ontológicos nas diretrizes políticas de atividades voltadas para proteção territorial. Esta política é executada pelos Zo'é em parceria com representantes do Estado e da sociedade civil. Analiso expedições de fiscalização do território promovidas por esses parceiros, nas quais as presenças e/ou possibilidades de encontro com esses diferentes 'outros' são enunciadas pelos Zo'é. Proponho que esses fatores ontológicos devem ser sempre considerados na organização das expedições e de outras atividades indigenistas com esse povo, para além de nossas pautas e critérios restritos a uma política oficial desencantada.

Palavras-chave: Ontologia. Ética da moderação. Indigenismo. Gestão territorial. Zo'é.

Abstract: For the Zo'é, their history is characterized by a series of relationships with various 'others'. Cannibal enemies, missionaries, the Tiriyó people, prospectors, vegetables, rivers, very ancient non-indigenous persons, isolated indigenous peoples, amazon river dolfins, brazil nut gatherers, lifeless entities, differentiated panthers, the Waiwai people, underwater humanoids, Funai employees, animals, members of indigenist NGOs, etc., have particular ontological statutes and have influenced movements in their territory for a long time. Encounters and communication with these entities, as well as life between congeners, are almost always impregnated with smells, and such relationships can be characterized based on an olfactory perspectivism. In this article, I seek to point out the need to consider certain ontological factors in policy guidelines and activities aimed at territorial protection. This policy is implemented by the Zo'é in partnership with representatives of the State and civil society. I analyze territory inspection expeditions promoted by these partners, in which the presence and/or possibilities of encounters with these various 'others' are anticipated or discussed by the Zo'é. I argue that these ontological factors must always be considered in the organization of expeditions and other indigenist activities with this people, beyond our guidelines and criteria that are restricted to a disenchanted official policy.

Keywords: Ontology. Ethics of moderation. Indigenismo. Territorial management. Zo'é.

Braga, L. V. (2025). Fatores ontológicos e suas implicações para as políticas territoriais com os Zo'é. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20230079. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0079

Autor para correspondência: Leonardo Viana Braga. Universidade de São Paulo. Rua Luciano Gualberto. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-900 (leovianabraga@gmail.com).

Recebido em 14/09/2023
Aprovado em 08/04/2025
Responsabilidade editorial: Lucia Hussak Van Velthem

> O pensamento mítico edifica conjuntos estruturados através de um conjunto estruturado que é a linguagem; mas não é no nível da estrutura que ele se apodera dela, pois constrói seus palácios ideológicos com os restos de um discurso social antigo (Lévi-Strauss, 2008 [1962], p. 37).

INTRODUÇÃO

Os Zo'é são um povo tupi-guarani considerado pelo estado brasileiro como de 'recente contato'. Para acessarem seus direitos, contam principalmente com a mediação da Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema (FPE-CPM), unidade descentralizada da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), e o apoio do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Instituto Iepé), uma organização da sociedade civil de cunho indigenista. Nos últimos anos, os Zo'é vivem um processo de 'expansão territorial' (Braga et al., 2020) apoiado por essas mesmas instituições por meio de ações de promoção da ocupação e da proteção de seu território. Desde 2016, essa parceria se constitui no âmbito da implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) (Bavaresco e Meneses, 2014; Siqueira Jr., 2018, 2023; A. Lima & B. Oliveira, 2019; Iepé & FPEC, 2019; Braga et al., 2020; Gallois et al., 2020). Fazendo parte diretamente desses processos enquanto antropólogo e assessor do Iepé, buscarei, no que segue, contribuir com o debate sobre a importância da pesquisa etnográfica para a atuação indigenista quanto a um ponto específico: como fatores ontológicos, quase sempre desconsiderados pela política oficial, mas sempre presentes, devem ser considerados, portanto, na preparação e execução de atividades indigenistas.

A primeira parte do texto descreve algumas características ontológicas que venho analisando em trabalhos anteriores (Braga, 2017, 2021a). Trata-se do que venho chamando de 'perspectivismo olfativo' (Braga, 2021a), uma variante do 'multinaturalismo' (T. Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996) conforme este é expresso nos conhecimentos dos Zo'é. Demonstrarei como aspectos olfativos têm um lugar especial no idioma da corporalidade (Seeger et al., 1979) para esse povo. O perspectivismo se revela aqui por meio de uma noção de pessoa na qual a existência se dá pelo compartilhamento do cheiro e, consequentemente, da vulnerabilidade. Com isso, veremos como os próprios corpos compartilhados entre as pessoas possuem implicações territoriais, requerendo responsabilidades também compartilhadas entre elas.

Na segunda parte, trago uma série de episódios recentes, em especial dentro do processo de expansão citado acima, que revelam a importância de outras presenças que influem na ocupação territorial feita pelos Zo'é, incluindo presenças que consideraríamos como não humanas. Em diálogo com a bibliografia pertinente, trata-se de uma análise da 'onto-história' (Medrano & Tola, 2016, p. 110; conferir também de la Cadena, 2020 [2010]), ou de como o mito aparece de várias formas no tempo e no espaço presente (Hugh-Jones, 2012), dando atenção especial aos contextos ligados à gestão e à proteção territorial (Goulart, 2020). Trarei exemplos de situações em que as parcerias com os brancos foram demandadas para atividades de ocupação e proteção territorial, e que aspectos do compartilhamento de corporalidade entre os próprios Zo'é e das presenças ontológicas mencionadas acima foram explicitados e motivos de reflexão pelos Zo'é antes, durante e depois dessas atividades. Com isso, aponto para a importância dessas reflexões serem consideradas nas diretrizes de atuação indigenista para com esse povo, como forma de subsidiar políticas públicas voltadas aos direitos territoriais, ajudando a complexificar o significado de 'participação' no âmbito da implementação da PNGATI.

CORPO E TERRITORIALIDADE

UM CORPO FEITO DE AROMAS

Em trabalhos anteriores (Braga, 2017, 2021a), tenho enfatizado o que chamei de perspectivismo olfativo. Minha clara alusão à teoria (T. Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996) que,

desde os anos 1990, se popularizou na etnologia brasileira e para além dela, teve como intuito chamar atenção para uma variante da teoria perspectivista, com base no material etnográfico produzido com os Zo'é. Sem nenhuma intensão de criticar a teoria em questão, propus que, ao invés de uma relação especialmente visual (Taylor & Viveiros de Castro, 2019 [2006], p. 786), os Zo'é dão ênfase aos aspectos olfativos quando descrevem relações multinaturalistas; há certa onipresença dos aromas no mundo zo'é e eles se revelam em especial nos encontros entre mundos.

Isso mobiliza uma série de ações e cuidados sobre o 'corpo de congênere' (Taylor & Viveiros de Castro, 2019 [2006]). Havt (2001, pp. 10, 73, 128, 132) já havia chamado atenção para a compartilha de existência entre as pessoas, incluindo a de vulnerabilidade entre pessoas próximas em situações de exceção. A principal assinatura dessa coexistência entre os Zo'é é o compartilhamento de *pĳi*, 'aroma'[1]. Esse aroma se intensifica quando do nascimento de um bebê, da menarca e das demais menstruações, da doença, do resguardo pelo primeiro abate de uma determinada espécie de caça. Os pais e outros parentes próximos de um recém-nascido, por exemplo, serão contagiados pelo excessivo *pĳi* do bebê, tornando-se também vulneráveis às ações de seres que podem trazer doenças e levar até mesmo à morte. Amenizar e/ou eliminar esse cheiro do corpo é algo fundamental para diminuição dos riscos que as pessoas correm, e isso é feito com frequência por meio de banhos especiais. Além disso, por compartilharem seus corpos e sua vulnerabilidade, as pessoas devem manter uma postura comedida, principalmente nos momentos citados:

> Recém-nascidos não podem chorar demais; crianças não podem brincar demais; mulheres menstruadas não devem tomar banho no igarapé; parturientes, puérperas, doentes ou moribundos, homens adultos em resguardo não devem praticar atividades que exijam esforço e/ou sejam violentas, ou mesmo andar demais, evitando riscos para si e para os outros (Braga, 2021a, p. 4).

Coloca-se em prática uma "ética do decoro e da moderação [e/ou uma] filosofia moral da boa distância" (Lévi-Strauss, 2006 [1968] citado em Sztutman, 2009) comum aos povos indígenas das Américas em geral.

Marca registrada do pensamento relacional entre os Zo'é, o *pĳi* pode atingir outras escalas, demandando responsabilidades do povo Zo'é como um todo, para além dos parentes próximos de uma pessoa momentaneamente vulnerável. Por exemplo, quando um Zo'é é removido para o hospital na cidade de Santarém com uma doença grave e/ou necessidade de cirurgia, os chefes recomendam a todas as aldeias via sistema amador de radiofonia que ninguém mate caças grandes, tais como veados, antas, tamanduás, onças etc., ação que inevitavelmente agravaria a situação do enfermo na cidade. Por outro lado, o abate de caças como essas pode ser feito intencionalmente por pessoas de grupos distantes, marcando uma distinção entre as pessoas e os grupos. Portanto, uma pessoa e seus parentes próximos com excesso de *pĳi* – e vulnerabilidade – tornam-se objeto de cuidados, negociações, intrigas e até mesmo vingança (Braga, 2017).

UM COSMOS FEITO DE AROMAS

Os corpos de todos os Zo'é exalam *pĳi*. Eles não sentem o *pĳi* uns dos outros, mas outros seres sim. Dessa forma, se o corpo dos congêneres é marcado pela partilha de aroma, essa partilha só pode fazer sentido em oposição a outras espécies. Os Zo'é quase sempre se utilizam de categorias relativas aos aspectos olfativos para descrever a comunicação e/ou a interação entre os seres. É o idioma olfativo que aqui melhor traduz a dinâmica perspectivista.

Tal como destacam Taylor e Viveiros de Castro (2019 [2006], p. 784) para a Amazônia indígena, também nos mitos de cosmogênese zo'é "o estado inicial dos sujeitos reunidos no coletivo primordial único – aquele que precede a especiação – é o estado humano". A especiação foi

[1] O *pĳi* pode ser considerado uma categoria mais abrangente para falar do cheiro humano, incluindo, assim, cheiros que qualificam mais especificamente os fluidos corporais, tais como *pisi'u*, que descreve o cheiro de sangue – menstrual sobretudo – ou *ikasing*, que qualifica o cheiro de suor (Braga, 2021b, pp. 3-4).

realizada pelo demiurgo Nipuhan, que transformou os *jo'e aret*, 'aqueles que eram antigamente como nós', tornando-os o que são hoje. Guariba e coatá, por exemplo, foram feitos do sangue dos ancestrais engolidos pelo dilúvio que findou essa humanidade antiga, o primeiro do sangue ainda fresco, por isso seus pelos são avermelhados, enquanto o segundo, do sangue podre, por isso seus pelos são pretos; patos e lontras foram feitos sobre a cobra-canoa de Nipuhan, que os mergulhava como *jo'e aret*, e emergiam enquanto os animais que são hoje. Nipuhan, ao mergulhar esses antigos humanos para transformá-los, acompanha seu gesto com encantações/indagações como as que seguem: *mo'erama su piji ehe, y'yj amu*, "distinto [enquanto] lontra, devirá caça por causa do aroma?", *mo'erama su piji ehe, wanin wanin amu*, "distinto [enquanto] pato, devirá caça por causa do aroma?" (Jurusiuhu, comunicação pessoal, 2013). Dessa feita, estes animais apresentam no presente uma marca fenotípica concreta da temporalidade mítica, isto é, de sua "*ontogenisis*" (J. Oliveira, 2020, p. 10). Além disso, ainda que de difícil tradução, eu arriscaria dizer que essas encantações proferidas por Nipuhan parecem mencionar o *piji* como motivo de diferenciação/especiação ou, mais precisamente, como garantidor da comunicação interespecífica, como veremos melhor à frente.

Afirmar que o estado inicial dos sujeitos é o estado humano é diferente de afirmar que todos os seres atuais foram antes humanos, e que, por não terem sido humanos hoje, não podem ser sujeitos. Vegetais e peixes, por exemplo, são ditos *iko tenana*, 'simplesmente existir'. Eles não foram feitos por Nipuhan, tampouco eram *jo'e aret*. Diferentemente de animais tais como queixadas, coatás, onças, antas etc., eles não têm *-'ã*, 'alma', 'princípio vital'. Mas isso não quer dizer que não tenham volições tais como esses animais e, mais importante aqui, que não tenham faro[2].

As relações dos Zo'é com não congêneres – ampliando agora a perspectiva por demais biológica presente na ideia de espécie, incluindo também outros seres que não só animais e vegetais – podem ser denominadas de acordo com as atitudes preponderantes desses outros em relação àqueles. Podemos falar, por exemplo, em relações de captura, esquiva, predação, agressão, criação e parceria. Todas elas se efetivam por meio da capacidade olfativa desses outros que reagem ao *piji* exalado pelos humanos. As queixadas, que se entendem como guerreiras, e que *kubuku*, 'lá longe', vivem tal como os humanos, podem capturar um caçador que durante uma caçada, por algum motivo, tenha *piji uhu*, 'muito aroma', tentando fazer dele um cativo de guerra; a anta pode capturar um caçador solitário que tenha muito aroma para o tornar um esposo ou filho; os lindos seres aquáticos *kiruat* – em uma de suas manifestações possível, no caso, a de boto amazônico – podem desposar capturando as jovens que, menstruadas ou não, mas com aroma demais, ousem se aproximar da beira de um igarapé; o vento pode capturar crianças que tenham muito aroma para se tornarem seus irmãos, ou jovens mulheres para desposá-las e, ainda, jovens rapazes para se transformarem em esposos de sua mãe – a mãe do vento. Na saga narrada no mito de Wakeruhu, um homem que foi até o mundo dos *uruwuramuj*, 'urubus-rei vovôs', *iwa kupej*, 'depois do céu', lá onde eles são tal como os humanos, e desposou a filha do velho urubu, terminou por voltar ao mundo de seus congêneres porque não tinha aroma demais, não o suficiente para sua perspectiva ser definitivamente capturada por aqueles outros.

Outros seres podem se manifestar por meio da esquiva. É assim que se caracteriza a conhecida relação panema (Braga, 2017, 2021a), justificada pelos Zo'é pelo fato de o caçador ter muito aroma, por seu corpo estar *nem*, 'podre', 'fétido', por isso serem facilmente farejáveis e permitirem a fuga da caça; no roçado, as batatas-doces *dikuhaj*, 'não se sabe [delas]', 'desaparecem' com seus tubérculos no fundo da terra, esquivando-se do aroma

[2] Ver J. Oliveira (2020, p. 12), que chama atenção para modos de relação com vegetais, a despeito de uma humanidade comum como pano de fundo.

humano, marca da presença zo'é no ambiente da roça; o mesmo acontece com brotos de castanheiras e cipós de timbó na floresta, muito difíceis de serem achados porque são esquivos ao excesso de aroma humano.

Quanto às relações de predação, onças são fortemente atraídas pelo aroma dos recém-nascidos e, por isso, espreitam para devorar ele ou seus parentes próximos; para afastar onças e cobras, utiliza-se de encantações que façam com que esses animais fiquem panema, ou seja, que seu corpo feda o bastante a ponto de serem facilmente percebidos na mata por caçadores ou quando se aproximam da aldeia; no roçado, a mandioca, que não tem um faro apurado, não se incomoda normalmente com a aproximação dos horticultores, mas quando esses insistem em trabalhar ou perambular pela roça exalando aroma demais – em especial mulheres menstruadas –, a mandioca lança agressões que entram no corpo da pessoa, que se materializam em raízes que crescem nele, devorando-o por dentro; o mesmo acontece com a castanha que, quando manuseada de maneira indecorosa por alguém que exala muito aroma, pode devorar o corpo da pessoa, futuramente nascendo de seu túmulo uma castanheira.

As agressões podem simplesmente atingir e debilitar a pessoa, sem que sejam caracterizadas como uma devoração. É o caso das pequeninas flechas invisíveis enviadas por queixadas, caititus, coatás ou sapos-cururu, que matam a pessoa de tanta dor; ou da agressão do trairão, que apenas entra no corpo, o apodrece e mata a pessoa que tenha muito aroma; da agressão do inajá, que entra quando o fruto é comido em excesso, entala o sistema digestivo, e mata a pessoa que tinha muito aroma. Tais agressões são remediadas com defumação feita com cigarro de tauari. A fumaça é soprada nos pontos de dor, visando asfixiar as agressões introjetadas no corpo de uma pessoa com aroma demais. As agressões de coatá, mandioca, castanha, trairão e sapo-cururu são entendidas como bastante graves, justamente porque elas são ditas *niniapyj*, 'não [ter] faro [apurado]', difícil de serem asfixiadas pela fumaça do tauari.

Já as relações de criação são aquelas estabelecidas com os xerimbabos. Estes são capturados quando filhotes, normalmente em situação de caçada quando ficariam órfãos de suas mães abatidas pelos caçadores. Levados para a aldeia, receberão todos os cuidados para que *-pokuha*, 'façam saber', 'acostumem-se' com quem os adotou e com os humanos em geral. Nem todo animal é facilmente acostumado pelos Zo'é, sendo essas diferenças justificadas, dentre outros fatores, por suas distintas capacidades olfativas. Coatás, por exemplo, *niapyj*, 'farejam' bem e por isso são arredios. Para compensar essa capacidade, precisam ser ainda mais bem tratados, o que significa ter um regime de vida mais parecido com o dos humanos: irão comer pirão de farinha de mandioca, carne de caça, terão sua própria rede etc.

Dessa forma, vemos como os aspectos olfativos operam nesses diferentes tipos de relações e encontros de perspectivas. O aroma humano gera diferentes modos de reações de plantas, animais e outros seres com os quais se pode interagir. Cuidar das pessoas é aqui pensado, basicamente, como ter cuidado com o corpo, em especial, com a emanação de muito cheiro.

UM TERRITÓRIO FEITO DE AROMAS

Restam as relações de parceria. Podemos pensar em três dimensões que revelam, mais uma vez, a operacionalidade dos aromas no movimento das pessoas, pensando agora aspectos mais propriamente territoriais.

Os Zo'é abrem clareiras na floresta onde constituem suas aldeias (Braga, 2021b). Diferentemente de outros povos que separam roçados do espaço de residência, os roçados zo'é e o pátio onde são construídas as casas ocupam uma mesma clareira. A *katu e'e*, 'verdadeira clareira', ou seja, uma aldeia com roçado, pode ser entendida como um "microterritório" (Barboza et al., 2019, p. 518). Nele se desenvolve a relação entre os Zo'é e suas plantas, em um movimento de aproximação e afastamento conforme os ciclos de vida das plantas. Durante o plantio, elas ficam *ory*, 'alegres', com a aproximação dos horticultores, pois

o aroma humano é uma assinatura da presença destes naquele espaço, fazendo com que predadores das plantas, tais como cotias, cotiaras e formigas cortadeiras, não se aproximem dos brotos e das raízes. Porém, ao longo da maturação e da frutificação dos cultivares, o excesso de cheiro humano pode deixá-los *doryj*, 'não alegres', exigindo um afastamento daqueles que os cultivam. A insistência em se aproximar pode acarretar a reação dos cultivares. Tal reação é variável entre as espécies, e justificada pelas suas diferentes capacidades olfativas: há as plantas que *niniapyj*, 'não farejam' bem, e por isso *-pokuhaba*, 'já se acostumaram' ao cheiro humano, como mandioqueiras e bananeiras, e aquelas que *niapyj*, 'farejam' bem e, então, *dopokuhaiwi*, 'elas ainda não se acostumaram' com o cheiro humano, como cuieiras e cabaceiras. Plantas não acostumadas facilmente reagem à presença humana, deixando de dar frutos ou mesmo morrendo, enquanto as acostumadas não reagem de imediato, mas, no caso de reagirem, suas agressões poderão ser as mais graves, como vimos no caso da mandioca. A parceria aqui, portanto, expressa pela alegria dos cultivares e pelo desejo alimentar dos Zo'é, somente se efetiva mediante a prática de cuidado dos horticultores com seu cheiro, pondo em prática a boa distância que é um fator central na ética da moderação mencionada acima.

A caça ao coatá também nos fala sobre relações de parceria. As temporadas de caça a esse animal são responsáveis pelos movimentos mais intensos pelo território. Durante sua engorda, aproximadamente entre os meses de abril e maio, os Zo'é se deslocam para os pontos mais distantes do território ocupado, procurando regiões mais fartas em caça e aqueles coatás mais fáceis de serem abatidos. Estando gordos, os coatás são mais lentos. Mas não é esse o único motivo que os deixa vulneráveis aos caçadores. Distantes das regiões mais próximas às aldeias, definidas como *tekoha e'e*, lugares intensamente ocupados, os coatás *dopokuhaiwi*, 'ainda não se acostumaram' ao cheiro humano. Como afirmam os Zo'é, o cheiro humano atrai os animais para aquele local, onde "querem nos ver" (Braga et al., 2020, pp. 154-161). Por isso, ao sentirem o *piji* dos caçadores, os coatás, que veem a si mesmos como guerreiros, atraem-se pela possibilidade de tornar os caçadores *-pijan*, 'parceiros', 'aliados'. Mas, assim que percebem que os caçadores os querem matar, eles fogem ou, ainda pior, enviam agressões em formato de flechas invisíveis contra esses ou seus parentes que estejam exalando aroma demais.

Território e cosmos são um só quando os Zo'é falam das relações com as queixadas. Como dito acima, as queixadas também se veem como guerreiras e, hoje, podem ser vistas como as principais inimigas dos Zo'é ou, mais precisamente, contra quem eles aplicam o idioma e as práticas da guerra. Se *kubuku*, 'lá longe', no *tajahu ikwet*, 'toca das queixadas', elas são como os humanos – têm casas, roças, flechas roubadas de caçadores zo'é etc. –; um caçador capturado, ao adentrar esse mundo, passa a vê-lo da perspectiva das queixadas[3]. A captura é feita com o intuito de tornar o caçador marido da mãe das queixadas. No mito sobre Kapin nem, um homem capturado por elas, apesar de ser bem tradado pela bela mãe das queixadas que, principalmente lhe alimenta muito bem, ele decide voltar quando percebe que seus irmãos postiços eram por demais *doryj*, 'hostis', com ele. A conclusão dos Zo'é é que a volta, e a chance de Kapin nem reportar sua saga para seus congêneres, só foi possível porque ele *dipijiuhuj*, 'não [tinha] muito aroma'. Por sua vez, o *piji* também está presente em outra situação referente à caça às queixadas. Quando se pergunta aos Zo'é qual a intensão de realizarem suas festas de bebida fermentada *sepy*, a resposta unânime é: 'para atrairmos queixadas para nosso território'. Durante as festas, aparecem diversos não humanos penetras, se assim podemos dizer: mortos, *kiruat* e os espíritos das queixadas. Atraídas pelo *sepy piji*, 'cheiro do cauim', as *tajahu i'ã*, 'almas das queixadas', vêm para a

[3] Diz-se que *iha pe*, literalmente 'no olho dele', 'para o olho do cativo', a aldeia das queixadas era como uma aldeia dos Zo'é. Mas reitero que a possibilidade de captura definitiva para o ponto de vista das queixadas ou retorno para o ponto de vista zo'é é a constatação de uma certa intensidade de *piji*. Está também em jogo aqui, e sobretudo, um "ponto de faro" (Braga, 2021a, p. 6).

festa, desfrutando-a paralelamente às atividades que vão se encadeando entre os humanos. Diz-se que, pelo fato de as almas ficarem alegres com o cheiro do cauim, os *tepot*, 'corpos', das queixadas virão nos dias que se seguirem a festa em busca de alianças.

Relações de parceria, na verdade, aqui aparecem como relações em movimento, ambivalentes, mas inequívocas de acordo com a perspectiva em questão: plantas se utilizam da presteza dos horticultores para crescerem bem e darem frutos que serão comidos por estes; coatás se enganam com as intensões dos caçadores que, no fim das contas, querem devorá-los; queixadas fazem alianças guerreiras de modo a dar valor à captura de cativos, enquanto os humanos as respeitam como principais inimigas, ainda que também estejam preocupados em torná-las alimento. Após ter esboçado alguns exemplos de relações com diferentes 'outros' que influem na movimentação territorial dos Zo'é, sigo agora com uma demonstração de outras situações que revelam tal ambivalência, em especial nas relações de parceria, apresentando outros 'outros', incluindo os brancos em diferentes facetas.

EXPANSÃO TERRITORIAL E POLÍTICAS DE PROTEÇÃO

UM BREVE ONTOHISTÓRICO

Desde os primeiros dados levantados sobre os processos históricos que envolvem a ocupação territorial pelos Zo'é, têm sido destacadas três categorias de alteridade básicas (Gallois & Havt, 1998; Havt, 2001) sobre as quais podemos fornecer um resumo:

> Enredados com outros povos indígenas da região, em sua grandíssima maioria de língua caribe – e possivelmente também com quilombolas – os Zo'é apresentam uma dinâmica territorial comum com estes. Descrevem as relações passadas com os vizinhos utilizando três categorias básicas de alteridade. Os *Kirahi* são hoje identificados com os não índios. Aparecem ora como agressores que raptavam mulheres e crianças. Ora como aliados de troca. Nipuhan, o próprio demiurgo que participou na transformação da terra tal como ela é hoje, teria ido para o sul, viver com os *Kirahi.* Por isso é dito ser um *Kirahi* ou tal como não índio. Ele possui as coisas dos não índios, suas capacidades tecnológicas (Braga, 2017, p. 21)[4].

Os *kirahi* foram também apoiadores dos Zo'é em conflitos com outros inimigos, os *apam*: "Estes, que viviam a oeste, eram canibais. Os Zo'é afirmam a convivência pacífica entre alguns *Kirahi* e os *Apam*" (Braga, 2017, p. 21). Já eles próprios nunca teriam convivido com tais pessoas. Contam que, diante de um conflito com os *apam*, os *kirahi* teriam sido fundamentais no apoio aos Zo'é para levar ao extermínio destes últimos (Havt, 2001, p. 104). Uma região muito importante do território atual dos Zo'é, onde hoje se localiza a aldeia Pakoty, e que é ocupada e reocupada exclusivamente pelos Zo'é ao menos desde o início do século XX, é considerado um antigo território dos *apam* (Ribeiro, 2020, pp. 288-290), ocupado graças ao fato de serem considerados extintos[5]. A terceira categoria se refere aos *tapy'ỹj*,

> . . . vindos do leste, são lembrados por sua violência, pois matavam à bordunadas. Contudo, os Zo'é já teriam estabelecido relações pacíficas com estes. Foi com os *Tapy'ỹj* que os Zo'é aprenderam a plantar abóboras, carás, e quase todo tipo de batata. O motivo para o distanciamento que perdura até hoje teria sido a recusa dos Zo'é em cederem suas mulheres. Viram-se obrigados a matar aqueles que visavam roubá-las, gerando a promessa de vingança por parte dos inimigos (Braga, 2017, p. 21)[6].

[4] "Vale ressaltar que os Zo'é consideram *Nipuhan* como um *kirahi*. Após sua façanha na recriação dos Zo'é, ele volta a sua origem, no sul e é por este motivo que os indígenas costumam perguntar a todos os visitantes se conhecem seu paradeiro, ou se o encontraram. Ele é descrito usando roupas, escrevendo, usando canoa com motor, gravador, injeções e ferramentas diversas. Como é comum na elipse temporal que o mito efetua, os Zo'é atualizam suas tradições com ingredientes extraídos da atual situação de contato" (Gallois & Havt, 1998, p. 15). Ver Ribeiro (2020, p. 145) sobre a ambivalência de Nipuhan, evidenciada na variação de sua postura para com os Zo'é.

[5] Segundo informações dos homens mais velhos que hoje são donos desse território, foi o falecido Jawaruwaj, pai do falecido Sihet, este a mais importante liderança zo'é ao longo do século XX, quem abriu aldeia na região da atual aldeia Pakoty. O cálculo do tempo de ocupação referido acima leva em consideração que Sihet nasceu em torno de 1900, e que seu pai morreu mais ou menos com vinte e cinco anos de idade.

[6] "Somente de forma muito genérica é possível sugerir que esses poderiam ser antepassados dos Aparai do rio Maicuri e/ou dos Tiriyó do alto Erepecuru (cf. Gallois, 1996, 2013)" (Braga, 2017, p. 21).

Os últimos encontros com os *tapy'ỹj* teriam acontecido provavelmente nos anos 1950, quando um antigo líder zo'é matara dois homens desconhecidos que encontrou quando fora caçar, próximo à região da antiga aldeia Iwiara, onde residia.

Nos anos 1980, deu-se o chamado contato oficial:

> Missionários evangélicos da Missão Novas Tribos do Brasil, MNTB, iniciaram o seu trabalho de busca aos Zo'é em 1982. Instalaram uma base no sul da área em 1987. Mas com a incidência de muitas mortes entre os Zo'é, sobretudo por gripe, os missionários pediram o apoio da Fundação Nacional do Índio, Funai. Esta interveio instalando também uma base na área. Com a recorrência das epidemias, em 1991 os missionários foram retirados da área. Desde então a mediação oficial das relações dos Zo'é com outros povos indígenas e com não indígenas é feita pela Funai (Braga, 2017, p. 22).

A presença da Missão gerou uma movimentação geral dos grupos existentes à época para a região sul do território. Todos os grupos da época – divididos, basicamente, entre os grupos centrados nas aldeias Koporuhu, Keijã e Iwiara – foram para a Missão, inclusive abrindo uma aldeia a meio caminho, Kuruwaty[7]. O interesse dos Zo'é era sobretudo na obtenção de ferramentas e outros bens industrializados. Com a expulsão dos missionários em 1991, e sob influência direta da Funai, os Zo'é foram retornando para o norte, e reocupando a região da aldeia Keijã, onde foi instalada a base da Funai, mesmo lugar onde hoje está a Base de Proteção Etnoambienal da FPE-CPM. Outras aldeias – Naret e Owikãteary – foram abertas entre Kuruwaty e Keijã, não se rompendo totalmente com a ocupação mais ao sul, no sentido da Missão, mesmo com a ausência dos missionários no território. Na verdade, ao longo das duas décadas seguintes, foram vários os episódios de tentativas dos missionários de retornarem ao território, fossem acompanhados de castanheiros residentes ao sul da TI, fossem por pessoas waiwai, povo que reside a oeste na mesma bacia do Trombetas, a qual está ligada à Terra Indígena (TI) Zo'é pelo rio Erepecuru.

Em 2010, os Zo'é, descontentes com a gestão da Funai, realizaram uma viagem para fora da TI (Funai, 2010; Gallois, 2015; Ribeiro, 2017, 2020). Buscavam novamente as mercadorias que não conseguiam com os *kirahi* locais, mas também ativar relações com outros povos da região, tais como os Waiwai e os Tiriyó. Chegaram à chamada região de Campos Gerais, ao sul da TI, onde trabalharam junto dos castanheiros e obtiveram roupas, ferramentas, panelas etc., com estes e os missionários, antigos conhecidos que tinham residência nessa região. Foram também para o norte, onde conviveram meses com os Tiriyó, também trabalhando e estabelecendo trocas de bens com estes. Esses episódios contribuiriam para mudanças na administração da Funai local, em consonância com o que vinha acontecendo na estrutura da instituição como um todo naquele momento (Meira, 2011).

Os Zo'é consideram ter iniciado, desde 2012, um processo de "expansão territorial" (Braga et al., 2020) sistemático dentro de sua TI, o que configura, basicamente, uma proliferação de aldeias, seja sobre antigos acampamentos, seja sobre novos pontos no território. Ele é fruto de diferentes fatores e pode ser considerado anterior a esse período e, mais importante, uma iniciativa dos próprios Zo'é (Gallois, 2015; Ribeiro, 2017). O que o torna peculiar a partir de 2012 é justamente o apoio dado por seus parceiros não indígenas[8].

[7] A exceção foi o grupo do pessoal do falecido Terekeuhu, um líder que se recusou veementemente a se instalar ou mesmo conhecer a Missão.

[8] Os Zo'é consideram a abertura da aldeia Pupuruni hemba, à beira do rio Erepecuru, o marco desse processo específico de expansão, justamente porque foi a partir daí que se passou a ter a assistência regular para a proteção territorial e passaram a entender que a abertura de novas aldeias por cada um dos grupos levaria à obtenção de alguns dos objetos desejados, como motores e kits de rádio.

A caracterização feita por Dominique Tilkin Gallois e Nadja Havt nos anos 1990 ainda é bastante elucidativa sobre os interesses dos Zo'é relacionados a tal expansão:

> O movimento territorial dos Zo'é no período [ao longo do século XX] correspondeu a duas reações opostas. Enquanto os lugares frequentados por inimigos eram abandonados – e continuam sendo, até certo ponto, evitados – os Zo'é declaram que sempre procuraram reencontrar os sinais e as trilhas dos *kirahi*. É nesta sequência de contatos que os Zo'é moldaram os limites da área que continuam ocupando até agora (Gallois & Havt, 1998, pp. 16-17).

Atualmente, são raros os momentos de interação direta dos Zo'é com representantes de outros povos indígenas vizinhos, que são sempre mediados por representantes da Funai, sejam em intercâmbios sobre gestão territorial na TI Zo'é, ou atividades que estes participam nas cidades ou outras TI. Pode-se dizer que os Zo'é mantêm relações regulares com poucas pessoas de fora, e todos são não indígenas[9]. Com a mudança na administração local da Funai em 2010, e o estreitamento da relação de confiança com a Funai e a saúde local, além do apoio do Iepé, que viria a se firmar a partir de 2016, os Zo'é têm evitado relações com agentes com quem já conviveram no passado, tais como missionários, castanheiros, os Waiwai e os Tiriyó. Não há espaço aqui para aprofundar tais escolhas, já abordadas por outros autores (Gallois, 2015; Ribeiro, 2017, 2020). Meu interesse é ressaltar como esses parceiros também passaram a fazer parte do escopo de agentes que influem atualmente na ocupação do território pelos Zo'é. E não só eles.

OS LIMITES DE UMA PARCERIA, OU SOBRE O POTENCIAL GENOCIDA DOS BRANCOS

Gallois e Havt (1998, p. 17) chamavam atenção, já na época da demarcação da TI, de que os Zo'é modulavam diferenças entre os *kirahi* do passado e os missionários e servidores da Funai, o que foi importante para se manter a proximidade com os não indígenas que acontece até hoje:

> Estes são os *kirahi e'e*, 'verdadeiros' *kirahi,* como são designados os primeiros não-índios com quem os Zo'é se relacionaram [os do pré-contato oficial], e que consideram totalmente distintos dos que irromperam mais recentemente [anos 1980] em sua área, cuja característica é, ao contrário dos primeiros, a 'fala boa' (Gallois & Havt, 1998, p. 16).

Se os *kirahi* atuais são aqueles da 'fala boa', o modo como os Zo'é percebiam/percebem os 'verdadeiros *kirahi*', ou seja, aqueles de um tempo bastante antigo que conviviam com os Zo'é e contribuíram para o extermínio dos *Aapam*, pode ser definido como um cuidado contra sua potência genocida – e algumas de suas capacidades tecnológicas são inerentes a esta potência. No que segue, gostaria de acrescentar algo mais sobre as relações de parceria, buscando demonstrar como essas discrepâncias entre fala boa e potencial genocida podem ser conciliadas em alguma medida da mesma forma em que o fizeram no passado. Enfocarei as características potenciais dos brancos de acordo com os Zo'é, passando mais uma vez pela temporalidade mítica e a presença de elementos ontológicos como forma de pensar as 'continuidades na transformação' (Gallois, 2015) das relações de parceria com os brancos[10]. Resumirei quatro episódios que darão suporte para esse entendimento – e, tangencialmente, para esboçar a influência dos mortos nos movimentos dos vivos, ou, mais exatamente, na influência de parte a parte em seus respectivos movimentos.

O primeiro episódio fala sobre o extermínio dos *apam.* No passado, foram vários os confrontos com esses inimigos, mas o assassinato seguido de canibalização de um Zo'é chamado Waikyt desencadeou o extermínio daqueles (Gallois, 1996, p. 12; Ribeiro, 2020, pp. 288-290).

[9] Devemos considerar cerca de sete servidores da FPE-CPM, dez servidores da saúde – englobando aqui a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e outras instituições – e cinco membros do Iepé.

[10] Essas são questões que vêm sendo pesquisadas por Gallois (1992, 1996, 2015) e Ribeiro (2020). O que segue é, portanto, subsidiário de suas teses sobre o assunto e se propõe como um tipo de complemento a elas.

À época, os *kirahi* eram aliados dos Zo'é, vivendo junto destes em suas aldeias, da forma como apontei acima. Não fosse o diferencial bélico dos *kirahi*, munidos de facas ou armas de fogo, a depender da versão da história, o confronto provavelmente não teria terminado em extermínio: *omonoba*, 'eles definitivamente morreram', ou 'todos morreram'. Diz-se que é por causa dessas armas que os *kirahi* conseguem matar os *apam* e aprisionar os que restaram. Entretanto, eles também atiram tais prisioneiros, já indefesos, no Erepecuru para serem devorados pelas piranhas, o que acrescenta um requinte de crueldade na postura dos *kirahi*.

O segundo episódio diz respeito a acontecimentos em *tajwerakõ rupa*, 'morada dos mortos'. O acesso à morada dos mortos é feito por meio de sonhos. Porém, não é qualquer sonho que leva a pessoa até lá, mas apenas o sonho de determinados homens – até onde sei, até o momento, só homens – que possuem essa capacidade (Gallois, 2015, p. 293)[11]. Atualmente apenas um homem faz essas viagens e as reporta aos demais Zo'é, principalmente aos chefes que, por sua vez, reportam a todos pelo sistema de radiofonia amador[12]. Normalmente, o que se reporta são relações e conflitos conjugais, e brigas por outros motivos – mas que quase sempre estão ligadas a questões conjugais. No caso em questão, tratou-se de um reencontro no céu com os inimigos *tapy'ỹj*, há muito não encontrados entre os vivos, como vimos acima. O relato (Ribeiro, 2020, pp. 214-219) narra uma reaproximação entre os *tapy'ỹj* e os Zo'é no mundo dos mortos. Estes são convidados por aqueles para uma festa, e aceitam. Quando chegam até a aldeia dos supostos anfitriões, estes matam alguns dos convidados, e os demais fogem. Os *tapy'ỹj* perseguem os fugitivos até sua aldeia, mas, quando chegam, são surpreendidos pela presença dos aliados dos Zo'é, no caso, os mortos *kirahi*. Atualmente, estes são liderados pelo falecido Isidoro (Luz), antigo chefe de posto da Funai que, junto de outros servidores da instituição já mortos vivem juntos dos falecidos zo'é em *tajwerakõ rupa*. Os mortos *kirahi*, munidos de armas de fogo tal como metralhadoras, matam quase todo os *tapy'ỹj*. Aqueles não mortos indicam, sob tortura, o local de sua aldeia, e a trupe de Isidoro atira bombas sobre ela, matando a todos.

O terceiro episódio diz respeito a outro conflito no mundo dos mortos, acontecido em 2018. Trata-se de uma história de vingança entre antigos zo'é que contou novamente com a participação dos mortos *kirahi*. Tais viagens por meio de sonhos parecem ser um tema especial para os chefes entre os vivos, uma vez que o sonhador relata como os chefes dos grupos locais organizados no céu atuam nessas questões de conflito. Um fator histórico importante é o fato de que os dois principais chefes hoje no mundo dos mortos, Bede e Turu, são pais dos dois principais chefes atuais entre os vivos, respectivamente Tokẽ e Tereren. Dessa forma, esses últimos costumam precisar da mediação do sonhador para reprenderem seus pais que lá se envolvem em conflitos desaprovados por eles – a diplomacia feita pelos chefes entre os vivos e os mortos depende sempre desse sonhador atual.

[11] Uma forma diferenciada e incomum de sonhar. Todo sonho é entendido como um desprendimento e movimentação do *-'ã*, princípio vital da pessoa. Nos sonhos cotidianos das pessoas comuns, elas encontram os *-'ã* de outras pessoas hoje vivas, em geral com o intuito de travar relações sexuais com estas. Pode-se dizer que essa dimensão de encontros está em conexão com o mundo dos vivos, uma vez que, normalmente, nos sonhos se encontra com o *-'ã* de alguém com quem já se tem ou que se deseja muito ter relações sexuais no próprio mundo dos vivos.

[12] Há algumas possíveis conexões entre a capacidade de sonhar e os aromas que precisam ser mais bem averiguadas. Ir para o mundo dos mortos por meio do sonho significa, evidentemente, uma aproximação com os mortos, o que é indesejado por algumas pessoas que se esforçam para não sonhar. Ora, vimos acima que pessoas moribundas exalam *piji* em excesso, e que, talvez o *piji* seja aqui mais uma vez chave de explicação para a comunicação com uma perspectiva outra, a dos mortos. Todos os sonhadores que acessam o mundo dos mortos são considerados homens velhos ou quase velhos – na casa dos cinquenta anos de idade. É também muito comum se dizer que velhos não são atraentes sexualmente porque são *nem*, "podres", "fedem". Essa mesma característica é atribuída ao único sonhador da atualidade, um homem de cinquenta e cinco anos. Contudo, já desde sua juventude ele era considerado *nem* e, não à toa, ao que parece, é visto como um dos principais exemplos de homens permanentemente panema (Braga, 2021a).

Foi o que aconteceu na ocasião. Um homem zo'é matou outro de um grupo zo'é diferente no mundo dos mortos, o que desencadeou arranjos políticos e bélicos na preparação da vingança. Acontece que os parentes do morto fizeram alianças com os *kirahi* mortos, no caso, o pessoal de Isidoro. Como vimos, diferentemente do mundo dos vivos, lá esses membros da Funai usam armas de fogo e as fornecem aos Zo'é. A questão, portanto, foi o acesso a essas armas por parte do grupo vingador. Além disso, o problema se agravou quando Bede e Turu, entre outros parentes mortos dos atuais vivos, chefes e não chefes, endossaram essa forma de vingança. Segundo Tokẽ e Tereren, o que estava em jogo era a desproporção da reação, uma vez que os inimigos não tinham armas do mesmo porte para se defender. Ademais, havia a promessa de que não matariam apenas o homicida, mas também toda sua família e demais pessoas de seu grupo. Portanto, a equação não era mais aquela eticamente esperada, a de uma *vendetta* um para um, mas sim, a de um potencial massacre.

Um quarto episódio remete à virada da primeira para a segunda década desse século, o período de transição na coordenação local da Funai mencionado acima, quando os Zo'é se rebelaram contra a gestão anterior em busca de bens e relações com os Tiriyó ao norte, e com não indígenas ao sul, em sua maioria castanheiros. A despeito das doenças que adquiriram nessas empreitadas, os Zo'é entendem sua iniciativa como algo de sucesso, uma vez que conseguiram impor a mudança na Funai, mas também e, sobretudo, porque voltaram de lá com conhecimentos sobre novos lugares e pessoas, com novas variedades de cultivares para suas roças (Braga, 2021b, pp. 73-84), com panelas, relógios, diferentes objetos, incluindo um motor para embarcações, roupas, armas de fogo e munição. Ao longo de aproximadamente cinco anos, utilizaram revólveres e espingardas em suas caçadas, e roupas, principalmente em lugares de encontro entre os grupos, como é o caso da base da Funai. Nesse período, era possível ouvir de caçadores que as queixadas tinham ido embora para muito longe[13]. Os motivos para tal acontecimento, apontados por eles, eram três. Primeiramente, certa displicência em terem ficado anos sem fazer festas de *sepy* para atrair as queixadas ao longo desse período. Outro é o barulho emitido e o cheiro da pólvora exalado pelas armas – e aqui se pode incluir também o fator de uso das espingardas como uma medida de desproporção, dada sua maior eficácia em relação aos arcos e flechas no momento do abate, reconhecida pelos Zo'é. Por fim, o fato de que, durante o período em que passaram a usar roupas, os homens pararam de se pintar com jenipapo e urucum. O jenipapo, usado mais frequentemente em ocasiões de festas de *sepy*, reveste o corpo dos homens como onça, de acordo com o ponto de vista das queixadas. Já o cheiro do urucum, usado ao final dos resguardos referentes ao nascimento de uma criança ou da reclusão do caçador estreante, atua como medida protetiva, uma vez que espanta as mais diferentes agressões, incluindo-se capturas (Braga, 2021a). As queixadas também se espantam com o cheiro do urucum:

> Ora, mas porque então as queixadas se enfurecem com o fato de os Zo'é deixarem de se pintar com urucu? E ainda. Por que as queixadas desejam que os caçadores se manifestem enquanto onças, isto é, predadoras de queixada? Talvez seja pelo mesmo motivo: as queixadas querem manter as proporções de sua relação hostil com os Zo'é (e aqui pode se incluir também o fator de entrada das espingardas). O urucu, como foi visto no segundo capítulo, é utilizado pelos homens no final de períodos em que eles resguardam a si e/ou a outros. Indica o final de um período de abstenção de matar. Este converge com a abertura para uma grande possibilidade de encontrar caça, uma vez que, dentre outras coisas, ações são feitas para eliminar o *piji* do caçador, e para imprimir as disposições em seu corpo. O urucu parece ser, portanto, indicador de que o caçador mantém o sentido da hostilidade como proposta de relação com as queixadas (e com tantos outros). Roupas e armas demonstram certa mudança de conteúdo da relação esperada.

[13] Notemos que certa dramaticidade ao se narrar a fuga das queixadas e a ideia de que elas vivem em lugares muito distantes são temas bastante comuns entre diferentes povos. Conferir, para os Wajãpi, Gallois (1988, p. 100) e, para os Yanomami, Kopenawa e Albert (2015 [2010]).

> De certa forma, as queixadas se foram porque os caçadores trapacearam (Braga, 2017, pp. 139-140)[14].

O uso do urucum no final dos resguardos revela que o comedimento, a ética da moderação, possui não só um caráter proibitivo, mas também prescritivo/prospectivo (Braga, 2021a, p. 12), pois indica o final de um período de abstenção de matar e a retomada da ontohistórica relação hostil dos Zo'é com as queixadas.

Uma diferença chama atenção nas performances narrativas desses quatro episódios. Normalmente, os dois primeiros são contados acompanhados de uníssonas risadas, tal como se estivessem se deleitando com um filme hollywoodiano cheio de pancada, sangue, tiros e explosões, como se aquele passado quando os *apam* ainda não haviam sido extintos – tempo – e aquele lugar onde hoje estão os mortos – espaço – não dissessem respeito a quem narra[15]. Já o terceiro e o quarto episódios não. Eles foram-me reportados com bastante preocupação e introspecção. Ora, se for possível pensarmos com Clastres (2003 [1974], pp. 120-138) para tentarmos entender "de que riem os índios" nesses casos, assim como o autor, podemos apostar que se trata de rir do perigo pelas costas, daquilo que se deve tomar cuidado e, sobretudo, de uma diferença radical para com alguém que apresenta características ambivalentes – onça ou xamã, no caso relatado por Clastres (2003 [1974]): reprovadas, algo que nós mesmos não faríamos, ao mesmo tempo em que de certa forma admiradas, por serem talvez inalcançáveis. A 'graça' nos episódios de genocídio dos *apam* na terra e dos *tapy'ỹj* no céu não está apenas no poderio bélico dos *kirahi*, mas também, e sobretudo, na consciência dos Zo'é em saberem da disposição daqueles a cometer tamanhas atrocidades: *ojukeba*, 'eles os mataram definitivamente'. Nos outros dois episódios, a 'falta de graça' parece advir do flerte dos próprios Zo'é com essa capacidade genocida própria dos *kirahi*.

Com isso, gostaria de chamar atenção para o fato de que, para os Zo'é, sua aproximação com (a perspectiva dos) os *kirahi* inevitavelmente requer precaução, uma vez que parece haver, nesses casos, certa desconfiança – baseada em episódios já experienciados em um passado antigo ou recente – de que as qualidades tecnológicas e a disposição genocida dos segundos sempre vêm juntas[16]. Os *kirahi* ocupam aqui um lugar de mediação que revela o desejo dos Zo'é por uma boa distância – que, como venho argumentando e apontei acima, opera também em outros contextos, como a caça e a agricultura (Braga, 2021a, 2021b). Deve-se manter uma separação suficiente para que não ocorra uma conjunção ou uma

[14] Adoto aqui o sentido de trapaça explorado por Perrone-Moisés e Sztutman (2010, pp. 420-423) em relação ao regime de vingança tupinambá. Talvez seja nesses termos que podemos pensar a aparente ambiguidade no sentido de parceria entre caçadores e queixadas, uma vez que estas buscam manter padrões de relações, fazendo dos caçadores/matadores seus cativos de guerra. Como exprimem Perrone-Moisés e Sztutman (2010), diferentemente da trapaça, a traição no regime de vingança é positiva no sentido de ser honrosa, não se muda as regras do jogo, há aí certa diplomacia, um estilo de vingança/guerra distinto do que fazem os brancos, que pode ser resumido por essa comparação de Davi Kopenawa: "Durante minhas viagens às distantes terras dos brancos, ouvi alguns deles declararem que nós, Yanomami, gostamos de guerra e passamos nosso tempo flechando uns aos outros. Porém os que dizem essas coisas não conhecem nada de nós e suas palavras só podem ser equivocadas ou mentirosas. É verdade, sim, que nossos antigos guerreavam, como os antigos dos brancos faziam naqueles tempos. Mas os deles eram muito mais perigosos e ferozes do que os nossos. Nós nunca nos matamos sem medida, como eles fizeram" (Kopenawa & Albert, 2015 [2010], p. 440; ênfases adicionadas).

[15] A analogia não é sem propósito. Os Zo'é passaram a assistir – e a pedir muito para assistir –, com muito mais frequência nos últimos anos, ao que chamam em português de 'filme de guerra'. Eles começaram a ser exibidos por um antigo servidor da FPE há anos exonerado, filmes tais como "Troia".

[16] Albert (2015 [2010], p. 520) destaca, por exemplo, que a precaução era também a estratégia de aproximação dos Yanomami com os brancos diante do caos que passavam nos anos 1970 com o expansionismo desenvolvimentista dos militares sobre seu território. Entre os Zo'é, percebe-se como perduram os efeitos de situações similares à yanomami, uma vez que aqueles também se lembram em detalhe das mortes por doenças trazidas com o contato oficial nos anos 1980 (Gallois & Havt, 1998). Nesse sentido, poderíamos afirmar que 'desconfiados' (Manchineri, 2019) é algo próprio da existência – como algo positivo – de todos os indígenas ao longo do processo colonial, e não só dos chamados 'isolados'.

disjunção catastrófica (Lévi-Strauss, 2006 [1968] citado em Sztutman, 2009, p. 298): nem tão próximo a ponto de devir-genocida, nem tão distante a ponto de perder sua parceria.

TOMANDO DECISÕES – *IN LOCO* – SOBRE A OCUPAÇÃO E A PROTEÇÃO TERRITORIAIS

A iniciativa de expansão territorial dos Zo'é converge com a política de proteção promovida pela FPE desde 2011, que entende como fundamental a dispersão territorial, a ocupação dos limites da TI, a vigilância do território e sua fiscalização, incluindo o entorno da TI (Ribeiro, 2017; Iepé & FPEC, 2019). Por sua vez, os Zo'é visam a manutenção de sua soberania alimentar, a obtenção de bens industrializados acessados seja para execução de expedições, seja no apoio à abertura de novas aldeias, e a qualidade nas relações sociais, tanto entre eles próprios – mantendo-se as distâncias desejáveis entre as pessoas/grupos –, quanto entre eles e os brancos e outros indígenas – sendo esse último, portanto, o principal ponto de convergência (Braga et al., 2020) com a ontologia da política oficial posta em prática hegemonicamente pela Funai local e pelo Iepé. A concepção de que se está expandindo em direção a territórios dos 'outros' aparece com frequência durante a organização e execução das expedições de fiscalização promovidas pela FPE com o apoio do Iepé[17].

As diretrizes publicadas no Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TI Zo'é (Iepé & FPEC, 2019), em consonância com a PNGATI, têm funcionado como horizonte da atuação dos Zo'é e seus parceiros na gestão da TI[18]. A FPE e o Iepé tem nos pautado por essas diretrizes para a realização de ações de apoio à proteção territorial, que incluem as expedições de fiscalização da TI e seu entorno como uma das principais ferramentas de implementação dessas diretrizes:

> Quando vamos caçar pelo rio Erepecuru abaixo, ficamos atentos para presença de não índios. Se vamos pescar, também tomamos cuidado. Nós continuamos preocupados com o garimpo que foi retirado desta região há pouco tempo (Iepé & FPEC, 2019, p. 45, ênfase adicionada).
>
> É também para vigiar contra invasores que continuaremos abrindo caminhos de caça. Até agora, eles ainda não fizeram estrago nessa região [das cabeceiras do Kare]. Por isso é uma região muito boa. Se estragarem, aí não vai ser bom. No futuro, nossos netos provavelmente vão abrir acampamentos de caça de coatá nessa região (Iepé & FPEC, 2019, p. 47, ênfase adicionada).
>
> Os não indígenas ainda não vieram até a região acima da boca do Kare, por isso ainda não estragaram nada. Abaixo da boca do Tararĩ, já mexeram. Foi há pouco tempo que soubemos desse estrago. Nós estamos bem alertas contra a entrada dos não indígenas em nossa terra. Nós iremos regularmente verificar se há invasores. Iremos sempre em grande número de pessoas (Iepé & FPEC, 2019, p. 49, ênfase adicionada).
>
> Os não indígenas vieram da região de Oriximiná até a nossa terra. Vieram ficar na beira da nossa terra, e depois atravessaram. Por isso, é provável que eles fossem se estabelecer definitivamente ali. A Funai já os mandou embora recentemente. Se a Funai apenas soubesse de sua vinda, sem nos avisar, aí seria muito ruim para nós. Por isso nós não desejamos abrir mão do apoio dado pela Funai (Iepé & FPEC, 2019, p. 93, ênfase adicionada).

A constatação da proliferação de novas aldeias, sobretudo nos limites da TI, enquanto um índice da dispersão territorial, pode ser vista como um mecanismo de avaliação e monitoramento dessas diretrizes. Eram

[17] Foco aqui nos acontecimentos mais recentes, vividos pelos Zo'é a partir do momento em que já tinha iniciado meu trabalho de pesquisa com eles em 2012, e pude acompanhar mais proximamente seus desdobramentos. Mas é importante dizer que as expedições promovidas pela Funai já levaram os Zo'é para esses lugares muito tempo antes, no momento da delimitação da TI, em 1997.

[18] "A responsabilidade da PNGATI está a cargo da Fundação Nacional do Índio – Funai, que pode recorrer à colaboração de organizações não governamentais para que a política seja executada. Entre 2016 e 2019, por meio de Acordo de Cooperação Técnica – ACT com a Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema – FPEC/Funai, o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – Iepé foi o responsável por gerir o projeto ["Floresta em pé e Bem Viver Sustentável na Calha Norte do Pará: Terras Indígenas Parque do Tumucumaque, Rio Paru d'Este, e Zo'é", submetido a edital do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES)] dirigido à elaboração do PGTA da TI Zo'é" (Braga et al., 2020, p. 135).

dezesseis em 2011, no ano anterior ao início da política de apoio à dispersão da nova coordenação da FPE, trinta e três em 2015, um ano antes do início da elaboração do PGTA, quarenta e sete em 2020, no ano seguinte ao término da elaboração do PGTA, e hoje, somados quatro anos de implementação do plano, são sessenta e duas. Outro desses mecanismos é a ocupação efetiva de locais antes invadidos por não indígenas, como a região da atual aldeia Tukuruhu, como se verá a seguir. Também, e sobretudo, a manifestação de satisfação dos Zo'é com o apoio dado pela Funai e pelo Iepé, expressa em formulações como a da última diretriz e apresentada acima, indica a consonância com o que foi acordado no âmbito do PGTA.

Enquanto assessor do Iepé, pude organizar, conduzir e/ou simplesmente participar de algumas dessas expedições, assim como acompanhar essas diferentes etapas quando envolveram expedições realizadas por colegas da Funai e/ou do Iepé, incluindo suas repercussões entre os demais Zo'é quando terminadas. Apesar de já desenvolver uma relação de pesquisador com os Zo'é há anos, foi somente a partir de 2016, mediante minha atuação como assessor no âmbito da elaboração do PGTA, que minha participação nessas expedições se tornou direta[19]. Os relatos que seguem incluem expedições acontecidas durante a elaboração (2016-2019) e a implementação (2020-atual) do PGTA.

Duas delas organizadas para o limite sul da TI em 2019 e 2020 nos servem de exemplo de como os Zo'é explicam a ocupação territorial por meio do perspectivismo olfativo. Durante uma expedição para monitoramento dessa região, em 2019, os Zo'é, acompanhados de um servidor da Funai, toparam com dois não indígenas tirando castanha em uma área dentro da TI. Descobriu-se que os castanheiros haviam criado uma malha de caminhos bem estruturados com tapiris, onde dormiam e armazenavam alimentos trazidos da cidade, demonstrando que a região estava sendo explorada há alguns anos. Dentre outras coisas, os Zo'é notaram que eles também caçavam e pescavam na região, e que, no momento daquela expedição, a caça e a pesca estavam escassas (Iepé & FPEC, 2019, pp. 90-91). Já na segunda expedição, cerca de seis meses depois, a situação era diferente, como nos conta Tokẽ:

> Há certo tempo, quando a Funai veio na expedição anterior [em julho de 2019], então a gente passou por aqui inicialmente, foi só então que de caça nenhuma tomamos conhecimento. Agora [janeiro de 2020], dessa vez que nós e a Funai viemos de novo, então deve ter sido o nosso aroma, aí a caça veio. Agora, pelos caminhos. Olha que até matamos uns mutuns. Guaribas também. Coatás também. . . É por causa do nosso cheiro que os coatás se aproximam. Desejam muuuito a nós, querem muito ser nossos parceiros, os coatás (citado em Braga et al., 2020, p. 160).

Se, para os Guarani Kaiowá, por exemplo, o andar, o movimento, o modo de caminhar pela terra é uma forma de ela ser "embelezada" (E. Benites, 2020, p. 23), como havia mencionado anteriormente e se vê no trecho acima, os Zo'é explicam a ocupação territorial como uma forma de impregnação de sua presença pelo seu aroma, que caracteriza ontologicamente sua dinâmica de mobilidade territorial (Franco-Moraes et al., 2023). Mas isso possui efeitos positivos ou negativos, a depender da perspectiva de quem se encontra durante uma expedição nesses lugares distantes.

A concepção de expansão territorial aqui em questão não deve ser definida apenas em termos geográficos – inimigos que vêm do leste, do oeste ou do sul, que estão do outro lado do rio etc. –, mas também como aproximação

[19] O Iepé tem executado diversas atividades vinculadas ao PGTA e além dele. Tem apoiado essas expedições tanto com recursos financeiros e logisticamente via projetos, quanto com recursos humanos. Diferentemente dos servidores da Funai, nós, assessores do Iepé, somos responsáveis por fazer com que as expedições gerem desdobramentos para outros tipos de atividades, tais como alfabetização, formação político-educacional mais ampla, apoio à gestão do Fundo de Artesanato Zo'é (FAZ), organização do censo populacional e levantamentos socioambientais participativos que subsidiam essas mesmas atividades, dentre outras coisas. Por exemplo, pude participar da produção de materiais didáticos voltados ao letramento cujo conteúdo adveio de expedições de fiscalização, incluindo uma que foi conduzida por mim (Cabalzar et al., 2019). Para mais detalhes sobre as outras atividades desenvolvidas pelo Iepé com os Zo'é, ver Gallois et al. (2020).

a lugares outros no cosmos. Além de alguns exemplos já referidos acima – as queixadas lá longe em sua toca e os urubu-reis acima do céu são como gente etc. –, os Zo'é, durante muito tempo, evitaram, por exemplo, ocupar as margens dos grandes rios da região – Erepecuru, Kare e Cuminapanema –, dentre outros fatores, por serem entendidos como *bahirarupa* e *kiruara rupa*, respectivamente, 'morada de *bahit*' e 'morada de *kiruat*'. *Bahit* são um povo de aparência antropomorfa diminuta, habitantes do mundo subaquático, cujas marcas de existência estão presentes na iconografia em pedras desses rios (Ribeiro, 2020, pp. 126-135). Já os *kiruat* são seres que se manifestam de diferentes formas (Braga, 2017, pp. 96-97), sendo uma delas, poderíamos dizer, a de boto amazônico, homens belos que surgem do fundo dos rios para enamorar as jovens púberes cheias de *pĳi*, mas podendo capturá-las ou decepá-las.

Uma forma de qualificar a ocupação do território é a oposição entre *tekoha yme*, lugares menos intensamente ocupados no território, o avesso de *tekoha e'e*. As regiões consideradas *tekoha yme* se caracterizam pela presença de caça não acostumada com a presença dos Zo'é, como se vê em relação ao coatá. Isso faz com que seja farta, pois as caças se atraem pelo aroma dos caçadores, como vimos acima. Contudo, recomenda-se ter moderação no abate, evitando-se matar em excesso e em momentos indevidos, uma vez que não se deve abandonar a carne para apodrecer e, como vimos, ao perceberem as intenções dos caçadores, as caças podem se vingar.

Essa aproximação dos animais como um risco serve também para os predadores, e não só para as presas. Vejamos duas situações ocorridas durante expedições de fiscalização. A primeira ocorreu na região noroeste da TI, no médio rio Erepecuru, que, em 2015, era considerada um *tekoha yme*:

> Assim que a chuva parou de cair na Cachoeira da Paciência, e minutos depois de Sarara ter finalizado seu longo relato, Kurupaj foi buscar lenha do lado de nosso acampamento (a uns 20 metros de distância). Logo escutamos ele dizer, em baixo volume[,] porém com grande gravidade: "*Jawara pitã*!", que é o modo pelo qual os Zo'é chamam a suçuarana (ou onça-parda). Toke então correu e abateu a onça a tiros. Logo depois, enquanto examinávamos o animal morto, os Zo'é começaram uma conversação. Sarara, então, me explicou do que se tratava. Os Zo'é sabem que um homem com filhos pequenos não pode matar onças, pois senão o *i'ã* (princípio vital) da onça se enfureceria, viajaria escondido (*nimim*) pela floresta e entraria no corpo da criança, matando-a por vingança. O problema, segundo ele, não está em matar a onça, mas em deixar o corpo da onça apodrecer (*inem*), pois é a putrefação do corpo que libera o *i'ã*. Considerando que na época Toke estava com um filho pequeno, depois dessa conversa os Zo'é chegaram à conclusão de que a melhor forma de evitar que isso ocorresse seria esquartejar a onça e jogar os pedaços no rio Erepecuru, de modo que as piranhas comessem o corpo de *jawat pitã* rapidamente. E assim fizeram os Zo'é. '*Pirãj o'u, a'e i'ã dajkoj*. A piranha come, então não tem *i'ã*', explicou Sarara (Ribeiro, 2020, p. 142, ênfase adicionada).

A segunda situação foi durante uma outra expedição, desta vez para a região das cabeceiras do rio Kare que, em 2017, também era considerada *tekoha yme*:

> Foi apenas em dezembro de 2017, no entanto, que voltei a ter notícias de *jawarahi*. Nessa ocasião, diversos Zo'é, Hugo Prudente [assessor do Iepé] e eu estávamos em uma outra expedição, que tinha como objetivo explorar a região chamada pelos Zo'é de *Kare rowaj*, 'do outro lado do Kare' (nordeste da TI Zo'é), pouco frequentada pelos Zo'é justamente por ser considerada como território *tapy'yj*. No quarto dia dessa expedição, quando estávamos nas proximidades da localidade de Kamoera, uma onça atacou Mima, um jovem de então 12 anos. Ao passar por baixo de um pau enquanto corria atrás de macacos, Mima foi atacado por uma onça-pintada que mordeu-lhe (*su'u*) o rosto e arranhou-lhe (*keraj*) as costas. Mima, no entanto, conseguiu reagir: com seu arco-e-flechas deu uma paulada na onça, que então sumiu na floresta. Por sorte, os ferimentos não foram profundos e seu pai Simirã não quis encerrar a expedição por conta disso. Na tarde daquele dia, no acampamento que os Zo'é fizeram em um açaizal, Namihu comentou que era provável que os *tajwira kõ* (os mortos zo'é) tivessem vindo ao socorro de Mima. A onça, segundo ele, não era *jawarahi*. Pois se caso fosse, Mima não teria escapado (Ribeiro, 2020, pp. 142-143, ênfase adicionada).

As explicações sobre os desfechos de ambas as situações de ataques de onças se coadunam com a lógica do perspectivismo olfativo. Em áreas de *tekoha e'e*, espera-se um comportamento arredio das onças, que, como os Zo'é sempre enfatizam, têm muito medo deles, em especial de homens adultos. Aparições de onças perto das aldeias

são sempre vistas como excepcionais. Há normalmente duas hipóteses quando isso acontece: que são onças – *jaware'e*, onça-pintada, *jawara obyk*, onça-preta, ou *jawat pitã*, onça-parda – acostumadas à presença humana, mas que, ainda assim, se arriscam a atacar as pessoas, quando elas têm aroma demais, como crianças pequenas; ou que são onças de um tipo especial, *jawarahi*, xerimbabos do demiurgo Nipuhan (Ribeiro, 2020, pp. 142-146). Nipuhan as envia para atacar pessoas que estejam por demais *doryj*, 'não alegres', 'raivosas', ou que ousem não seguir os resguardos. Como vimos acima, ainda que o filho de Tokẽ não fosse mais um bebê em 2015 – o menino já tinha quatro anos –, a partilha de aroma entre pai e filho perdura até a puberdade desse, ainda que a intensidade do aroma, e a vulnerabilidade de ambos, vá se arrefecendo ao longo do crescimento da criança (Braga, 2017, pp. 78-85). Mesmo com o cuidado de esquartejar e atirar a carne da onça às piranhas, Tokẽ relatou-me que, dias após a morte da onça, disseram-lhe pelo rádio que seu filho ardeu em febre, o que o fez repensar a continuidade da expedição, ainda que tenha optado por não voltar.

Uma expedição mais recente nos traz exemplos de outros fatores e atores ontológicos que condicionam a ocupação territorial e não dizem respeito diretamente ao perspectivismo olfativo. Em maio de 2023, acompanhei um servidor da Funai para uma nova expedição para o limite sul da TI. Antes de seguirmos para lá, fizemos a volta pelo leste da TI, para uma região onde teria um possível encontro com indígenas isolados. Esse servidor da FPEC, principal responsável pelo monitoramento dos registros de isolados no entorno da TI Zo'é, queria averiguar *in loco* a situação. Du'a, um importante caçador, tinha matado algumas queixadas há poucos dias e, após flechar algumas, seguiu em busca de outras. Quando as queixadas se dispersaram, ele, então, voltou até o ponto em que havia derrubado as primeiras. Quando chegou, suas flechas haviam sido nitidamente arrancadas dos corpos dos animais e colocadas ao lado de seus cadáveres. Rapidamente, a FPE foi contactada, pois a situação caracterizava a aproximação de alguém em uma parte do território onde há muito não se encontrava ninguém. Essa região leste da TI, como vimos, é tradicionalmente território de *tapy'ỹj* e, há alguns anos, a FPE tem se preocupado com uma possível presença de 'isolados', o que fez com que os Zo'é incorporassem mais esses 'outros' no seu leque de categorias de alteridade. Na manhã seguinte à nossa chegada, antes de partirmos até o local da caçada com Du'a, fomos alertados de que não valeria a pena. Por rádio, líderes de outra aldeia transmitiam notícias de *tajwera kõ rupa* que, por sua vez, tinham sido conseguidas pelo senhor que por meio dos sonhos acessa a morada dos mortos. Eles diziam que os mortos é que haviam retirado as flechas dos cadáveres das queixadas, mortos caçadores que, paralelamente à caçada promovida por Du'a, também caçavam as almas das queixadas. Esse fator não foi suficiente para o servidor da FPE desistir de ir até o local, o que só viria a acontecer quando, por coincidência, Du'a teve que ir para o posto de saúde tratar de uma hérnia que o incomodava há dias. Mesmo que outros caçadores que conhecem a região se oferecessem para nos levar, com a indisposição de Du'a, o servidor da Funai enfim desistiu, como que abrindo mão por não ter disponível a fonte mais fidedigna dos fatos ocorridos.

Os lugares qualificados como *tekoha yme* são, portanto, mais arriscados. Como menciona Ribeiro (2020; conferir também Havt, 2002, p. 88), esses lugares podem também ser vistos como tradicionalmente território inimigo, assim como as cabeceiras do Kare são entendidas como território de *tapy'ỹj*[20]. Há sempre a preocupação de um reencontro com os *tapy'ỹj*, com os *kirahi* que possam ter invadido o território, como garimpeiros e castanheiros, com

[20] Lembro também que, segundo Gallois e Havt (1998, p. 17), há um aspecto olfativo envolvido na orientação territorial em função da possível existência dos *tapy'ỹj*: "Hoje, [podemos dizer, até hoje, em 2023] a existência dos *Tapy'yj* continua moldando as formas de ocupação zo'é, mesmo não tendo ocorrido nenhum encontro com inimigos nos últimos [70] anos. A memória de suas agressões é relembrada a cada sinal estranho nas matas onde eles costumavam aparecer. Evita-se frequentar áreas onde os Zo'é 'sentem o cheiro' dos inimigos".

os Tiriyó missionários que outrora desceram até as aldeias zo'é, com a possível existência de indígenas isolados, mas também os caçadores podem se seduzir a matar demais e serem agredidos pela caça, ou predadores desacostumados podem se aproximar demais e reagir à presença inesperada dos Zo'é. Essas são questões que impõem cautela na ocupação territorial, e a parcimônia é vista pelos Zo'é como uma estratégia de ocupação. Uma região menos ocupada deve ir sendo reconhecida aos poucos até que possa ser considerada um *tekoha e'e*. Nas últimas décadas, a ética da moderação como política própria de ocupação territorial dos Zo'é tem se combinado com o apoio dos brancos para efetivação da expansão (Gallois & Havt, 1998, p. 19).

O MODO COSTUMEIRO DE SE REALIZAR UMA EXPEDIÇÃO

A polidez com a qual os Zo'é costumam falar sobre ou negociar com os brancos do presente parece conter sempre uma pronta aceitação das propostas destes últimos, incluindo aquelas sobre a proteção do território. Esse é mais um elemento que se revela no âmbito das expedições para proteção da TI, organizadas com o apoio da FPE e do Iepé. Servidores da Funai e assessores do Iepé, somos considerados *-pijan* – mesmo termo usado para falar do interesse em aliança com os caçadores por parte dos coatás e queixadas, por exemplo – ou, na tradução em português pelos Zo'é, 'amigos'[21]. Somos aqueles que *-pytywũ*, 'apoiam', 'ajudam' a *-ba'u*, 'cuidar', 'ter cuidado', 'proteger' o território, dentre outras coisas[22]. Ainda que haja muito diálogo com os chefes na organização das expedições, somos sempre designados como os responsáveis por liderá-las, isto é: definir metas, definir o itinerário, quantas pessoas devem ir, se ou não será levado determinado tipo de material, equipamento ou comida etc. A importância dada pelos Zo'é a essa condução das expedições pelos *kirahi* se materializa por meio da toponímia, por exemplo. É comum que caminhos e acampamentos abertos ou reabertos durante as expedições, ou mesmo elementos da paisagem, sejam (re) nomeados com as alcunhas desses brancos: 'o caminho de Fiorello[23]', 'a cachoeira do Leo' etc; as próprias expedições podem ser chamadas 'a expedição da Funai', 'a expedição do Leo'. Mas também concretiza-se no modo como os Zo'é reportam as estratégias de proteção do território. Vejamos uma situação ocorrida às vésperas da expedição citada acima, em 2017, para o nordeste da TI, na região das cabeceiras do rio Kare:

> . . . homens [Tereren e Hun] reconhecidos como líderes importantes, embora não fossem participar da expedição, deram seus conselhos e orientações àqueles que partiriam em breve. Ambos enfatizaram ter prestado muita atenção às antigas palavras de Fiorello Parise, indigenista que acompanhou a expedição de identificação dos limites da TI, anos atrás. A partir dessa referência, Tereren recomendou a todos como se deve 'andar na mata com os não indígenas'. Ao estilo dos líderes, eles exortaram aqueles que iriam, dentre os quais um de nós, a 'ouvirem bem', 'pensarem bem' e a não deixarem de orientar os jovens durante a caminhada. Era curioso e instigante ouvir aquelas exortações. Referidas a modos de agir e de pensar o território modulado pelos Zo'é em suas experiências, narrativas e percursos, elas eram declaradas em termos daquilo que é adequado ou inadequado fazer em presença dos não indígenas. Ofereciam assim, mais uma vez, pistas para a compreensão do encontro político e pragmático entre esses agentes no contexto da proteção territorial (Braga et al., 2020, p. 153).

[21] Sobre a categoria *-pijan*, ver Braga (2017, pp. 152-158, 200) e Ribeiro (2020, pp. 65, 69, 115-118, 150-151). Ela designa, mais restritamente, os cocônjuges, isto é, homens que dividem uma mesma esposa, ou mulheres que dividem um mesmo marido. Mas é graduada para qualificar diferentes intensidades de parceria para além das relações de parentesco e/ou afinidade propriamente ditas: *-pijane'e*, 'parceiro mesmo', *-pija wewet*, 'mais ou menos parceiro', *-pijan kubuku*, 'parceiro distante' etc.

[22] O termo *-pytywũ* é cognato do termo guarani kaiowá na expressão apresentada por T. Benites (2014, p. 236), ao se referir às retomadas de seu povo no Mato Grosso do Sul: *ñomoiru ha pytywõ*, "articular-se [para] prestar apoio". Porém, diferentemente dos Guarani Kaiowá, que caracterizam as suas "lideranças engajadas na retomada" desse modo, entre os Zo'é, *-pytywũ* não tem sido usado para descrever a ação de suas próprias lideranças, e sim, os representantes da FPE-CPM e do Iepé como aqueles que apoiam na proteção territorial (Iepé & FPEC, 2019, pp. 62, 88).

[23] Fiorello Parise, antigo sertanista da Funai, que coordenou a expedição de localização ao rio Urucuriana, norte da TI Zo'é, acontecida em 1997 (Gallois & Havt, 1998, p. 6).

Desde 2019, uma série de expedições está sendo feita ao limite sul da TI, depois da constatação da invasão da mesma por castanheiros, como citado acima. Os Zo'é têm expressado que é só com a ocupação efetiva e idas frequentes à região que poderão evitar a volta dos castanheiros expulsos naquele mesmo ano (Braga et al., 2020, pp. 155-159). Dessa forma, em uma expedição feita em maio de 2021, iniciou-se a abertura de uma aldeia no limite da TI, que seria chamada Tukuruhu. Como já vimos, mediante o perigo do potencial retorno dos castanheiros – e dos outros perigos já descritos aqui –, os Zo'é esperam que os brancos responsáveis por liderar e/ou acompanhar as expedições de promoção dessa ocupação tomem os devidos cuidados e orientem as pessoas. Os Zo'é me contaram da importância da postura do servidor da Funai que tomava a frente da expedição de maio: 'foi ele quem indicou com o GPS por onde deveríamos abrir o caminho', 'foi ele quem disse onde abrir a aldeia' etc. Mas suas ações não se resumiram a isso.

Às vésperas de outra expedição com o mesmo intuito de ocupação daquela região, em outubro de 2021, eles me diziam para orientar o outro servidor da Funai que guiaria a expedição dessa vez, para orientá-lo a fazer o mesmo que aquele primeiro tinha feito antes: "quando ele está conosco na expedição ele diz: não vá para a mata sozinho! Não vá caçar muito longe! Não suba em árvores altas para pegar a caça! Cuidado com cobra! Cuidado com onça" (comunicação pessoal, 2022). Esse tipo de orientação são falas-cantadas que costumam ser feitas cotidianamente nas aldeias quando, principalmente, homens mais jovens saem para a floresta. Muitas dessas fórmulas cantadas fazem acontecer. Por exemplo, dizer 'cuidado com onça!', e depois ficar pensando na pessoa a ser protegida enquanto ela está na mata, faz com que a orelha da onça esquente, ela exale fedor em excesso, e possa ser percebida facilmente pelo caçador (Braga, 2017, pp. 80-81). São falas-eficazes, normalmente proferidas pelas mulheres zo'é, mães e esposas, não exatamente pelos brancos. Em síntese, podemos especular que o que está em jogo aqui é a ação dos Zo'é para transformar seu(s) parceiro(s) branco(s) em um "*truchement* às avessas" (Albert, 2015 [2010], p. 522)[24], um tipo de mediador branco cuja qualidade das ações se deve não só ao fato de ele assumir a posição esperada de servidor do Estado imbuído da proteção da TI, mas também de encarnar um certo devir-Zo'é. Esse devir pode incluir: saber andar longe e bastante na mata, saber falar bem a língua, saber comer a comida oferecida pelos Zo'é etc., ou mesmo aconselhar os jovens tal como fazem suas mães e esposas. A combinação dessas qualidades com o uso de mapas e GPS é sempre bem-vinda![25] Mas minha aposta aqui é que isso não é o bastante para o parceiro se tornar um *truchement* às avessas em plenitude, considerando-se os acordos inerentes às tomadas de decisão no âmbito das expedições.

Vejamos outro exemplo. Antes de se iniciar a expedição para o limite sul da TI em maio de 2023, já relatada acima, novamente o peso do perspectivismo olfativo ficou latente em meio à preparação de uma

[24] "A palavra "*truchement*" (turgimão, em português) designava, no século XVI, no tempo da França Antártica na Guanabara, os 'rapazes deixados, voluntariamente ou não, nas aldeias dos Tupinambá e outras etnias aliadas aos franceses, para aprender a língua e servir de intermediários nas negociações (comerciais, diplomáticas etc.) entre colonos e indígenas'" (Albert, 2015 [2010], pp. 521-523).

[25] Brightman (2012) lembra que o uso de instrumentos de monitoramento territorial pode dizer algo mais sobre as relações que os Trio (Tiriyó) buscam construir com os parceiros brancos: "Mas os Trio não compartilham a suposição de que formas intangíveis de expressão cultural devem ser 'tornadas tangíveis' (Graham, 2009, p. 187) usando tecnologias de documentação – o projeto de mapeamento não tem nenhum valor intrínseco para eles, embora muitos Trio entendam o potencial dos mapas como ferramentas para reivindicar território em uma esfera comunicacional na qual as práticas objetivadoras de elaboração de mapas e cronometragem são altamente valorizadas. Recordando casos análogos na Amazônia, o mapeamento é principalmente uma forma de se relacionar com as pessoas de fora das quais os Trio obtêm outras peças úteis de tecnologia e objetos de valor (Albert & Ramos, 2000; Gordon, 2006; Santos-Granero, 2009). O próprio processo de mapeamento é realizado por meio do que equivale a uma valiosa relação com os trabalhadores das ONGs, que oferecem a possibilidade de viagens, comércio e sociabilidade" (Brightman, 2012, p. 565; tradução livre; ênfases adicionadas).

expedição. Na véspera da expedição, ao lado do servidor da Funai, responsável por ela, visitamos a aldeia Jikirity, bem próxima à base, onde estavam quase todos os Zo'é que participariam. Ao conversar com o líder Boj, principal dono da aldeia, perguntei se ele não iria. Ele me respondeu que ele e toda sua família não iam, pois sua neta havia acabado de nascer, e ainda não tinha chegado a próxima lua, que marcaria o final da couvade e saída do resguardo, fato que foi totalmente desconsiderado pelos parceiros na organização da expedição. Como já relatado acima, no dia seguinte, o servidor da Funai e eu tomaríamos o rumo leste da TI, por terra, para antes irmos para outra aldeia. Apenas encontraríamos a maior parte do pessoal da expedição que partiria de canoa do Jikirity para o limite sul três dias depois. Para minha surpresa, quando aportamos na aldeia onde estavam nos esperando na beira do Cuminapanema, lá estava Todu'a, filho de Boj, pai da bebê recém-nascida, contrariando, a meu ver, as recomendações de se resguardar pela criança. Finda a expedição, Todu'a retornou para sua aldeia e, até onde pude saber, nada aconteceu com a criança, com ele próprio, ou com seus congêneres.

IMPLICAÇÕES ONTOLÓGICAS EM POLÍTICAS OFICIAIS

A passagem registrada na Constituição Federal (Brasil, 1988) da perspectiva civilizatória da integração para a da proteção dos direitos indígenas em respeito à sua diferença gerou uma mudança na compreensão do Estado sobre a participação dos povos indígenas na defesa de seus próprios territórios. Desde os anos 1990, o Estado criou uma série de políticas públicas que incorporam as iniciativas pioneiras dos movimentos indígenas, apoiados por parceiros da sociedade civil organizada, fazendo do protagonismo dos indígenas algo indispensável nos processos de demarcação e vigilância de suas terras. Assim se deram as chamadas demarcações participativas (Oliveira & Iglesias, 2002), dentre as quais inclui-se a da TI Zo'é, cujo caráter participativo se deu durante as fases de identificação e delimitação de seu processo demarcatório, entre 1996 e 1999 (Gallois & Havt, 1998; Havt, 2002). É na esteira desse processo que políticas públicas, tais como a PNGATI, emergiram de baixo para cima, de experiências-piloto de articulação direta entre movimentos indígenas e seus parceiros não indígenas, para, em um segundo momento, serem capitalizadas pelo Estado (Luís Donisete Benzi Grupioni citado em A. Lima & Oliveira, 2019, pp. 49-57; Siqueira Jr., 2023, p. 87). Por isso, desde a criação dessa nova política, surgiram ressalvas para que a "PNGATI não se transforme em mais uma política universalizante de Estado que ignora a complexidade do Brasil indígena" (Siqueira Jr., 2018, p. 57). Nesse ínterim, antropólogos têm assumido uma atuação nas questões indigenistas também em nível macro, que envolvem "impactos regionais ou nacionais, projetos interligados, influência nas políticas públicas" (Siqueira Jr., 2018, p. 56), como é o caso da própria PNGATI. São crescentes, mas ainda incipientes, as pesquisas etnográficas dedicadas a tomar essas questões como objeto de análise e que surtam impacto mais direto sobre essas políticas.

Tomando por base essa falta, o que busquei apresentar aqui não foi somente a implementação de uma política pública, mas algo mais complexo, que é a articulação entre políticas de estado (e da sociedade civil) com as ontologias indígenas. Tentando evitar um cunho participativo que não seja apenas "figurativo" (Siqueira Jr., 2023, p. 83) ou um "artifício" (Havt, 2002, p. 91), tentei não me restringir aos "aspectos morais, sociais, históricos, políticos e ambientais" (Havt, 2002, p. 87) da territorialidade zo'é, ressaltando que estes estão ligados a fatores ontológicos que influenciam diretamente no modo como eles explicam as situações vividas em meio às expedições de fiscalização.

Ao longo do texto, trouxemos um pouco dos contextos nos quais os Zo'é se envolvem hoje, destacando aquele sobre a ocupação e a proteção de seu território. Demonstrei como concepções sobre a temporalidade mítica, a coexistência entre os corpos e também os sonhos enquanto instrumento de comunicação se inscrevem

nesses processos enquanto fatores ontológicos. A atenção para o aroma nos permite perceber as possibilidades ou não de movimentação das pessoas mediante os efeitos da compartilha entre os corpos e cuidados com a reação dos mais diferentes seres. Defendi, portanto, que "a territorialização indígena se constitui como um processo corporal" (Barboza et al., 2019, p. 504), e que ela só pode ser apreendida no tempo, ou mais precisamente, no modo como o tempo mítico se inscreve no presente.

As reações de animais, vegetais, *kiruat* contra os corpos impregnados de aroma, tanto quanto a existência desses 'outros' potencialmente inimigos, como os *tapy'ỹj*, os *bahit*, os castanheiros, os indígenas isolados, os mortos, em determinadas regiões do território e do cosmos, orientam a mobilidade territorial, uma vez que seus modos de ser incluem "aspectos ou dimensões do passado imutável que se intrometem no presente mutável e, portanto, fornecem uma ponte entre os dois tempos" (Hugh-Jones, 2012, p. 152). São vários os seres que influem na territorialidade zo'é, que demonstram que o "'mito' aparece de fato sob uma variedade de formas, [não só sob a ideia] de narrativa falada" (Hugh-Jones, 2012, p. 149). E, ainda, o que é central em nosso argumento, os próprios corpos das pessoas ocupam um lugar especial nessa ontologia zo'é do movimento, uma vez que seu aroma é a marca da especiação e fonte de explicação dos diferentes modos como se comunicam. Se podemos nos perguntar (Medrano & Tola, 2016, p. 102) quais são os sujeitos que os Zo'é reconhecem que influenciaram em seu devir histórico e territorial, ao menos podemos enumerar: os *apam*, os *tapy'ỹj*, os *bahit*, onças, coatás, mandioqueiras, o Erepecuru, o Kare e o Cuminapanema, os mortos, os missionários, os castanheiros, os Tiriyó, seus próprios corpos de congêneres, os antigos *kirahi* e os *kirahi* atuais, como aqueles da Funai e do Iepé.

Os aspectos olfativos são quase sempre mobilizados pelos Zo'é, inclusive em contextos de proteção territorial, para explicar acontecimentos que, para nós, não parecem ter uma causalidade linear. Por exemplo: por que não seria o bastante dizer que uma pessoa que comeu inajá demais teve algo como uma prisão de ventre? Como vimos acima, as dores, que para nós seriam causadas pela prisão de ventre, não são causadas apenas pela ingestão excessiva de inajá, e sim pela abertura corporal propiciada pelo excesso de *piji* que permitiu a entrada da agressão do inajá. Duas proposições seguem paralelas: comer demais e ter aroma demais. O mesmo acontece em diversas outras situações elencadas por mim ao longo do texto: a explicação para um homem ser agredido por uma castanha não se resume ao seu comportamento indecoroso – pedir para uma mulher arremessar até ele uma amêndoa de castanha –, mas sempre será combinada ao fator ontológico do excesso de *piji*, ao fato de que ele tinha aroma demais naquele momento, seja lá por qual for o motivo; o coatá adquire a percepção de que querem matá-lo não só porque os caçadores atiram contra ele, mas também devido a seu incômodo com o excesso de *piji* desses últimos; homens com filhos pequenos vão para expedições quebrando seus resguardos, assumem o risco de seguir em expedição mesmo com vários indícios de perigo em áreas de *tekoha yme*, podem até mesmo ter que matar uma onça durante uma expedição, e seus filhos podem arder em febre por conta disso, porém, se algo pior não aconteceu, é porque o *piji* da criança não era suficientemente excessivo.

Como Lévi-Strauss (2008 [1962]) demonstrou, sobretudo ao longo de seus estudos sobre mitologia indígena, não estamos diante de um sistema de causalidade linear, típico de nossa filosofia cartesiana hegemônica no ocidente, mas de um dualismo latente no pensamento desses povos e, poderíamos também afirmar, em suas políticas (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010). Como tenho percebido, o perspectivismo olfativo é muito mais comumente utilizado pelos Zo'é como explicação para algum incidente do que como recomendação, aconselhamento e/ou ordem sobre o que não se deve fazer em momentos inapropriados – como não matar, não trabalhar, não andar (Braga, 2017) ou, mais

especificamente, não ir a uma expedição. A meu ver, são tanto nossa incompreensão, ou pior, nossa desconsideração sobre o dualismo no pensamento indígena, quanto essa predominância enquanto explicação *a posteriori* presente no viés de argumento moral do perspectivismo olfativo que abrem margem para nossos descuidos em diferentes âmbitos de tomada de decisão conjunta com os Zo'é, incluindo a organização e o desenvolvimento das expedições. Por isso, devemos ficar ainda mais atentos a esses fatores ontológicos antes das expedições.

A parceria com os brancos nunca se estabelece para se efetivar apenas um único interesse. Como enumerado acima, para os Zo'é, o apoio da FPE e do Iepé significa proteger o território, mas também, dentre outras coisas, ocupar lugares de fartura de alimentos, reocupar lugares, conhecer lugares históricos, ocupar as margens de grandes rios, certificar-se da não presença de inimigos, acessar motores e rádios, aprender a pilotar embarcações, aprender a discursar e negociar pelo rádio e, por que não, atualizar seu entendimento sobre os modos como os brancos se organizam e tomam decisões. Para alcançar esses objetivos, não parece haver problema por parte dos Zo'é em articular uma leitura oficial sobre a proteção do território e a implementação de uma política pública com seus modos próprios de explicação da realidade e com as existências não humanas aqui destacadas, atualizando, assim, sua onto-história. A consciência dessa possibilidade de combinação por parte dos Zo'é é uma marca de autonomia e autodeterminação, algo esperado na Constituição Federal e, consequentemente, esperado também pelo caráter participativo de uma política pública como a PNGATI (Bavaresco & Menezes, 2014, pp. 40-41), assim como por aquelas voltadas hoje para povos de recente contato (Jabur, 2021, p. 429). Se, como considerado por Jabur (2021, p. 429), o PGTA da TI Zo'é foi um "*locus* de produción de nuevas perspectivas", as expedições têm dado continuidade a esse processo ao procurar seguir as diretrizes do PGTA, na medida que são oportunizados novos encontros ontológicos que proporcionam aprendizados de parte-a-parte entre os Zo'é e seus parceiros.

De que modo, portanto, políticas públicas como a PNGATI podem incorporar de fato, e não só de direito, fatores ontológicos 'outros', tais como os apresentados aqui? Como políticas públicas podem incorporar fatores que transbordem uma agenda supostamente desencantada? De la Cadena (2020 [2010], pp. 283-290) descreve exemplos que nos parecem excepcionais quando demonstra como os movimentos indígenas em países como Peru, Equador e Bolívia têm invocado "entitades sensibles" (montanhas, água, solo, aquilo que chamamos de 'natureza') para a "arena política pública". Argumenta que a indianidade enquanto formação histórica excede a noção de política "como de costumbre" (de la Cadena, 2020 [2010], pp. 273, 293), isto é, um espaço exclusivamente povoado por seres humanos racionais que disputam o Estado e o poder de representar os outros. Para além da política multiculturalista, que invoca a diferença por meio da ideia de diversidade de gênero, raça, etnia ou sexualidade, os indígenas propõem uma prática política diferente ao invocar não humanos como atores na arena política não de uma perspectiva ambientalista apenas, e sim desafiando a separação entre natureza e cultura presente em nossa política do contrato social.

Outro exemplo similar de embaralhamento dos nossos grandes divisores ontológicos foi o processo de patrimonialização dos saberes materiais e imateriais dos Wajãpi relacionados à arte gráfica *kusiwa* pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN) e pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), descrito por Gallois (2012). O plano de salvaguarda reconheceu os *jara*, donos não humanos dos padrões gráficos, como sujeitos de direito, assim como as lógicas próprias de aquisição de saber de padrões que necessariamente passam pelos modos de conhecer dos próprios Wajãpi enquanto aqueles capazes de fazer a comunicação e a mediação com os verdadeiros donos. Já Goulart (2020) explora

um projeto de turismo realizado pelos Yanomami com a parceria da Funai e de outros órgãos estatais e da sociedade civil. O projeto segue a instrução normativa da Funai, que estabelece normas e diretrizes de turismo dentro de terras indígenas, considerando o apoio a iniciativas de turismo sustentável previsto pela PNGATI. Em consonância com De la Cadena (2020 [2010]) e Gallois (2012), Goulart (2020) aponta para a incidência dessas entidades sensíveis conhecidas pelos Yanomami e consideradas dentro do projeto. Os Yanomami afirmam que o Pico da Neblina é a 'comunidade' onde vivem espíritos da floresta que devem ser respeitados, gerando limitações e formas específicas nas atividades de turismo no local.

Indo além, De la Cadena (2020 [2010], pp. 277, 293) demonstra como as lutas indígenas alcançaram certo êxito a ponto de o Equador ter incorporado a Pachamama como sujeito de direito em sua Constituição Federal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pretensão do material aqui apresentado não é tanta. Ao apontar alguns dos elementos ontológicos presentes nos conhecimentos e no cotidiano dos Zo'é que aparecem também durante as atividades indigenistas que desenvolvemos com eles, busquei demonstrar como o encontro entre diferentes formas de pensar pode influir nas decisões tomadas em conjunto entre os Zo'é e seus parceiros localmente. Concepções sobre temporalidade mítica, sonhos enquanto instrumento de comunicação, a consideração de que sujeitos outros além de humanos e de que a própria coexistência entre os corpos são limitantes na mobilidade das pessoas, influenciando em seu devir histórico e territorial, podem convergir ou divergir com a lógica desencantada da ontologia da proteção e gestão territorial em cada situação. A implementação da metodologia participativa prevista pela PNGATI somente acontecerá na medida que se considerar os conhecimentos indígenas como um fator limitante em sentido positivo em meio a esses encontros: evitar reduzir os fatores ontológicos apresentados pelos Zo'é a mero apêndice frente a um intuito supostamente maior, que é a proteção de seu território e de seus modos de vida em geral.

Conforme a PNGATI vem se desenvolvendo, a ideia de 'participação' tem adquirido certa imprecisão diante dos usos variados feitos pelos órgãos governamentais, ONG e agências internacionais de desenvolvimento ligados a ela (Siqueira Jr., 2023, p. 78). A crescente tecnificação do trabalho indigenista oficial e do terceiro setor tem gerado uma consequente despolitização de processos de implementação dessa política, que se torna uma forma de manter o poder decisório nas mãos dos não indígenas (Siqueira Jr., 2018, p. 67, 2023, p. 79). Se mesmo antes do retrocesso ocorrido no governo anterior já havia grande dificuldade de articulação para se colocar em prática o caráter participativo da PNGATI (Siqueira Jr., 2023, p. 95), a articulação entre políticas indígenas e não indígenas tem se restringido quase que exclusivamente ao âmbito local, tal como o descrito aqui. Argumenta-se que o aperfeiçoamento de políticas de cunho participativo, como a PNGATI, requer uma maior publicização de pesquisas provenientes de experiências indigenistas (A. Lima, 2002, p. 94, 2015, pp. 488-499) fundamentadas na etnografia, como tentamos apresentar neste artigo.

Assim, busquei apontar que esse aperfeiçoamento exigirá algo mais do que uma virada política da hegemonia técnica em nível de conselhos regionais ou nacionais (Siqueira Jr., 2023, pp. 93, 99). Será preciso, antes de mais nada, seguir proliferando exemplos de ontopolitização em meio a expedições de fiscalização das terras indígenas e demais ações indigenistas postas em prática em campo, na ação direta e dialógica com os indígenas em seus próprios territórios.

REFERÊNCIAS

Albert, B. (2015 [2010]). *Postscriptum*. Quando eu é um outro (e vice-versa). In D. Kopenawa, & B. Albert (Eds.), *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami* (Vol. 1, pp. 512-549). Companhia das Letras.

Albert, B., & Ramos, A. (Eds.). (2000). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. UNESP.

Barboza, M. S. L., Tukano, L. D. Y., & Wai Wai, J. X. (2019). "Corpoterritorialização" Katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas. *Amazônica - Revista de Antropologia*, *11*(2), 503-547. http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v11i2.7365

Bavaresco, A., & Menezes, M. (2014). *Entendendo a PNGATI. Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI*. GIZ/Projeto GATI/Funai.

Benites, E. (2020). *Tekoha Ñeropu'ã*: aldeia que se levanta. *Revista Nera*, *23*(52), 19-38. https://doi.org/10.47946/rnera.v0i52.7187

Benites, T. (2014). Recuperação dos territórios tradicionais guarani-kaiowá. Crónica das táticas e estratégias. *Journal de la Société des Américanistes*, *100*(2), 229-240. https://doi.org/10.4000/jsa.14022

Braga, L. V. (2017). *Pani'em. Um esboço sobre modos de saber entre os Zo'é* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/D.8.2017.tde-06022017-110638

Braga, L. V. (2021a). *Panem*. Sobre seu viés de gênero entre os Zo'é. *Mana*, *27*(2), e272201. https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a201

Braga, L. V. (2021b). *Eremi'u rupa. Abrindo roças*. Iepé, FPEC/Funai & Fundo de Artesanato Zo'é/FAZ.

Braga, L. V., Pedreira, H. P. S., & Cabalzar, F. D. (2020). Fazer saber a própria terra. In N. R. Moraes, L. A. Baptaglin, L. E. Villela, A. C. Campos, & R. F. Azerêdo (Orgs.), *Povos originários e comunidades tradicionais: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária* (Vol. 4, pp. 133-165). Editora Fi. https://www.editorafi.org/047povos

Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Senado Federal.

Brightman, M. (2012). Maps and clocks in Amazonia: the things of conversion and conservation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *18*(3), 554-571. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01776.x

Cabalzar, F. D., Pedreira, H., & Braga, L. V. (2019). *Misaw hoha kusiweha* (1. ed., Vol. 1, Série Apoio à Vigilância) [Material didático em língua indígena]. Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – PZ/Iepé.

Clastres, P. (2003 [1974]). De que riem os índios? In Autor, *A sociedade contra o Estado* (pp. 120-138). CosacNaify.

de la Cadena, M. (2020 [2010]). Cosmopolítica indígena en los andes: reflexiones conceptuales más allá de la "política". *Tabula Rasa*, (33), 273-311. https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10

Franco-Moraes, J., Braga, L. V., & Clemente, C. R. (2023). The Zo'é perspective on what scientists call "forest management" and its implications for floristic diversity and biocultural conservation. *Ecology and Society*, *28*(1), 37. https://doi.org/10.5751/ES-13711-280137

Fundação Nacional do Índio (Funai). (2010). *Relato de subtração de membro da comunidade indígena zo'é em fevereiro de 2010*. Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema/CGIIRC/FUNAI.

Gallois, D. T. (1988). *O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].

Gallois, D. T. (1992). De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas isolados. In L. D. B Grupioni (Coord.), *Índios do Brasil* (pp. 121-134). SMC/PMSP.

Gallois, D. T. (1996, abril). *Imagens do contato* [Apresentação de trabalho]. GT História Indígena/Sociedades Indígenas e Suas Fronteiras na Região Sudeste das Guianas, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), Salvador, Brasil.

Gallois, D. T., & Havt, N. (1998). *Relatório de identificação da Terra Indígena Zo'é. Portaria 309/PRES/Funai, 04.04.97*. NHII/FUNAI. https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/ZED00014.pdf

Gallois, D. T. (2012). Donos, detentores e usuários da arte gráfica *kusiwa*. *Revista de Antropologia*, *55*(1), 19-49. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46956

Gallois, D. T. (2013). Zo'é. In R. Assis (Org.), *Zo'é* (1 ed., Vol. 1, pp. 16-21). Terceiro Nome.

Gallois, D. T. (2015). Alguns modos zo'é de fazer coletivos e lideranças. In D. F. Grupioni, & L. M. M. Andrade (Orgs.), *Entre águas bravas e mansas. Índios e quilombolas de Oriximiná* (Vol. 1, pp. 285-296). CPI-SP & Iepé. https://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2016/09/CPISP_pdf_EntreAguasBravaseMansas.pdf

Gallois, D. T., Braga, L. V., & Pedreira, H. P. S. (2020). Construindo um Plano de Gestão Territorial e Ambiental com os Zo'é. In L. D. B. Grupioni (Org.), *Em busca do bem viver. Experiências de elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas* (1. ed., Vol. 1, pp. 108-131). Rede de Cooperação Amazônica (RCA). https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/em-busca-do-bem-viver-experiencias-de-elaboracao-de-planos-de-gestao-territorial-e

Gordon, C. (2006). *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. UNESP.

Goulart, L. T. (2020). "Aquela serra é o xapono deles": sobre encontros, ontologias e equivocidades no Projeto Yaripo. *Anuário Antropológico*, *45*(3), 85-105. https://doi.org/10.4000/aa.6641

Graham, L. (2009). Problematizing technologies for documenting intangible culture: some positive and negative consequences. In D. F. Ruggles, & H. Silverman (Eds.), *Intangible heritage embodied* (pp. 185-200). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0072-2_10

Havt, N. B. (2001). *Representações do ambiente e da territorialidade entre os Zo'é/PA* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo].

Havt, N. B. (2002). De algumas questões sobre a participação de "índios isolados" no processo de regularização fundiária – o exemplo dos Zo'é. In M. M. Gramkow (Org.), *Demarcando terras indígenas II: experiências e desafios de um projeto de parceria* (pp. 85-94). Funai/PPTAL/GTZ.

Hugh-Jones, S. (2012). Escrever na pedra, escrever no papel. In G. Andrello (Org.), *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro* (Vol. 1, pp. 138-167). Instituto Socioambiental (ISA). https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/rotas-de-criacao-e-transformacao-narrativas-de-origem-dos-povos-indigenas-do

Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Iepé) & Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema (FPEC). (2019). *Jo'e rekoha bokituteha ram. Planejando como vamos continuar vivendo bem no futuro. Plano de Gestão Territorial e Ambiental da TI Zo'é* (1. ed., Vol. 1). Iepé. https://institutoiepe.org.br/2022/05/plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-zoe/

Jabur, C. (2021). Reflexiones sobre la política para pueblos indígenas de contacto reciente en Brasil. *Anthropologica*, *39*(47), 413-445. http://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.202102.016

Kopenawa, D., & Albert, B. (2015 [2010]). *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.

Lévi-Strauss, C. (2006 [1968]). *A origem dos modos à mesa. Mitológicas III*. Cosac Naify.

Lévi-Strauss, C. (2008 [1962]). *O pensamento selvagem* (9. ed.). Papirus Editora.

Lima, A. C. S. (2002). Problemas de qualificação de pessoal para novas formas de ação indigenista. In: A. C. S. Lima (Org.), *Estado e povos indígenas: bases para uma política indigenista II* (1. ed., Vol. 1, pp. 83-94). Contra Capa.

Lima, A. C. S. (2015). Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, *21*(2), 425-457. https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425

Lima, A. C. S., & Oliveira, B. P. (Orgs.). (2019). *Processos formativos em gestão territorial indígena no Brasil. Experiências, desafios e a implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI)* (1. ed., Vol. 1). Mórula Editorial & Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED). https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/I2L00006.pdf

Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, *2*(2), 21-47. https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002

Manchineri, L. A. B. (2019). O 'povo desconfiado' na Terra Indígena Mamoadate. In F. Ricardo, & M. Gongora (Orgs.), *Cercos e resistência: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira* (pp. 171-173). ISA. https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/cercos-e-resistencias-povos-indigenas-isolados-na-amazonia-brasileira

Medrano, M. C., & Tola, F. C. (2016). Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco. *Avá*, *29*, 99-129. https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/78081

Meira, M. (2011). Consegui cumprir todas as metas e fui além (Entrevista). In F. Ricardo, & B. Ricardo (Org.), *Povos indígenas no Brasil, 2006-2010* (1. ed., Vol. 1., pp. 79-86). Instituto Socioambiental. https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-2006-2010

Oliveira, J. C. (2020). Vegetable temporalities: life cycles, maturation and death in an Amerindian ethnography. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, *17*, e17359. https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17a359

Oliveira, J. P., & Iglesias, M. P. (2002). As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas. In A. C. S. Lima, & M. B. Hoffmann (Orgs.), *Estado e povos indígenas. Bases para uma nova política indigenista II* (1. ed., Vol. 1, p. 41-68). Contracapa Livraria. inserir link: https://institutoiepe.org.br/2022/05/plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-zoe/

Perrone-Moisés, B., & Sztutman, R. (2010). Notícias de uma certa confederação Tamoio. *Mana*, *16*(2), 401-433. https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000200007

Ribeiro, F. A. N. (2017). Zo'é: ameaças e desafios da construção de uma política indigenista. In F. Ricardo, & B. Ricardo (Org.), *Povos indígenas no Brasil, 2011-2016* (12 ed., Vol. 12, pp. 320-328). Instituto Socioambiental (ISA).

Ribeiro, F. A. N. (2020). *Encontros zo'é nas Guianas* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/T.8.2020.tde-08012021-235604

Santos-Granero, F. (2009). Hybrid bodyscapes: a visual history of Yanesha patterns of cultural change. *Current Anthropology*, *50*(4), 477-512. https://doi.org/10.1086/604708

Seeger, A., Da Matta, R., & Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, (32), 2-19. http://www.etnolinguistica.org/pessoa:abertura

Siqueira Jr., J. G. (2018). Contradições e desafios da política do Estado na implementação da PNGATI e o papel do antropólogo. In A. C. S. Lima, J. F. Beltrão, A. L. S. Castilho, P. Lacerda, & P. Osório (Orgs.), *A antropologia e a esfera pública no Brasil. Perspectivas e prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º Aniversário* (1. ed., Vol. 1, pp. 55-70). ABA/LACED/E-papers. https://www.abant.org.br/files/144_00199595.pdf

Siqueira Jr., J. G. (2023). Os espaços de participação social no Brasil e a PNGATI: protagonismo, retrocessos e perspectivas de reconstrução. In: L. D. B., Grupioni (Ed.), *Em defesa do espaço cívico participação e controle social nas políticas indigenistas* (1.ª ed., Vol. 1, pp. 72-103). RCA/Iepé. https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2023/08/Em-defesa-do-espaco-civico_RCA.pdf

Sztutman, R. (2009). Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss. *Horizontes Antropológicos*, *15*(31), 293-319. https://doi.org/10.1590/S0104-71832009000100012

Taylor, A. C., & Viveiros de Castro, E. (2019 [2006]). Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia*, *62*(3), 769-818. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165236

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, *2*(2), 115-144. https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005

DADOS DA PESQUISA
Os dados não foram depositados em repositório.

PREPRINT
Não foi publicado em repositório

AVALIAÇÃO POR PARES
Avaliação duplo-cega, fechada.

A *Belle Époque* belenense e as representações em torno da 'Paris nos trópicos': do devaneio diurno ao sonho noturno

Belle Époque in Belém and the representations of the 'Paris of the tropics': from the diurnal reverie to the nocturnal dream

Thiago Ribeiro Rocha[I] | Joanna Troufflard[I]

[I]Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

Resumo: A partir dos discursos que opõem a pomposa Belém da *Belle Époque* à Belém supostamente estagnada de hoje, este artigo analisa as representações passadas e contemporâneas sobre aquele contexto histórico, buscando compreender, a partir das categorias bachelardianas de devaneio diurno e sonho noturno, o caráter onírico que alguns autores atribuem a essas narrativas. Enquanto os discursos de intelectuais paraenses reunidos no livro "The state of Pará: notes for the exposition of Chicago", publicado em 1893, servem de base para a reflexão sobre as representações contemporâneas à própria *Belle Époque*, entrevistas com moradores da cidade sustentam a análise dos discursos atuais. Este trabalho sugere que o imaginário da 'Paris nos trópicos' produzido pela elite do final do século XIX tinha como objetivo acomodar o mito do progresso, sob a forma de um devaneio – diurno, autoconsciente e autoconfiante. Porém, após a *débâcle*, essas narrativas transmutaram-se em um sonho noturno, inconsciente e melancólico, que se sustenta na convicção de que Belém teria sido moderna e 'civilizada', mas hoje permanece parada no tempo. Por fim, essas lembranças míticas sobre o fausto do passado são permanentemente reativadas, através de um culto associado a uma sólida memória coletiva que fortalece a própria identidade belenense.

Palavras-chave: Belém. 'Paris nos trópicos'. *Belle Époque*. Devaneio diurno. Sonho noturno. Memória coletiva.

Abstract: Based on the observation of discourse contrasting the grandiose Belém of the *Belle Époque* period (1870-1920) to the apparently stagnant Belém of the present, this article analyses past and contemporaneous representations of this historical context by using Bachelard's categories of diurnal reverie and nocturnal dream in order to understand the 'oneiric' nature that some authors attribute to these narratives. While discourse by scholars from Pará, published in the 1893 book "The state of Pará: notes for the exposition of Chicago," reflects on representations contemporary to the *Belle Époque* period, interviews with present-day inhabitants of Belém sustain the analysis of current discours. This work suggests that the imaginary "Paris of the Tropics" produced by the late 19th century elite aimed to establish the myth of progress as a reverie, which is diurnal, self-aware, and self-confident. However, after the decline of the *Belle Époque* period, these narratives turned into a night dream, unconscious and melancholic, which exists through the conviction that Belém would have been modern and "civilized" but is currently stagnant. Finally, these mythic memories about the grandiosity of the past are permanently remembered through a culture associated with a strong collective memory, which reinforces Belém's own identity.

Keywords: Belém. 'Paris of the tropics'. *Belle Époque.* Diurnal reverie. Nocturnal dream. Collective memory.

Rocha, T. R., & Troufflard, J. (2025). A *Belle Époque* belenense e as representações em torno da 'Paris nos trópicos': do devaneio diurno ao sonho noturno. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20240066. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0066

Autora para correspondência: Joanna Troufflard. Universidade Federal do Pará. Rua Augusto Corrêa, 01. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (joanna.troufflard@gmail.com).

Recebido em 30/08/2024
Aprovado em 27/02/2025
Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique

CC BY

> A conquista do Acre e muito mais o fastígio da borracha, ao tempo chamada "ouro negro", deram a Manaus e Belém, com preponderância desta em veleidades de París tapiocana, os dias, ou melhor dito, as noites famosas de caricatural "Belle Époche".
>
> Já estafantemente recantadas foram as esbórnias no "Moulin-Rouge" indígena, com cancanistas de contrafação e maxixeiros autênticos, sobretudo nos episódios que tanto embasbacavam os escribas, das "cocotes" de importação, tôdas "francesas", acendendo, em velas ou candieiros, com cédulas de quinhentos bagarotes, os "havanas" de baludos coroneis seringueiros...
>
> Verdade que os ricaços da terra, se praticavam, embora que de socapa, com as "madamas" de evidente duvidança quanto à origem na distante Lutécia, na realidade empavonavam-se em farpelas de "tailleurs" parisienses, lenços metidos nos punhos duros de goma, empapados de extrato "Flor de Amor" ou "Coração de Joaninha", legítimos da "Cidade da Luz"... (De Campos Ribeiro, 2005 [1966], p. 85).
>
> Belém chegou a ser reconhecida como uma das três capitais mais desenvolvidas do Brasil, e uma das melhores cidade para se viver. A prova disso é a infraestrutura que era encontrada aqui no passado, desde de um porto robusto, bonde elétrico e uma arquitetura, que sem exagero, batia de frente com a de muitos países europeus . . . Uma pergunta: O que seria de nossa cidade, caso os governantes tivessem preservado e desenvolvido todo o potencial de Belém? (Portal Taciateua, 2024)[1].

Os relatos que abrem este texto, separados por quase 60 anos, representam dois grandes sentimentos que povoam o imaginário belenense e instalam um paradoxo aparentemente insuperável entre o passado – supostamente glorioso – e o presente – esvaziado, incapaz de projetar um futuro real, já que este só pode, no máximo, ser do pretérito. O que essas narrativas revelam igualmente são os referenciais moderno-capitalistas de opulência e progresso proporcionados pelo desenvolvimento econômico da borracha e necessariamente revestidos pelo imaginário em torno da *civilisation française* da virada do século XX, sucedidos pela *débâcle* que fez a "gostosa Belém de outrora" (De Campos Ribeiro, 2005 [1966]) acordar de uma espécie de sonho encantado e mergulhar na mais pura melancolia, um sentimento que permanece mais de um século depois.

No que diz respeito à abundância capitalista e à pompa francesa, ambos os discursos podem ser complementados por outros que circulam por Belém e que qualquer observador atento consegue captar sem muita dificuldade, em livros e artigos sobre o assunto, em documentos oficiais, em matérias jornalísticas, em visitas guiadas nos principais roteiros turísticos, nas redes sociais e nas interações informais com as pessoas em geral. Trata-se, em termos mais amplos, da história da riqueza que inundava a cidade administrada pelo mítico intendente Antônio Lemos, o que trouxe como consequência a busca do *status* de 'Paris nos trópicos', com uma população criando a sua própria '*Belle Époque*'.

De que maneira a elite teria se engajado nessa busca? Vestindo-se como os franceses, com roupas trazidas de lá ou feitas com tecidos importados; agindo como *homme civilisé*; consumindo todo tipo de produto vindo da França; remodelando a arquitetura e a urbanística da cidade *à la française*; nomeando os espaços da cidade com nomes franceses; falando a língua de Molière entre si com uma naturalidade invejável; enviando suas roupas para serem lavadas nas águas purificadas do Sena; trazendo as famosas *cocottes* como prostitutas de luxo; mandando buscar babás francesas para cuidar dos seus filhos antes de enviá-los para estudar nas universidades parisienses; consumindo todo tipo de arte francesa, através da literatura importada e dos espetáculos das companhias que vinham se apresentar no Theatro da Paz etc.

A linha aqui entre memória e imaginação, mito e realidade, sonho e experiência parece ser muito tênue, e não é à toa que De Campos Ribeiro (2005 [1966]), mesmo na tentativa de relembrar, em sua crônica com

[1] A título de contextualização, na postagem, realizada no Instagram, o texto é acompanhado de um vídeo com imagens de Belém do início do século XX, que vão passando ao som de "Je ne regrette rien", de Edith Piaf. Nos comentários, o tom nostálgico se repete, por um lado, caracterizando a cidade de então como 'umas das mais prósperas do mundo', 'um pedaço da Europa', e, por outro, depreciando o que ela teria se tornado no presente: 'fedida', 'cheia de lixo' e 'com esgoto a céu aberto'.

ares claramente saudosistas, essa "gostosa Belém de outrora", se apressa, ele próprio, a relativizar, no trecho que abre este artigo, alguns desses discursos consolidados no imaginário coletivo da cidade: não só ele classifica a *Belle Époque* como algo um tanto caricatural, mas ironiza, por exemplo, a suposta origem francesa das *cocottes* mencionadas – diz-se que muitas eram polacas –, ao colocar a sua pretensa nacionalidade entre aspas e, em seguida, questionar explicitamente sua procedência, fazendo referência ao modo como a região era chamada pelos antigos romanos. Já o segundo registro, mais recente e mais representativo das narrativas que permanecem até hoje, parece levar esse ideal mais a sério, ao ponto de desembocar em uma melancolia quase insuperável, a partir do confronto, já impossível de evitar diante de uma realidade tão distinta, entre o passado de glória e o presente de abandono.

Muitos autores já questionaram o grau de veracidade dessas histórias de esplendor em torno da *Belle Époque* amazônica, a exemplo de Dias (1999) e Sarges (2000) – a primeira retratando o contexto manauara, e a segunda, o caso belenense –, especialmente no que diz respeito às consequências nefastas que as políticas de higienização e de controle social tiveram para a população em geral, totalmente excluída das benesses de que gozava a elite. Aliás, essa é a tendência dos estudos mais recentes sobre a época, que têm resgatado as histórias dessas minorias reprimidas e abandonadas, trazendo, assim, o 'outro lado' da (suposta) *civilisation* trópico-parisiense. Mas ninguém talvez tenha ido tão longe, nesse processo de desconstrução do passado glorioso, quanto Castro (2010), que, para além de apenas mostrar 'o outro lado' dessa realidade, chega a caracterizar esses relatos como fundamentalmente 'oníricos'.

Para tocar a sua análise, Castro (2010, p. 29) divide essa época em duas dimensões: o "ciclo do látex"[2], que retrata a face material, concreta, da cidade naquele momento histórico – a Belém real, objetiva, construída pela percepção –, e a "Era da Borracha", que diz respeito ao preenchimento da primeira com valores míticos para se transformar em um "devaneio" sobre o passado – a Belém onírica, mística, edificada pela memória e pelo imaginário. Com isso, o autor não nega a existência, já naquele momento, de uma cidade de sonhos e outra real, mas radicaliza o argumento ao afirmar que essa história é, "toda ela", "fantasmática", já que tem como base "não a Belém que concretamente houve durante o ciclo, mas, principalmente, a Belém que se tentou construir" (Castro, 2010, p. 202). Ou seja, de acordo com o autor, o "desejo de 'ser-moderno'" dos que vivenciaram efetivamente o ciclo acabou virando um mero "desejo de 'ter-sido-moderno'" (Castro, 2010, p. 205), que se alia a uma "mágoa por não ser mais o que se seria" (Castro, 2010, p. 53): uma mágoa que pode facilmente adquirir um tom melancólico, como bem sugere o segundo relato registrado na epígrafe deste artigo.

O fato é que Belém, assim como qualquer outra cidade à margem do capitalismo que buscasse realizar as promessas da modernidade na periferia do mundo, estava fadada ao puro fracasso em sua empreitada, pois tratava-se de um sonho impossível (Castro, 2010), que podia existir apenas encenado, de modo rudimentar, por uma elite que vive de imitar os traços e os trejeitos de uma referência para ela mesma inalcançável. Com efeito, se a modernidade só conseguiu entregar muito pouco do que prometeu nos próprios países que sempre estiveram à frente do seu processo, como poderia realizar-se nos lugares fadados a ser não mais do que uma fazenda exportadora de matérias-primas, senão como ilusão

[2] Os conceitos de 'ciclo da borracha', ou 'ciclo do látex', e de 'crise da borracha' são usados por muitos historiadores, porém alguns antropólogos os criticam, pois os consideram abstratos, simplistas e reducionistas. O argumento central é de que esses conceitos tendem a não abordar os outros tipos de produções que ocorreram durante a *Belle Époque* para além da própria borracha, sem falar nos elementos de permanência depois desse período de intensa produção gomífera e o protagonismo das populações indígenas (Daou, 2000; Oliveira, 2016).

para manter a máquina funcionando para os poucos que se beneficiavam dela, até que os verdadeiros donos do capital conseguissem um modo mais barato de produzir aqueles mesmos produtos – em outro lugar? É daí que vem o choque da *débâcle* e o inconformismo melancólico com o presente, que, no máximo, nos casos mais otimistas, transforma o sentimento de perda cravado na memória coletiva em uma identidade orgulhosa por ter sido o que se foi no passado distante: uma cidade tropical com ar essencialmente europeu (M. Santos, 2021), uma das mais importantes da América Latina à época (BBC News, 2023), uma das primeiras a ter iluminação pública elétrica (Belém Antiga, 2018) e a implantar o bonde elétrico no Brasil (Azevedo, 2024) etc.

METODOLOGIA: DOS RASTROS DA LÍNGUA FRANCESA À 'PARIS NOS TRÓPICOS' PERDIDA

A primeira coisa a se dizer sobre o processo de construção deste artigo é que o seu objetivo inicial era um, mas a experiência de campo exigiu uma grande mudança de foco, uma reestruturação do objeto. Como parte de um projeto de pesquisa[3] que busca seguir os rastros a respeito da presença histórica da língua francesa em Belém, especialmente no período da *Belle Époque* – que, em uma compreensão mais estendida, vai de 1870 a 1920 –, o objetivo, a princípio, era realizar entrevistas semiestruturadas com pessoas que tivessem alguma proximidade com a língua francesa, a fim de complementar os dados advindos dos documentos consultados pelo grupo de pesquisa na tentativa de reconstituir essa presença na cidade. Tudo isso, tomando como base o 'paradigma indiciário' (Ginzburg, 2003), cujo intuito é aprofundar a compreensão de um determinado contexto histórico a partir de pistas 'infinitesimais' que vão se associando para revelar dimensões um tanto escondidas dessa realidade.

Diante da inexistência de estudos que tratem especificamente dessa presença, o intuito era confrontar esses discursos com os dispersos documentos históricos encontrados, a fim de trazer o máximo de materialidade para o debate, já que o que se diz sobre o assunto normalmente tende a ser um tanto solto, um tanto vago, como demonstra o exemplo a seguir:

> Segundo Edgard Chermont, os filhos da elite endinheirada da capital eram mandados à Europa a fim de aprimorar seus estudos e adquirir boas maneiras. Muitos deles, quando retornavam a Belém, praticamente haviam esquecido sua língua materna. Era comum falarem somente o francês, mesmo em casa, como aconteceu, por exemplo, com alguns membros de sua família (Bassalo, 2008, pp. 57-58).

Ainda sobre o contexto da virada do século XX, uma professora havia mencionado a um dos autores deste artigo a possível existência de um 'sabir francês' que seria falado na região do comércio na época, mas, no fim das contas, a pessoa que ela indicou como fonte não tinha nenhum detalhe a respeito. Por outro lado, a primeira entrevista exploratória realizada no âmbito do projeto, em 2021, pareceu bastante promissora, inclusive por sugerir a consistência dessa presença ao longo do próprio século XX, e em meios mais populares, que era a realidade de onde vinha o entrevistado:

> [Na década de 1970] . . . a língua francesa era muito estudada e querida . . . era muito comum a gente sair na rua, e quando se encontrava com um outro colega, é... *bonjour, monsieur* . . . *comment ça va*? . . . A língua francesa, ela era presente, muito presente no nosso dia a dia, uma pena não ter continuado . . . Todo mundo tinha contato com ela, todos os jovens, você ia estudar, tinha que passar pelo francês . . . e aquelas pessoas que gostavam, elas se davam até ao luxo mesmo de estar falando . . . e eu conheci muitos falantes de francês nesse tempo . . . [Naquela época] Em vez de nós usarmos a nossa palavra portuguesa, usávamos . . . por exemplo, *je m'appelle* . . . a gente, tava incorporado, era muito comum de se ouvir, a gente conversando um com o outro e se dava ao luxo,

[3] O projeto de pesquisa, que, em sua versão atual (2023-2027), chama-se "Seguindo os rastros históricos da presença da língua francesa em Belém: fontes documentais e fontes orais", está vinculado ao grupo de pesquisa "Políticas linguísticas, língua francesa e culturas francófonas (Polifranc)", lotado no Instituto de Letras e Comunicação da Universidade Federal do Pará (UFPA) .

> era o negócio do charmezinho de falar dessa forma, né? Principalmente entre os jovens . . . E era legal, isso fazia com que a gente se aproximasse muito da realidade, até se interessasse muito pela cultura francesa, pela civilização francesa (Leonardo, comunicação pessoal, 23 jul. 2021)[4].

Com esse relato em mãos, e partindo do princípio de que as memórias, mesmo as individuais, têm um caráter essencialmente coletivo, o que faz com que nunca estejamos 'sós' em nossas lembranças (Halbwachs, 1990), a expectativa era de que outros discursos o corroborassem de algum modo. Foi assim que se decidiu realizar 14 entrevistas semiestruturadas, entre 2022 e 2023, com 13 moradores da cidade[5], em sua maioria paraenses que tivessem alguma relação com a cultura e a língua francesas, mas também alguns franceses ou franco-brasileiros que vivem em Belém há muitos anos. Essas pessoas eram relativamente idosas (entre 60 e 86 anos), o que, além de permitir um contato com memórias mais distantes do passado, traz a vantagem de uma maior disponibilidade, tanto temporal quanto mental, o que tende a torná-las mais dispostas a lembrar (Bosi, 1979; Thompson, 1998).

No caso dos brasileiros, o objetivo principal era trabalhar com as memórias diretas, a própria experiência de vida de cada entrevistado, mas também com as indiretas, por exemplo, as lembranças sobre os discursos dos pais ou avós, que estariam mais próximos temporalmente da *Belle Époque*. Quanto aos franceses que moram na cidade, a intenção era contrapor em alguma medida essas memórias locais com o olhar de quem, vindo de fora, estaria menos vulnerável àquele espírito saudosista, já consolidado na identidade belenense, que pode acabar 'contaminando' um pouco as próprias memórias dos sujeitos, elas mesmas sempre tão suscetíveis a um certo grau de 'infidelidade' a respeito dos acontecimentos reais (Maluf, 1995).

As entrevistas foram todas realizadas no lugar de preferência dos entrevistados, fosse em sua casa, em um estabelecimento público, como cafés e a universidade, ou mesmo na residência da coautora deste artigo. O roteiro iniciava sempre com o pedido de autorização para gravar a conversa e utilizar as informações de modo anônimo, assumindo, assim, a nossa responsabilidade autoral, segundo as recomendações de Fonseca (2008). Diante da resposta positiva, eles informavam seus dados pessoais e então seguiam-se perguntas sobre a presença do francês na sua vida e em Belém.

Mas foi aí que o campo decidiu falar por si só e exigiu uma mudança completa no rumo da pesquisa, impondo sua abordagem e suas necessidades próprias, que, sim, continuavam passando pela língua francesa, mas não da forma que se estava imaginando quando o artigo foi pensado. Deste modo, por mais que as perguntas focassem especificamente na presença do idioma em Belém, a partir das suas vivências, no fim das contas, o grande tema mobilizador acabou sendo as histórias sobre o passado perdido da 'Paris nos trópicos'. E por mais que nem tudo se resumisse a isso, os discursos pareciam ser 'magnetizados' por essas memórias coletivas, que surgiam sempre de modo espontaneamente revelador, como, aliás, fica evidente no relato de Leonardo citado acima, que começa falando da língua e termina remetendo à 'civilização francesa'. Ou seja, no fim das contas, é bem verdade que esses indivíduos não estavam 'sós' em suas lembranças – neste caso, indiretas –, mas o fato é que eles tinham seus próprios interesses na hora de mobilizá-las.

Em suma, como os relatos coletados insistiam em girar em torno daquelas representações que Castro (2010) chamou de 'míticas' a respeito do que teria sido a 'Paris nos trópicos', remetendo às suas (supostas) marcas com

[4] Como será detalhado adiante, todos os relatos são anônimos, de modo que eventuais nomes, quando aparecerem, para fins de organização das citações diretas, serão sempre fictícios.

[5] Como mencionado, uma pessoa – Leonardo – foi entrevistada duas vezes – em 2021 e em 2022. A primeira entrevista foi realizada por Najhua de Sales Saab, então discente do curso de Letras-Francês da UFPA, e as outras, pela coautora deste artigo, Joanna Troufflard, que realizou as 13 entrevistas restantes entre 2022 e 2023. No caso de duas dessas entrevistas, participaram também o primeiro autor deste artigo, Thiago Rocha, e um dos seus orientandos de TCC, Maxswell Willy Sousa.

um tom não apenas saudosista, mas atravessado, também, em alguma medida, por uma espécie de 'salvacionismo' (individual ou coletivo), os autores precisaram reformular a ideia original do artigo, reestruturando-o a partir de três perguntas: 1) esse passado a que o belenense remete não passaria mesmo de uma grande ilusão, produto da pura imaginação, um mero mito, um devaneio, um sonho melancólico que exprime uma suposta 'perda' de algo que nunca existiu?; 2) Como essas memórias se constroem e se organizam, do ponto de vista individual e coletivo?; 3) Não se poderia dizer que elas dão lugar a uma espécie de identidade local que leva, inclusive, a um senso de pertencimento?

É claro que Belém não foi a única cidade brasileira que aspirou a ser uma '*Petit Paris*', uma 'Paris nos trópicos', visto que o ideal de *civilisation française* se tornou um padrão global para adentrar – ou simular essa entrada – na modernidade capitalista, como bem demonstra Elias (2011)[6], e no Brasil não foi diferente. No entanto, na Amazônia, as condições parecem ter sido bem mais favoráveis a uma apropriação mais evidente desses elementos, visto que o 'ciclo da borracha', aliado à localização geográfica e ao profundo desejo da elite de 'civilizar-se', permitia que Belém mantivesse uma forte integração com os grandes centros europeus (Daou, 2000). E por mais que essas histórias sejam muitas vezes contadas com um alto grau de romantização, a materialidade dessas trocas pode ser atestada de várias formas, como o projeto de pesquisa ao qual este artigo está vinculado tem feito, sobretudo no que tange à língua.

Deste modo, aos poucos, foi ficando claro que a questão central talvez nem fosse investigar o grau de veracidade ou de falsidade dos relatos sobre o período, mas, principalmente, analisar, de forma mais minuciosa, os sentidos que emergem dessas representações, assim como aquilo que as motiva e os efeitos que elas geram do ponto de vista coletivo. Isso nos conduziu a algumas outras camadas interpretativas, cujo caminho pode ser resumido assim: ora, não sendo bem possível, e talvez nem sequer tão 'útil', a essa altura, medir a distância precisa entre a experiência material vivida pela elite da época em relação ao seu projeto de 'Paris nos trópicos' e os relatos atuais sobre o suposto esplendor do passado, como entender, então, a dinâmica do fio que conecta este último ao presente sem cair em qualquer tentativa de apenas referendar ingenuamente ou negar fatalisticamente essas histórias?

Buscando desconstruir o alto grau de romantização que se faz do período e as distorções inevitáveis que derivam dela, Castro (2010) dá exemplos concretos do nível de distorção desses discursos. Do ponto de vista econômico, a descrição dos 'barões do látex' como indivíduos pródigos e esnobes não teria nenhuma base factual na realidade, visto que o contexto financeiro da época era marcado, ao contrário, "pela prudência, pelo zelo com que as elites locais investiam seu capital" (Castro, 2010, p. 204). Além disso, segundo ele, as transformações urbanas realizadas na cidade pelo poder público da época não vinham das reservas de capital provenientes do lucro com a borracha, mas de vultosos empréstimos realizados no exterior. Quanto aos mitos ligados à pompa cultural pretendida pela elite, Castro (2010) foca no Theatro da Paz e retoma uma observação já feita por Daou (2000): diferentemente do que se conta, o espaço não recebia grandes companhias líricas e artísticas da Europa, mas, no máximo, algumas de segundo e terceiro escalão.

Por mais que o estudo de Castro (2010) tenha um interesse evidente em desconstruir os mitos a respeito do passado a partir de um confronto possível com a experiência real da época, ele mesmo dá a 'deixa' para o propósito que passamos a empreender, que é interpretar a relação entre

[6] Segundo o autor, o ideal de *civilisation*, que nasce no próprio contexto francês do século XVIII, se consolida e se expande no século XIX, sendo a essência da forma como o Ocidente via a si mesmo e se portava diante do resto do mundo – como cultura superior, mais avançada, de onde deriva um universalismo colonialista –, em oposição ao termo *kultur*, da tradição alemã, que buscava garantir a integridade das particularidades de cada grupo (Elias, 2011) – e que, portanto, serviu de inspiração para a virada antiuniversalista que ocorreu ao longo do século XX.

presente e passado, não pelo fio que vai da materialidade ao sonho, mas pelo que conecta o sonho da época ao sonho de hoje: para o autor, como já mencionado, as representações subjetivas atuais derivam dos próprios sonhos do passado a respeito do que Belém pretendia se tornar, e não daquilo que ela era de fato. Ou seja, a discrepância entre a 'Belém dos sonhos' e a 'Belém real' não surge apenas depois, quando se olha para trás: a origem desses relatos oníricos reproduzidos hoje está no próprio período da borracha, como ficou ainda mais claro quando decidimos explorar essas narrativas primordiais presentes em alguns registros da época, a fim de compreender o fio geral que conecta os dois contextos – a *Belle Époque* e os dias atuais.

Diante dessas inquietações, provocadas pela leitura da obra de Castro (2010) e pelas falas que emergiram do campo, e entendendo já não fazer sentido investir na hipótese da mera dissociação entre realidade e discurso, foi Bachelard (1988, 2001) quem ofereceu a grande chave interpretativa para enfrentar a complexidade do fenômeno. Isto é, não sendo talvez possível escapar da dimensão 'mítica' dessas narrativas, a diferenciação realmente pertinente a se realizar revelou-se ser de outra natureza, a partir de uma metáfora ancorada no próprio universo das atividades oníricas: o 'devaneio diurno'[7] (do passado) e o 'sonho noturno' (do presente). São essas categorias, portanto, que vão costurar todo o texto, ajudando a organizar os discursos inevitavelmente fragmentários que foram surgindo, no âmbito de uma pesquisa que lançou questões mirando em um objeto e obteve respostas que apontavam para outro.

Quanto aos discursos produzidos no próprio período da *Belle Époque*, escolheu-se utilizar como base os textos de intelectuais paraenses reunidos no livro "The state of Pará: notes for the exposition of Chicago" (Abreu, 1893); já as narrativas do presente partem, sobretudo, das falas dos entrevistados, mas não se limitam a elas, visto que apenas remetem a um amplo imaginário que paira sobre a cidade e que emerge facilmente nos mais diferentes contextos.

O caminho não foi fácil, mas a 'coerência' possível foi garantida pela opção de seguir a própria lógica interna de criação estética do fenômeno, dado que os discursos tanto do passado quanto do presente parecem repousar, de modo geral, sobre um mesmo referencial ético. Neste caso, ao explorar as particularidades de cada cenário, através dos relatos, tornou-se possível reconectá-los pelo fio da própria promessa – do progresso capitalista – que vai se desenrolando historicamente até, após o choque da *débâcle*, ir se transformando no lamento melancólico dos dias atuais. A proposta, então, é seguir esse percurso que vai do devaneio do passado ao sonho do presente, a fim de desvendar certas nuances que permitirão compreender melhor a natureza e os sentidos dessa melancolia, bem como os seus efeitos coletivos persistentes. Porém, é preciso, antes, trazer a ideologia do progresso de volta ao seu universo de origem, que ela insiste em negar, para compreender melhor suas consequências éticas e estéticas.

A ESTÉTICA DA IDEOLOGIA BURGUESA: AS CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS DO MITO DO 'PROGRESSO'

Se, segundo Durand (2004), desde a sua origem, a 'utopia' moderno-capitalista estabeleceu uma grande cruzada contra o 'obscurantismo' dos mitos e o viés 'primitivista' das imagens teológicas de toda espécie, relegando a imaginação a um *status* necessariamente inferior, já não é muito difícil demonstrar, como faz o próprio autor, o quanto tudo isso sempre repousou sobre um outro mito, o do 'progresso'. Uma das características centrais desse mito é a própria promessa de um 'reino final' a ser

[7] Apesar de ter consolidado essa oposição entre o devaneio diurno e o sonho noturno, no campo da imaginação poética, aparentemente, Bachelard (1988) escolheu o termo 'devaneio' um tanto por acidente: a partir de uma tradução francesa do texto de Freud, "Der Dichter und das Phantasieren", que traduziu '*Phantasieren*' por '*rêverie*' (devaneio, em francês), enquanto uma tradução talvez mais precisa poderia ser algo como 'fantasiar'. Esta, aliás, foi a opção feita pelo tradutor Ernani Chaves no volume "Arte, literatura e os artistas", das "Obras incompletas de Freud", da Editora Autêntica, de modo que o título do texto ficou "O poeta e o fantasiar" (Freud, 2015). Essa relação – um tanto conflituosa – entre Bachelard e a psicanálise será retomada oportunamente.

alcançado por todas aquelas sociedades que se entregarem religiosamente aos seus valores, guiadas habitualmente por um pequeno grupo local de 'profetas', que, por sua vez, reproduzem todos os dogmas revelados pelos deuses do desenvolvimento capitalista.

Ironicamente, esse mito, assim como o que sustenta o imaginário cristão, se apresenta também como uma espécie de trindade no final do século XIX, contemplando as esferas econômica, política e cultural, respectivamente: liberalismo, republicanismo e *civilisation*. Porém, entendendo 'mito' aqui, ainda com Durand (2012, pp. 62-63), como "um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas" que "tende a compor-se em narrativa", percebe-se o quanto essa 'coincidência' é aparentemente inevitável: ou seja, mais do que qualquer pretenso indício de disfunção evolutiva, o mito e o imaginário parecem se impor como elementos constitutivos do comportamento humano, como uma espécie de "vocação ontológica" (Durand, 2012, p. 432). É aí que entra a potência do que Bachelard (2001, p. 1) chama de "ação imaginante", que, na sua abertura para o mundo, 'deforma' as imagens fornecidas pela percepção para se entregar à experiência sedutora da novidade.

É claro que, sendo uma narrativa sobre o passado, os relatos a respeito da Belém magnífica de outrora não têm como escapar da vocação mitológica própria a esse tipo de discurso, ainda mais em se tratando da suposta realização do pretenso progresso na periferia do capitalismo mundial. Porém, a questão central aqui é outra e revela uma apropriação particular desse ideal, que sofre uma completa inversão temporal: se, tradicionalmente, o progresso capitalista se apresenta como um futuro inevitável (mas, na realidade, inatingível), na versão belenense ele se impõe, desde a *débâcle*, como pura utopia do 'regresso' – uma realidade que (supostamente) chegou a ser atingida e vivida, mas ficou para trás e nunca mais retornará.

De modo semelhante, se a função do mito e do imaginário, segundo Durand (2012, p. 432), é, em boa medida, o de representar "o esforço do ser para erguer uma esperança viva diante e contra o mundo objetivo da morte", no caso de Belém, esse mito aparece, hoje, muito mais como uma espécie de rendição diante de uma morte aparentemente consumada do que como tentativa de erguer qualquer esperança a respeito da vida – materializada no destino da cidade. É por isso que, mais uma vez, no lugar de simplesmente dizer que o mito é mito e que, como tal, seu papel é apenas o de distorcer a realidade, é preciso lembrar que o que importa no mito não é o seu conteúdo, mas a função que ele exerce em um contexto qualquer, sendo que, no caso de Belém, ele parece ter adquirido esse caráter um tanto 'disfuncional'.

Se o imaginário e o mito são expressões de uma vocação profunda do ser humano, isso quer dizer que a interpretação que uma determinada coletividade faz da realidade estará sempre intermediada por esses discursos, que, fundados em signos insuperavelmente ideológicos (Bakhtin & Volóchinov, 2006), nos levam à conclusão de que, em última instância, a vocação de todo e qualquer discurso é exatamente ser ideológico. Aqui, portanto, ideologia é compreendida como um dispositivo social inescapável que, ao mesmo tempo, reflete e refrata essa realidade (Bakhtin & Volóchinov, 2006), o que, obviamente, não exclui a possibilidade de esses discursos serem utilizados a fim de manter e ampliar a dominação de um determinado grupo social em determinado contexto. Muito pelo contrário: as disputas ideológicas se dão no palco da luta de classes "dentro de uma só e mesma comunidade semiótica" (Bakhtin & Volóchinov, 2006, p. 45).

É justamente nos momentos de conflitos mais evidentes que as contradições, sempre presentes, se tornam ainda mais explícitas, embora os discursos dominantes se esforcem o tempo inteiro em tentar escondê-las. E foi exatamente isso que a elite paraense buscou ao vender o mito do progresso – aqui, conduzido pela borracha – como salvação para toda uma sociedade, ao mesmo tempo que vinculava a sua realização a um sacrifício, a ser pago, necessariamente, pelos pobres e vulneráveis como um todo: estes que, a despeito de serem os que fazem a máquina do

desenvolvimento econômico girar, foram, como sempre ocorre, os primeiros a serem expulsos, de modo virulento, da paisagem social da cidade, por meio de uma política de higienização usada como pretexto para exercer um amplo controle sobre essas populações.

Como essa dinâmica já faz parte do *modus operandi* do capitalismo, não há nenhuma novidade nisso, e com certeza não foi essa discrepância entre a vida de uma elite opulenta e de uma população inteira excluída das benesses da borracha a origem do mal-estar que permanece tão forte ainda hoje, mas efetivamente o contrário: o fato de a própria elite ter embarcado tão a fundo em um sonho que acabou se desmanchando no ar como em um estalar de dedos. Não é à toa que a própria melancolia que povoa os discursos hoje se concentra quase que inteiramente na 'beleza' da opulência supostamente vivenciada pela elite, sem nenhuma menção à forma como os pobres explorados viviam, já que, no geral, nenhum esforço é dispensado para criar qualquer camada no mito que contemple um suposto bem-estar dessas classes mais vulneráveis.

Ou seja, não há, aqui, um conflito ético claro entre uma situação de desamparo no presente e uma convicção (romantizada) de como todos, incluindo os que estavam na base da pirâmide, viviam muito melhor naquela época: o que há é apenas uma extensão do mito salvacionista do progresso, apresentado, neste caso, como utopia perdida. É assim que o sonho vendido hoje se apresenta como claro resquício dessa ideologia burguesa, amparada por um lamento que, aparentemente, só se sustenta pelo fato de a grande 'vítima', neste caso, ter sido a própria elite, 'trapaceada' por uma elite muito mais poderosa do que ela. Por isso, não havendo conflito ético aparente entre os discursos que se fazem a respeito da *Belle Époque*, lá atrás e hoje, a análise deve buscar respostas em outro lugar: na dimensão estética, buscando compreender como todo o esforço imaginativo feito pela elite da época tem impactos profundos no imaginário atual da cidade, sustentados pelo mesmo ideal de *civilisation*.

A ELITE BELENENSE DURANTE A *BELLE ÉPOQUE*: A CONFIANÇA DO DEVANEIO

Por mais que possa parecer estranha a ideia de buscar uma 'estética da criação', ou mesmo uma 'poética', nas profundezas daquilo que se apresenta como ideologia dominante – que, a princípio, como tal, não teria a oferecer nada além da justificativa das dominações –, para Freud (2015), não há nada de contraditório nisso: afinal, o poeta que poetiza o mundo o faz justamente como a criança que brinca para extrapolar a 'realidade', de modo que todo e qualquer adulto que se propõe a 'fantasiar' se torna, em última instância, meio criança, meio poeta. Além disso, sendo a tragédia uma das expressões possíveis para encampar o 'jogo/brincadeira' das representações (Freud, 2015), no caso do fenômeno aqui em tela, talvez a sua 'beleza' resida precisamente aí: no próprio abismo da *débâcle*. Sem ela, seguramente, não haveria nenhum vestígio de melancolia noturna que pudesse manter vivo, até hoje, esse devaneio poético realizado em um passado distante, que, como a utopia, se apresenta como encantador pelo próprio fato de ser inalcançável, por diferir do presente de modo tão radical[8].

E se lá atrás o que havia era, aproveitando a dinâmica da imaginação vertical muito bem analisada por Bachelard (2001, pp. 60, 95), uma elite tomando consciência da "sua força ascensional", "de todo o seu destino", interpretando-se a si mesma como "matéria de esperança", a queda, como "uma espécie de doença da imaginação da subida", só pode ser apreendida depois, muito tempo depois, quando, no

[8] Para Freud (2015), as relações da fantasia – o 'devaneio', para Bachelard (1988) – com o tempo são bastante significativas, criando sempre um alinhamento entre passado, presente e futuro, como 'um cordão' pelo qual percorre o desejo: o presente desperta esses desejos, que remonta a uma memória antiga em que aquele desejo teria sido realizado para criar uma conexão com o futuro, quando aquele desejo poderia se realizar novamente. No caso aqui em questão, porém, em se tratando de uma apropriação metafórica do devaneio diurno e do sonho noturno justamente para abordar a aparente 'disfunção' (temporal) de um mito específico, a separação (temporal) é clara: o devaneio da *Belle Époque* aponta para o futuro e o sonho de hoje se restringe ao passado, pois o futuro se apresenta como uma impossibilidade.

chão da realidade já muito bem conhecida, desloca-se a magia do futuro para o passado.

Essa é a essência do paradoxo que opera no seio das atividades oníricas, o que dá lugar a duas dimensões bem distintas dentro de um processo que poderia parecer uma coisa só: de um lado, o devaneio, fenômeno diurno, autoconsciente, calcado em um presente esperançoso e dotado de um imaginário pulsante e uma grande abertura para o novo; do outro, o sonho noturno, oriundo do inconsciente, ancorado sempre em um passado acabado e incompreendido e sustentado por imagens de repouso sempre vindas de fora para serem convertidas em "palavras bem definidas" (Bachelard, 2001, p. 3) – de tanto que foram repetidas[9].

Como se percebe, a grande chave para entender a diferença entre devaneio diurno e sonho noturno é, efetivamente, o grau de consciência envolvido em cada aspecto do fenômeno, sendo que, no caso do segundo, essa consciência está tão ausente que o sonhador muitas vezes tem a impressão de que nem é ele mesmo quem está sonhando: é como se um outro sujeito tivesse invadido o seu sonho para sonhar algo dentro dele, projetando imagens externas sobre as quais ele, o suposto sonhador, não tem o mínimo controle (Bachelard, 1988). Mas como é possível, então, que o sujeito sonhador se convença de que esses sonhos lhe pertencem de fato? Para Bachelard (1988), a resposta é simples: reabitando-os e narrando para os outros.

Em resumo, é à medida que conta o seu sonho que o sonhador se convence daquela narrativa estranha, de modo que, mesmo diante da ausência de qualquer identidade entre o sujeito que conta e o que sonhou, a convicção de ter vivido aquilo vai aumentando e a história vai se tornando mais real a cada novo relato (Bachelard, 1988). Seria esse o caso então da relação do belenense com a *Belle Époque*? Ou seja, será que os relatos de hoje sobre o período não passam de um sonho sonhado por sujeitos externos que vêm sonhar dentro de cada um, através das histórias contadas e recontadas ao longo do tempo, até o ponto em que todo mundo, de tanto repeti-las também, passa a interpretá-las como realidade, como memórias de algo que efetivamente ocorreu? Aparentemente, sim, mas, antes de mergulhar nos discursos atuais captados por esta pesquisa, é preciso entender que o que hoje se apresenta como pertencente à categoria do sonho noturno nasceu necessariamente de um longo devaneio diurno – lá atrás.

Para compreender esse processo, o primeiro passo é recuperar os discursos que a própria elite paraense da *Belle Époque* reproduzia sobre si mesma e o seu ambiente, que ela julgava estar transformando radicalmente: a cidade de Belém, a província do Pará, ou, de modo mais amplo, a 'Amazônia', cuja 'capital' seria justamente Belém, seu portal de entrada e grande vitrine. Em seguida, será necessário mergulhar nessas narrativas tomando como base algumas das imagens reveladas por Bachelard (1988) na sua imersão no mundo do devaneio poético.

Muitos documentos poderiam ser escolhidos para realizar essa análise, mas um em específico nos parece particularmente revelador, pois traz à tona, com muita clareza, uma certa megalomania que aproxima bastante o futuro próximo que a elite da época vislumbrava e o passado distante que as pessoas veem hoje ao olhar para trás. Trata-se do livro "The state of Pará: notes for the exposition of Chicago", organizado e traduzido por José Coelho da Gama e Abreu, o Barão de Marajó, com artigos de alguns intelectuais da época (Abreu, 1893). Ele foi publicado em 1893, em Nova Iorque, com autorização do próprio governador da província, Lauro Sodré, para apresentar Belém, o Pará e a Amazônia ao mundo durante a Exposição Universal de Chicago, ocorrida naquele mesmo ano: uma apresentação que, como veremos, em vários momentos

[9] Embora Bachelard (1988), tomado aqui como referência central na discussão, faça questão de delimitar muito bem os dois domínios, privilegiando os devaneios em detrimento dos sonhos, Freud (2015) vê uma profunda conexão entre os dois: ambos são oriundos de um mesmo 'desejo', que se escancara (orgulhosamente) na consciência do 'sonho diurno' e se recalca (envergonhadamente) na inconsciência do 'sonho noturno'.

adquire um tom que não deixa dúvidas a respeito do caráter devaneante do seu discurso, inclusive no próprio sentido poético apresentado por Bachelard (1988).

Mais do que simplesmente mostrar a província para o Ocidente, a finalidade principal do livro, atravessado por um estilo messiânico do início ao fim, era provar que o Pará, apesar das suas particularidades naturais, sociais e culturais, havia efetivamente embarcado na modernidade e, mais do que isso, estava predestinado a realizá-la plenamente: não só pelo seu enorme potencial econômico já tão evidente, mas até mesmo por conta de algumas dessas características geográficas e climáticas que, a princípio, tornava muito difícil para um europeu ou um norte-americano do final do século XIX associar a região a qualquer dimensão do mito do progresso capitalista. Ou seja, antes de construir qualquer argumento, era preciso desconstruir todos os preconceitos que pairavam sobre a vida nos trópicos.

Após se contar um pouco da história do Pará na primeira parte do livro, a segunda, escrita pelo engenheiro Henrique de Santa Rosa, busca fazer uma "descrição física" da província e vai a fundo nessa tentativa de demonstrar que a Amazônia podia ser moderna, apesar da sua condição trópica (Santa Rosa, 1893, p. 20). Para isso, o principal recurso que o autor utiliza é o de terceirizar, sempre que possível, os comentários positivos a respeito da região para viajantes estrangeiros que, sem dúvida, com suas 'opiniões imparciais' de cientistas europeus, teriam muito mais credibilidade do que ele para falar sobre qualquer coisa – incluindo sua própria terra.

Quando dizemos 'apesar da sua condição trópica', é basicamente disso que se trata, e Santa Rosa (1893), comprometido em transformar Belém, o quanto antes, naquilo que, mesmo contra todas as probabilidades, ela supostamente estava fadada a ser, sabia, melhor do que ninguém, que, para além de uma Belém do sonho – ou melhor, do devaneio –, existe uma realidade implacável: uma cidade "de pouco mais de cem mil habitantes, calorenta, cheia de problemas de saúde pública e sem tanto *esprit* europeu" (Castro, 2010, p. 202), um 'detalhe' que jamais passaria despercebido para qualquer *homme civilisé* da Europa. Mas a 'sorte' da elite paraense devaneante era que alguns desses homens, ao se depararem com aquele ambiente exótico que se esforçava em parecer minimamente familiar ao gosto europeu, aderiam à causa e decidiam ajudar a Amazônia a vender esse devaneio para seus pares do hemisfério norte.

O texto de Santa Rosa (1893) começa exaltando as riquezas naturais da região, como os minérios que estão à espera da "grande força da indústria"[10] e do "braço vigoroso do homem" para explorá-los (Santa Rosa, 1893, pp. 40, 45) e os rios da "maior bacia hidrográfica do mundo", que podiam servir como vias de comunicação em prol do desenvolvimento. Além disso, ele elogia a qualidade do ar, purificado pelas florestas, e do solo fértil.

Até aqui, tudo parece muito evidente, pois é exatamente isso que o capitalismo sempre buscou: riquezas naturais para explorar pelas periferias do mundo. Porém, quando se trata de enaltecer as maravilhas de um clima ameno, sabendo de todas as dificuldades que a monotonia de uma temperatura insistentemente tropical traz para a encenação estética do *homme civilisé* – o desconforto de vestir todas aquelas parafernálias, os mosquitos, os odores e as doenças –, Santa Rosa (1893), incapaz de argumentar sozinho, decide se ancorar nos relatos de alguns viajantes, que o confirmam: o clima é mesmo incrível, inigualável, seja pela sua rara uniformidade aprazível, "um dos mais agradáveis e saudáveis do mundo", de acordo com a opinião de um tal Maury (citado por Santa Rosa, 1893, p. 25[11]),

[10] Todas as passagens originalmente escritas em língua estrangeira foram traduzidas livremente pelos autores, a fim de deixar o texto mais direto e mais leve. O mesmo procedimento se aplica às citações diretas de trechos das entrevistas realizadas em francês.

[11] Como se trata de um livro muito antigo, os autores, ao longo dos textos, vão fazendo várias citações, diretas e indiretas, de modo bastante 'livre', ou seja, sem a preocupação de referenciar corretamente o autor e a obra da passagem. É por isso que na maioria dos casos não há a possibilidade de identificar os dados da publicação original.

seja pelo fato de o calor amazônico não ser tão 'opressor' quanto, por exemplo, o do verão de Nova Iorque, segundo a comparação de um viajante chamado Bates.

E se a exaltação desse ambiente exótico é motivada, ela mesma, pela necessidade de desconstruir todos os preconceitos que se pudesse ter lá fora a respeito da Amazônia, transformando os supostos 'defeitos' em 'virtudes', havia problemas mais sérios para enfrentar nessa publicidade do devaneio, como os surtos de malária, comuns em toda a região, que, diante da impossibilidade de serem romantizados, só deixavam uma saída: minimizá-los para, em seguida, revelar seus verdadeiros culpados.

Assim, por um lado, Santa Rosa (1893, pp. 25, 26) cita um outro intelectual paraense, José Veríssimo, para declarar a doença "quase completamente extinta" em várias partes do território amazônico e, ao mesmo tempo, garantir que ela "muito raramente" assume uma forma mais perigosa; por outro, recorrendo ao discurso de mais dois estrangeiros, Santa Rosa (1893, pp. 26, 27) assegura, pelas palavras de Herberth Smith, que a região amazônica é "muito saudável" e tranquiliza os visitantes de fora com o veredito de Louis Agassiz: o grande responsável por esses surtos não é o clima da região, mas "a absoluta falta de higiene" do povo local.

Com todos esses 'ruídos' da realidade aparentemente apaziguados, Santa Rosa (1893, p. 27) anuncia, então, o destino profético da província, recuperando o discurso de mais um estrangeiro, Francis de Castelneau: "Essa linda província do Pará com certeza será, um dia, a mais rica da América do Sul". Diante desse duplo esforço de provar para o mundo que a região, apesar do seu deslocamento geográfico, climático e cultural do centro do mundo, não apenas pode ser – e é – moderna, mas, acima de tudo, está efetivamente destinada para tanto, opera-se um movimento para fora que muito se assemelha à dinâmica do sonhador solitário que, em seu poderoso devaneio cósmico, se abre para o mundo na mesma medida em que o mundo se abre para ele (Bachelard, 1988). Evidentemente, no devaneio poético descrito por Bachelard (1988), a abertura para o mundo representa a própria abertura para as possibilidades infinitas do universo, ao passo que, no caso de um devaneio pautado nos valores capitalistas, o mundo simbólico que se abre é, em geral, o das limitações, ainda que esteja ancorado na lógica do capital, que, no imaginário moderno, representa o próprio ápice do ilimitado – apenas para alguns.

É nesse arcabouço que se constrói o mito do 'progresso', vendido como um produto para o mundo inteiro, mas que, na prática, só pode existir como horizonte possível na Europa ou na América do Norte, daí o movimento complexo que a elite paraense precisa realizar, em seu devaneio, para tentar criar camadas de acomodação no mito original, que aqui ela finge viver inteiramente, mas cuja imagem resultante não tem nenhum sentido lá fora. Sim, uma coisa é 'devanear', diante dos seus próprios conterrâneos, em seu isolamento geográfico intransponível, ser a 'Paris nos trópicos', uma espécie de 'Europa tropical' deslocada, como os ricos locais encenavam diariamente no cotidiano de Belém a partir do seu comportamento e das transformações que operavam na cidade com o intuito de extirpar qualquer vestígio que lhes remetesse à sua origem insuperável de amazônidas. Porém, outra bem distinta é se apresentar diante dos 'originais' buscando sua aprovação, estes que se fundam na própria convicção de que aquele outro nunca poderá ser inteiramente o que pretende ser.

É assim que a única saída que se mostra viável, neste caso, é operar um deslocamento dos termos: no lugar de uma 'Europa tropical', investe-se na metáfora do 'trópico europeizado', onde os elementos indesejáveis do cotidiano, sendo intransponíveis, se tornam, irônica e precisamente, a marca distintiva da sua força, da sua potência. É exatamente esse duplo movimento que faz Santa Rosa (1893) – do dentro para o fora e da realidade para o devaneio –, a fim de investir nessa que é a única imagem que lhe resta para poder habitar "o mundo que acaba de lhe ser oferecido" (Bachelard, 1988, p. 167): o único que o mito capitalista do progresso e da civilização efetivamente pode oferecer para a periferia do mundo.

Nas duas partes seguintes do livro – sobre a instrução pública e sobre a renda pública e o comércio –, não há registros notáveis de incursões devaneantes, talvez por uma questão de estilo dos autores, e não necessariamente por conta do tema. Até porque, é falando sobre 'indústrias' que Ignacio de Moura (Moura, 1893) retoma mais explicitamente o fio do devaneio poético. Assim como Santa Rosa (1893, p. 123), ele exalta as riquezas naturais da província e descreve, perante o "espírito especulativo da civilização", suas particularidades que fazem com que o Pará esteja fadado a ser um grande polo industrial. Segundo ele, Belém desenvolveu todas as melhorias necessárias para ser uma grande cidade e está pronta para realizar essa vocação, inclusive porque inexiste, pelas bandas de cá, "a classe proletária miserável" (Moura, 1893, p. 128) que tantos problemas traz aos europeus.

E aqui, em um país extremamente desigual que tinha acabado de abolir a escravidão, o devaneio vai longe, bem longe: "O trabalhador paraense é um cidadão em pleno gozo dos seus direitos civis e políticos. Se ele não vive luxuosamente, ele pelo menos vive confortavelmente" (Moura, 1893, p. 128). Greves? Delas não se ouve nem falar, pois "é fácil para um trabalhador descontente sempre encontrar um emprego ainda mais vantajoso, por conta da necessidade extraordinária por mão de obra na Amazônia" (Moura, 1893, pp. 128-129).

Em tom igualmente profético, Nina Ribeiro, no texto seguinte, sobre os meios de comunicação e de transporte, deixa clara a intenção de se fazer conhecer pela "civilização europeia" para permitir que a Amazônia possa cumprir, na virada do século, seu grande destino de pleno progresso, como a "grande civilização amazônica" (Ribeiro, 1893, p. 131). E o termo 'profético' não é uma simples metáfora: Humboldt (citado por Ribeiro, 1893, p. 130) afirma que "um dia, mais cedo ou mais tarde", é na Amazônia que "vai se concentrar a civilização do planeta". Ou seja, é desta forma, não pelos mitos fictícios dos "povos primitivos", mas pelo mito "científico" do progresso capitalista, com sua capacidade de afastar "a confusão e as dores do passado" (Ribeiro, 1893, p. 135), que esse "misterioso Eldorado", "localizado entre dois oceanos, a uma mesma distância do Canadá e da Plata, da Europa Central e do sul da África", se tornará "o grande empório, o centro comercial do mundo" (Ribeiro, 1893, p. 131).

O último texto, sobre a agricultura, é de Alberto Torrezão. Como os seus colegas intelectual-propagandistas, o autor exalta as maravilhas naturais da Amazônia e chega a apelar explicitamente a um mito cristão para cravar sua profecia – mais uma: referindo-se à região como "a Gósen fértil do futuro" (Torrezão, 1893, pp. 139), ele garante que o seu destino é "se tornar o armazém do mundo!". O único problema é que ele não tem como negar que o produto mais lucrativo de todos, a borracha, já começava a ser produzido em outras regiões do planeta, o que o leva a fazer uma dupla defesa da versão local do material: por um lado, Torrezão (1893, p. 143) assegura que a superioridade da borracha amazônica é "imensa", comprovada por "repetidos experimentos"; e, por outro, ao apegar-se mais uma vez ao caráter indefinido do progresso, afirma não haver nenhum indicativo de que a região já tivesse alcançado o pico da sua produção, que continuava dobrando a cada dez anos. Ao mesmo tempo, o autor busca afirmar a vocação agrícola da Amazônia como solução dos problemas sociais que assolam a Europa, onde "a área de terras cultivadas é estreita" (Torrezão, 1893, p. 150).

O que Torrezão (1893) não sabia – ou fingia não saber – é que a Europa não precisava cultivar suas próprias terras para se recuperar de suas crises e manter sua soberania no capitalismo mundial, já que ela tinha o mundo inteiro à sua disposição, o que fazia da Amazônia um território potencialmente descartável no cenário internacional. Mas para que serve o devaneio, senão para testemunhar uma "função do irreal", a fim de proteger o psiquismo humano "de um não eu hostil, um não eu estranho" e nos colocar de volta "no mundo da confiança, no mundo do ser confiante, no próprio mundo do devaneio" (Bachelard, 1988, pp. 13-14)? É assim que

o devaneio 'poetiza' esses sonhadores da elite paraense e estes poetizam o mundo.

No entanto, apesar desse grande esforço e da importância fundamental da imaginação para a vida humana, a realidade em algum momento sempre tende a revelar sua implacabilidade: assim, em vez do 'novo mundo' prometido e poetizado por Torrezão (1893) e seus colegas, o que Belém viveu, logo após a virada do século, foi uma crise profunda que destruiu todos os seus devaneios e impôs uma mudança – material, mas também psíquica – radical, iniciada em 1912 e intensificada nos anos seguintes.

Isso torna os devaneios falsos? Bachelard (1988, p. 153) garante que não, "em que pesem as ilusões denunciadas depois", pois em nenhum momento a consciência se ausentou do sujeito devaneante, que afirma para si mesmo: "estou certo de que fui eu o sonhador. Eu estava lá quando todas essas coisas lindas estavam presentes no meu devaneio" (Bachelard, 1988, p. 153). Porém, evidentemente, se, no caso do poeta, as ilusões se tornam benéficas pelo simples fato de serem belas (Bachelard, 1988), no contexto de uma população inteira vítima dessas ilusões da elite, não foi nada fácil 'acordar', de repente, de um devaneio devaneado por esses outros – o que já é uma aberração em si – para mergulhar em um profundo sonho noturno, incapaz de superar essas paixões "mal vividas na vida diurna" (Bachelard, 1988, p. 14).

O BELENENSE HOJE E A *BELLE ÉPOQUE*: A MELANCOLIA DO SONHO NOTURNO

Segundo Bachelard (1988), o devaneio, na infância, é o próprio reino da liberdade. Se pensamos a *Belle Époque* como a 'infância tardia' de Belém – 'tardia', pois, à época, a cidade, como colônia portuguesa, já tinha mais ou menos 250 anos, mas, ainda 'infância', no sentido moderno-capitalista, porque foi quando ela começou a se desenvolver segundo essa lógica –, nos damos conta da potência libertadora, naquele momento, do devaneio a respeito do seu futuro. No entanto, o 'futuro', como já vimos, ao longo do tempo foi se destituindo de qualquer vigor para se tornar uma 'ode ao passado', partindo do conteúdo do devaneio original, mas já transfigurado em um pleno sonho noturno sonhado por outros, após a *débâcle*.

Isso não significa dizer que o devaneio, como fenômeno psíquico, seja propriedade exclusiva do reino da infância, mas é que é lá onde habita a "beleza das imagens primeiras", que sempre podemos retomar para, inclusive, embarcar em outros devaneios, resgatando o futuro presente nesse "passado morto" da "imagem redescoberta" (Bachelard, 1988, pp. 97, 107). O problema é que, após ter aderido tão fortemente à "beleza primeira", é possível também que, ao retornar "às nossas mais caras lembranças", o mundo atual pareça "totalmente descolorido", de modo que uma pergunta se impõe: "Pode o mundo ser tão belo agora?" (Bachelard, 1988, p. 97). O resultado desse confronto pode ser o mergulho em um grande vazio melancólico.

Ainda segundo Bachelard (1988, p. 96), se "sonhamos enquanto nos lembramos" e "lembramo-nos enquanto sonhamos", o que ocorre quando essas 'lembranças' vão se tornando, ao longo do tempo, cada vez mais distantes da nossa própria experiência, convertendo-se em uma espécie de fenômeno externo, como não poderia deixar de ser no transcurso do processo histórico? O argumento defendido aqui, mais uma vez, é que, já despido da confiança que aponta para o futuro, o devaneio, que originalmente "desloca globos de pensamentos sem grande preocupação de seguir o fio de uma aventura", ao olhar para esse passado cada vez mais longínquo, se transforma nesse profundo sonho noturno, cuja ânsia mais genuína é a de "contar-nos uma história" (Bachelard, 1988, p. 100).

Nesse processo, as lembranças, as memórias indiretas, não têm outra opção senão se apresentar, por meio de uma melancolia igualmente profunda e genuína, não a "melancolia radical" da criança sonhadora, ou mesmo a "melancolia tranquila" de quem revisita a infância para se revigorar, mas a de uma cidade que envelheceu em torno de um sonho noturno voltado para o passado (Bachelard, 1988, pp. 123-124). E foi justamente isso que,

no fim das contas, parece ter-lhe extirpado a capacidade do devaneio dirigido para o futuro, deixando dispersar-se "sobre fantasmas de seres heteróclitos que não passam de sombras de nós mesmos" (Bachelard, 1988, p. 140) .

Esses 'fantasmas', no caso em tela, seriam todos os relatos que se acumularam sobre a *Belle Époque* ao longo do tempo, os 'seres heteróclitos' seriam os que viveram antes e que contribuíram para a produção e a reprodução dos discursos que continuam a ser produzidos e reproduzidos no presente, e, por fim, eles seriam 'sombras de nós mesmos', porque, como parte desse grupo, cada um é moldado e molda na mesma medida essa trama que se chama memória coletiva. Se, segundo Halbwachs (1990, p. 26), as nossas próprias memórias individuais "nos são lembradas pelos outros" – como os sonhos noturnos que são sonhados dentro de nós e que talvez nos 'lembrem' do que somos no fundo do inconsciente –, quando ampliamos o quadro para o escopo de uma cidade e deslocamos essas 'lembranças' no tempo, ao longo de gerações, a sua dimensão coletiva adquire uma profundidade ainda maior.

É claro que é preciso sempre diferenciar a memória coletiva da memória histórica, mas o próprio Halbwachs (1990, pp. 80-81) dá a deixa: a história, sendo esquemática, geralmente começa "somente no ponto onde acaba a tradição", que é quando "se decompõe a memória social" e se torna necessário escrever sobre aquele período – já distante –, com o objetivo justamente de "lançar uma ponte entre o passado e o presente, e restabelecer essa continuidade interrompida". Mas o que acontece nos casos em que essa 'ponte' entre o passado e o presente já parece consolidada na memória coletiva, à medida que se rememoram e se revivem essas lembranças continuamente, de modo a não permitir um rompimento entre ambos?

Passados mais de cem anos, não há dúvidas de que já se escreveu e se continua escrevendo muita história – no sentido restrito – sobre a *Belle Époque*. Porém, aqui, muito mais do que uma diminuição da potência dos relatos memorialísticos, o que há, no geral, é uma complementariedade e mesmo um reforço mútuo de ambos os tipos de discurso, embora cada um seja motivado por finalidades próprias. No caso das anedotas recorrentes ligadas ao modo de vida de fausto da elite da população de Belém na *Belle Époque*, enquanto o historiador analisará esses relatos com o intuito, por exemplo, de validar ou refutar a sua veracidade, o objetivo da memória coletiva é apenas o de perpetuar essas histórias: vibrando "em uníssono" com a comunidade (Halbwachs, 1990, p. 47) e persuadindo os outros sobre aquilo que o grupo, e não cada indivíduo, definiu ser importante passar adiante – exatamente como no sonho noturno.

O seguinte relato, provocado por uma pergunta específica a respeito da presença da língua francesa – o tal 'sabir francês' mencionado na seção de metodologia –, sintetiza bem os elementos que a comunidade decidiu ser indispensável passar adiante:

> Belém ainda era um polo cultural do Brasil relativamente importante e [tinha] uma ligação muito forte com a Europa. Um detalhe, que não é secundário, é que tinha um navio por mês pra ir pra capital, que era o Rio de Janeiro, saindo de Belém, e tinham dois pra ir pra Europa – Portugal e França: dois! Então, tinha uma ligação de comércio muito forte. E... no comércio, aqui, no tempo que construíram o Paris N'América – aquele prédio lindo lá no comércio, que não é valorizado –, muitas pessoas da elite e tudo, na área ligada a esse comércio de moda, falavam uma espécie de sabir, uma mistura de francês com português (Fábio, comunicação pessoal, 18 mar. 2023).

Para além do objetivo de fazer crer que Belém, na época, era mais europeia do que brasileira, o mais interessante, aqui, são as oscilações constantes – muito comuns nesses discursos – entre o orgulho desse passado e a decepção com o presente, que nem sequer valoriza o seu legado.

No fim das contas, sendo fruto de um sonho noturno, essas histórias, por mais que busquem soar convincentes aos interlocutores, não conseguem esconder o fato de sua origem ser externa a si mesmos, algo distante, inatingível, sem muita materialidade, sobre o que normalmente se tem

convicção, mas nenhuma evidência – como a questão do sabir. Quanto à loja Paris N'América, lembrada por Fábio e outros entrevistados, criada em 1870 e inspirada nas *Galeries Lafayettes* parisienses (Nunes, 2020) para vender os tecidos franceses que a elite buscava para mandar fazer suas roupas, a 'prova' da sua existência segue viva, mas o seu elemento mais importante – a pompa – está morto: materialmente, o prédio continua lá e, ironicamente, ainda funcionando como uma loja de tecidos; porém, em uma região que se tornou extremamente popular e que, portanto, vende tecidos 'populares' a preços 'populares'.

Ainda como marca da extravagância e dos modos europeus – e mais especificamente franceses –, muitos entrevistados mencionaram também o fato de as damas da elite no período da *Belle Époque* mandarem as suas roupas para serem lavadas na França – embora, em algumas variações do 'mito', o destino dessas roupas poderia ser Portugal. Um deles justifica: "As mulheres compravam tudo francês. Elas não gostavam de lavar aquela roupa, porque diziam que amarelava a roupa aqui, mandavam lavar na França". E como uma anedota sempre 'puxa' outra, o mesmo entrevistado aproveita para evocar mais uma história extravagante sobre os modos de vida na cidade, que, segundo ele, era a "mais rica do Brasil": "Os barões da borracha tinham a família oficial e tinham as amantes. E, pra ser considerado um verdadeiro barão, eles tinham que ter uma amante europeia: polacas, espanholas e as francesas". Ele acrescenta, ainda, ao tempo que já se apressa em assegurar a veracidade do relato: "Tem um momento que a riqueza era tanta que era uma riqueza até agressiva. . . A história que os barões da borracha acendiam os charutos em contos de reis não é mentira, é verdade" (Camilo, comunicação pessoal, 27 jul. 2023).

Através desse tipo de história, fica evidente a conexão ideológica entre o devaneio das elites da época – que, por sua vez, precisavam provar o tempo inteiro para os europeus que também podiam ser modernos e civilizados – e o sonho das pessoas de hoje: ou seja, a água não era limpa, os tecidos e as roupas não eram suficientemente bons ou bonitos e as prostitutas locais não eram merecedoras o suficiente da companhia dos barões. Isso só reforça o argumento, lançado lá atrás, de que as diferenças entre os devaneios do passado e os sonhos do presente são muito mais de ordem estética do que ética. Não é à toa que, ainda hoje, permanecem nas memórias os mesmos referenciais de *civilité* e *civilisation*, com todo o seu 'frescor', seu 'refinamento' e sua 'beleza', e o mesmo desejo de a cidade ter sido a 'Paris nos trópicos'.

Neste sentido, os entrevistados brasileiros citam toda sorte de monumentos espalhados pela cidade que atestariam a veracidade desse passado glorioso, de modo que uma entrevistada chega a afirmar: "Eu olho assim, parece que eu vejo a França" (Antônia, comunicação pessoal, 16 nov. 2022). Mas o que pensa um francês quando passeia pela cidade? Segundo um dos entrevistados, nada disso: para ele, com exceção da Paris N'América, nenhum outro prédio o faz lembrar da França. No caso do comércio, ele chega a caracterizar aquele cenário como "terrivelmente português" (Augusto, comunicação pessoal, 20 fev. 2023), o que, seguramente, causaria calafrios na elite do fim do século XIX, que se esforçava justamente para se livrar do passado 'arcaico' representado por Portugal (Coelho, 2011), enquanto embarcava nas benesses da *civilisation* desenhada pelos franceses – estes que haviam sido expulsos da região no início do século XVII, quando os portugueses decidiram efetivamente colonizá-la (E. Moreira, 1966). Aliás, outra entrevistada faz questão de relembrar que os franceses chegaram aqui antes mesmo dos portugueses, muitos deles tendo permanecido para participar "da formação do nosso povo" (Bruna, comunicação pessoal, 29 out. 2022).

Falar desse passado é sempre retomar o conteúdo do devaneio de então, portador da consciência, da esperança e da confiança, mas já com a forma do sonho noturno, passivo e estranho da pós-*débâcle* que se inicia em 1912 e que, em suas profundezas, é capaz de nos fazer 'roçar' o nada (Bachelard, 1988): o nada que, neste caso, deságua na

mais pura melancolia. Mas qual melancolia? É interessante que, mesmo quando adentramos as memórias diretas dos entrevistados a respeito de sua infância e adolescência, onde sua consciência está mais claramente presente – o que poderia, portanto, abrir espaço para novos devaneios –, tudo parece ser visto de fora, e em câmera lenta. Relembrando as palavras do seu tio a respeito dos navios franceses que chegavam e partiam do Pará durante a sua juventude, um dos entrevistados apresenta um quadro bastante sugestivo, que parece resumir a visão de uma cidade inteira sobre o seu trajeto histórico à medida que se distanciava da virada do século XX:

> Ali que vai a civilização, é nos navios. E eu ficava pensando, poxa, tá muito longe a civilização... E eu ficava pensando o quanto eu estava longe da civilização... E quando cheguei em Belém, eu expus essa história de civilização, uma professora minha do ginásio disse "você precisa estudar francês. Os franceses são os mestres da civilização" (Leonardo, comunicação pessoal, 16 nov. 2022).

Quando, eventualmente, a tal 'civilização' descia dos navios, mesmo que para 'abandonar' a todos novamente em seguida, o sentimento era de puro encantamento: "Umas pessoas brancas, bonitas, diferentes da região, e inteligentes também . . . Essas pessoas nos transmitiam o amor pela língua, pela civilização. Nós tínhamos os franceses como pessoas extremamente civilizadas, extremamente civilizadas" (Leonardo, comunicação pessoal, 16 nov. 2022). É interessante notar a permanência dessa imagem, pois, no período da *Belle Époque*, a metáfora dos navios como portadores de civilização já existia, inclusive, com a partida e a volta dos filhos da elite que iam estudar na Europa sendo anunciadas nos periódicos. Ademais, a elite belenense esperava ansiosamente os navios chegarem ao porto com as suas mercadorias europeias, cujo consumo fomentava o 'bom gosto' e a aproximava do suposto progresso (Daou, 2000).

Mas, voltando ao discurso do entrevistado, como, àquela altura do século XX, já não parecia mais ser possível essa civilização retornar efetivamente para salvar a cidade inteira, colocando-a de volta no próprio barco civilizatório do qual ela havia saltado lá atrás, então só lhe restou uma opção: "Quando fui fazer o vestibular, eu procurei, pra me civilizar, a língua francesa" (Leonardo, comunicação pessoal, 16 nov. 2022). Aqui, mais uma inversão parece operar: se, como demonstra Elias (2011), historicamente o conceito de *homme civilisé* – uma aspiração individual – vem antes do de *civilisation* – a transposição desse ideal para toda uma sociedade que desperta para sua vocação universal –, no percurso analisado ocorre justamente o contrário. Isto é, falido o projeto de 'civilizar' a Amazônia paraense como um todo, os indivíduos se apegaram aos rastros dessa civilização perdida para, no máximo, a partir desses fragmentos, 'civilizar' a si próprios.

Evidentemente, nem todo mundo vai utilizar esse termo, mas, em alguma medida, esse é o tom que perpassa a maior parte das entrevistas, na busca de estabelecer uma conexão com a cultura francesa a partir da apreciação de alguns dos seus elementos, muitas vezes acessados por meio de pequenos devaneios que remetem à infância e são carregados de sensações auditivas, olfativas e visuais – como, segundo Veillon (1987), é comum acontecer nos processos de construção da memória. Apenas para citar um exemplo, uma das entrevistadas lembra, com carinho, que a sua avó cantava o hino nacional francês, cujos sons ela 'achava lindos', e lhe falava sobre Vitor Hugo e Lamartine, o que lhe despertou a vontade de ler nessa língua. Ela também relembra a 'febre' de "La vie en rose", de Édith Piaf, nos anos 1950, e comenta, com orgulho, a visita de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir à cidade em 1960 (Luiza, comunicação pessoal, 10 dez. 2022).

Em muitos desses comentários, aparece explicitamente o desejo de revelar um gosto pelo 'belo', que é, ele próprio, revestido de um certo 'charme'. Uma das entrevistadas, que chegou a chorar ao ver a Torre Eiffel de perto, justifica assim a sua decisão de aprender a língua francesa: "Eu gosto muito de coisas bonitas . . . a tonalidade, a musicalidade da língua" (Bruna, comunicação pessoal, 29 out. 2022).

Em certos casos, esse processo de 'autocivilização' chega ao ponto de se transformar em uma verdadeira experiência de salvação. Outra entrevistada conta, por exemplo, que decidiu aprender o francês em um momento de depressão, o que lhe permitiu, mais adiante, virar professora do idioma. Uma outra ainda, também professora, viu no estudo da língua uma forma de escapar de uma condição muito difícil que ela vivia na Guiana Francesa, para onde a sua família emigrou quando era criança. Ela lembra de ler na infância "La Comtesse de Ségur", que descreve como "um mundo mágico, um refúgio", e afirma que esses contatos iniciais a inspiraram a entrar no curso de licenciatura em Letras Francês-Português da Universidade Federal do Pará (UFPA), quando se mudou para Belém: "Foi a partir daí que a minha vida mudou pra melhor, porque começou de novo o encantamento de estar em contato direto com a língua francesa, que eu sempre amei" (Regina, comunicação pessoal, 28 nov. 2022).

Esses relatos deixam claro que esse espírito melancólico, que atravessa os discursos sobre a *Belle Époque* até culminar na relação que muitas dessas pessoas guardam, ainda hoje, com a cultura francesa, tem um caráter particular. Originalmente, a melancolia está vinculada a toda uma tradição pré-moderna, que vai da Antiguidade até o Romantismo, em que se apresenta como característica fundamental do "gênio criador" (Kehl, 2009, p. 40) e expressão de um mal-estar na civilização, a partir de uma crítica social fundada na incapacidade de adaptação de algumas pessoas à sua comunidade.

No entanto, a partir de Freud, a melancolia se desloca para a esfera íntima do contexto burguês para, assim, se transformar em uma questão intrinsecamente individual e perder a sua vocação conflituosa e o seu "potencial de sintoma do mal-estar na civilização" (Kehl, 2009, p. 49). Diante de tal transmutação, em que o foco deixa de ser o "movimento de oscilação dialética" entre o sujeito e o mundo, em prol de um mergulho nas "estruturas da natureza da realidade psíquica humana" (Ab'Sáber, 2016), acaba-se perdendo de vista o fato de que todo sintoma, mesmo expresso na singularidade do sujeito, diz respeito ao laço social (Kehl, 2009): ou seja, que o os 'segredos' do *self* se escondem, acima de tudo, nas profundezas da própria cultura (Ab'Sáber, 2016). Dito isso, é a própria concepção freudiana que pode nos dar uma chave interpretativa interessante, se nos propusermos a fazer uma espécie de 'psicanálise da melancolia belenense', bem ao estilo bachelardiano[12], a fim de compreender a dinâmica interna desse mal-estar.

Para começar, é preciso dizer que, embora a melancolia e o luto, como fenômenos psíquicos, possam

[12] Essa tentativa de unir o pensamento bachelardiano com a psicanálise, ainda mais para realizar um mergulho no sonho noturno, pode soar um pouco ambígua, mas é que ambígua era a própria relação de Bachelard com o campo psicanalítico, o que lhe permitiu, inclusive, extrapolar as formulações freudianas e junguianas originais – estas, mais afins aos seus interesses a respeito do imaginário (Błocian & Ples-Bęben, 2021). Justamente pelo fato de Bachelard realizar essas extrapolações, propondo usos 'livres', 'singulares', 'heterodoxos' e 'criativos' (Batán, 2021), ao ponto de postular a união de dois métodos distintos – a fenomenologia e a psicanálise –, a abordagem aqui proposta coincide de algum modo com o 'estilo bachelardiano', ainda mais por se orientar, do início ao fim, por uma metáfora – a respeito do devaneio diurno e do sonho noturno. Porém, se o interesse crescente de Bachelard pelo devaneio pode culminar em uma opção muito mais explícita pela fenomenologia do que pela psicanálise em 'A Poética do Devaneio' (Batán, 2021; Morawska, 2021; Pfister, 2021), a escolha, aqui, pela psicanálise, para interpretar o tom melancólico do 'sonho noturno do belenense sobre a *Belle Époque*', também se mantém coerente com as proposições mais tardias do autor, que a colocavam como mais apropriada para a interpretação dos sonhos. Isso, porque, enquanto a psicanálise, ancorada no passado da imagem, mergulha na passividade do inconsciente para falar da sua gênese, a fenomenologia, por outro lado, se interessa pelas imagens atuais, criadas de modo intencional, a fim de compreender o seu futuro (Morawska, 2021; Pfister, 2021). Neste ponto, muito mais do que negar a psicanálise, Bachelard apenas justificava sua preferência metodológica, orientada pelas características do próprio objeto que lhe interessava, não negando, necessariamente, a formulação freudiana original sobre a importância fundamental do processo de lembrança, narrativa e interpretação do sonho para fins terapêuticos, embora, também é preciso lembrar, discordasse do determinismo psíquico de Freud (Batán, 2021; Pfister, 2021).

compartilhar inúmeras semelhanças, e ainda que uma mesma perda[13] possa, em contextos distintos, dar lugar a um ou a outro quadro, algo muito importante os separa: no luto, a autoestima nunca é afetada (Freud, 2010). Ou seja, enquanto, neste último, "é o mundo que se torna pobre e vazio", no caso da melancolia, "é o próprio Eu", de modo que se segue todo um processo de rejeição de si mesmo, em que o sujeito, de modo ambivalente, se satisfaz em "desnudar-se" diante do outro, ao mesmo tempo que torna evidente sua revolta constante por se sentir eternamente injustiçado (Freud, 2010, p. 176). É assim, portanto, que a perda do objeto – por exemplo, a mãe que não se apresenta a tempo ou se retira muito cedo, e, onipotente, deixa claro o fato de não precisar do bebê para se satisfazer – se transforma na própria perda do Eu, que, desamparado, pode embarcar em uma melancolia delirante (Freud, 2010; Kehl, 2009).

A analogia pode parecer um pouco forçada, mas, guardadas as devidas proporções, essa imagem ajuda a compreender esse sentimento de perda que o belenense parece carregar até hoje: a 'mãe civilização' se apresenta pelas mãos do capitalismo internacional no fim do século XIX à elite paraense, lhe promete proteção e todas as benesses, permite-lhe devanear sobre sua predestinação ao progresso, mas "se retira cedo demais" (Kehl, 2009, p. 201) de cena e deixa toda uma cidade, já contaminada pelos devaneios propagados por essa elite, à deriva de seu próprio sonho melancólico. Esse sonho, então, gera várias "produções delirantes" (Kehl, 2009, p. 97) sobre um passado glorioso que não teve outra saída senão se transformar em pura desesperança diante da onipotência de um sistema muito maior que, além de ter seus próprios interesses, possui a plena capacidade de fazê-los valer – quando e onde quiser. Mas esse processo não parece ser tão claro assim para os reprodutores atuais do sonho, o que faz com que as razões primordiais dessa dor permaneçam ainda obscuras para a maioria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DISCURSOS E MEMÓRIAS COMO FOMENTO DE UMA IDENTIDADE PARAENSE

Respondendo às duas perguntas que conduziram a reflexão do presente artigo, afirmamos que o imaginário em torno da 'Paris nos trópicos' no período da *Belle Époque* paraense se construiu sobre discursos produzidos pela elite da época, a fim de acomodar o mito do progresso, por uma espécie de devaneio, nos termos de Bachelard (1988). Após a *débâcle*, esse devaneio foi se transformando em sonho noturno, sustentado por narrativas que trazem componentes ficcionais e relembram permanentemente a possibilidade de uma Belém moderna que, se chegou a existir, não permaneceu no tempo. A constatação dessa perda leva, então, a um sentimento de melancolia, que aparece com muita facilidade nos discursos atuais sobre a cidade.

Esse imaginário criado pela elite é continuamente alimentado por um tipo de culto às lembranças dessa época, como uma tentativa quase desesperada de reencontrar, ou reconstruir, esse 'Eu' (quer dizer, 'Nós') perdido. Para Ortiz (1985), a memória coletiva se manifesta ritualmente, e é exatamente o que se observa em Belém, onde esses rituais participam da formação da identidade paraense e se manifestam, por exemplo, na valorização do patrimônio do período da *Belle Époque*. Restauros de imóveis, como o Theatro da Paz, e construções de espaços que rementem ao esplendor daquela época, como a Estação das Docas – cuja proposta e localização criam um contraste evidente com o espaço popular do mercado do Ver-o-Peso –, foram largamente desenvolvidos durante a atuação do arquiteto Paulo Chaves, quando esteve à frente da Secretaria de Cultura (SECULT). Como este já chegou até a ser

[13] Se, no caso do luto, a perda refere-se sempre a um objeto amado bem definido, no caso da melancolia, além dessa possibilidade, existem ainda outras: uma perda de natureza ideal; uma perda em que o objeto perdido não se apresenta claramente à consciência; ou mesmo uma perda em que se conhece o objeto – por exemplo, a pessoa amada –, mas não se sabe exatamente o que se perdeu com essa ausência (Freud, 2010).

comparado ao próprio Antônio Lemos (Nunes & L. Moreira, 2021), o grande responsável pelas políticas de modernização da cidade lá atrás, não chega a ser surpreendente que um dos entrevistados, amigo do arquiteto já falecido, o tenha evocado para dizer que ele devolveu a autoestima e o orgulho ao paraense.

Claramente, a intenção de Paulo Chaves era justamente a de suscitar essas memórias no seu discurso para a construção de uma identidade local: "Retomar [a] narrativa da memória da cidade foi fazer com que o paraense retomasse, ao saber de sua história, o orgulho de ser paraense e habitar essa cidade. Isso cria uma energia especial no alterego das pessoas" (Magalhães, 2021). Ou seja, psicanaliticamente falando, essa evocação do alterego – literalmente, 'o outro eu' –, que evoca conflitos com o ego (Laplanche & Pontalis, 2001), poderia representar uma possível tensão existente na assimilação, por parte das classes populares, desses mitos elaborados pela elite dos tempos passados a respeito de uma vida que só ela vivia e uma cidade que só a ela favorecia. Neste caso, o objetivo de se evocar o alterego teria, então, a função de combinar visões antagônicas na intenção de fomentar o orgulho da identidade paraense.

Diante do exposto, quando o belenense se pergunta, retoricamente, 'o que seria de nossa cidade, caso os governantes tivessem preservado e desenvolvido todo o seu potencial?', fica clara a incompreensão do cerne do problema, o que se expressa na própria reprodução literal, nos relatos oníricos que se repetem por toda a cidade ainda hoje, dos valores capitalistas contidos no devaneio da elite da borracha. É por isso que a única diferença entre o sonho e o devaneio, neste sentido, acaba sendo de caráter estético-temporal, repousando sobre o mesmo arcabouço ético, com o primeiro, esperançoso, apontando para um futuro promissor, e o segundo, melancólico, avistando um passado de puro esplendor, mas que nunca se repetirá. O problema é que o olhar do passado lançado para o futuro e o olhar desse futuro mirando de volta o passado nunca se encontram em um presente de realização dos desejos oníricos, onde quer que eles se localizem temporalmente, e isso vai muito além da 'boa vontade' dos governantes.

As causas materiais da *débâcle* são múltiplas (R. Santos, 1980), mas o mais importante a ser compreendido é que a sua dinâmica está na essência da única coisa que o capitalismo sempre teve para oferecer para a periferia do mundo: sugar ao máximo o que se puder dali e buscar formas mais baratas de produzir aquilo em outro lugar, este que será, por sua vez, igualmente explorado até o limite e em seguida descartado. Na tentativa recorrente de evitar confrontar essa verdade irremediável, não deixa de ser curiosa a desculpa tradicionalmente utilizada para explicar o motivo principal da queda: a 'traição' de um inglês chamado Henry Wickham, que, em 1876, desviou sementes da Amazônia, sem o consentimento do governo brasileiro, para, enfim, espalhá-las para outras regiões do mundo (R. Santos, 1980). Aqui, como de costume, coloca-se toda a 'culpa' em indivíduos mal-intencionados, da mesma forma que se faz comumente com 'os governantes', tudo isso para livrar o próprio sistema capitalista e sua lógica implacável.

Voltando ao presente, é notório que Belém – hoje, na periferia da periferia do mundo – sofre historicamente de um grande abandono por parte do poder público, mas isso só evidencia a própria existência de uma elite que se remodelou e manteve o seu poder, mesmo depois de ter seus desejos de voos maiores frustrados pelo capitalismo central, a quem nada interessa realizar melhorias na cidade. Diante daquele choque inicial, o que se segue é um certo conformismo geral, quando as razões materiais se deslocam e a sensação de Belém 'ter parado no tempo' se cristaliza, então, a partir de outro lugar: dos efeitos morais, simbólicos, dessa *débâcle*. Isso fez com que uma população inteira se destituísse da possibilidade de ter um futuro, um outro futuro, presa sempre a um passado que não necessariamente foi verdadeiro ou falso, no sentido de realizar aquilo que a própria elite buscava para si, mas que, acima de tudo, não podia se sustentar, pois não era real, no sentido tanto de não lhe ser próprio quanto de excluir, como sempre, a enorme maioria dessa mesma população que hoje lamenta o que supostamente se perdeu.

AGRADECIMENTOS

Os autores agradecem à UFPA, pelo apoio financeiro concedido por meio do Programa de Apoio ao Doutor Pesquisador (Prodoutor), e aos colegas que contribuíram diretamente para a realização deste trabalho: aos ex-participantes do grupo "Políticas Linguísticas, Língua Francesa e Culturas Francófonas" (Polifranc), especialmente Nilda Eunice Castro Pereira Costa, por ter ajudado a estruturar a base de dados da pesquisa mais ampla ao qual este artigo se vincula; aos pesquisadores e amigos José Gledison Rocha Pinheiro e Maria Erica Santana de Souza, pelas contribuições valiosas que deram à primeira versão do material; aos pareceristas da revista, que ajudaram a enriquecer substancialmente algumas discussões presentes no artigo.

REFERÊNCIAS

Abreu, J. C. G. (1893). *The state of Pará: notes for the exposition of Chicago*. The Knickerbocker Press. https://www.loc.gov/item/04007815/

Ab'Sáber, T. (2016). *Self cultural: sujeito do inconsciente e história* (E-book). E-galáxia.

Azevedo, A. (2024, janeiro 12). Belém 408 anos: bonde elétrico implantado por Antônio Lemos reconfigurou espaços na cidade. *O Liberal*. https://www.oliberal.com/belem/belem-408-anos-bonde-eletrico-implantado-por-antonio-lemos-reconfigurou-espacos-na-cidade-1.765784

Bachelard, G. (1988). *A poética do devaneio*. Martins Fontes.

Bachelard, G. (2001). *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. Martins Fontes.

Bakhtin, M., & Volóchinov, V. (2006). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem* (12 ed.). Hucitec.

Bassalo, C. C. (2008). *Art Nouveau em Belém*. IPHAN/Programa Monumenta.

Batán, M. R. B. (2021). Gaston Bachelard et la psychanalyse. Rencontres, transformations et usages. *Bachelard Studies Études bachelardiennes Studi Bachelardiani*, (2), 25-41. https://doi.org/10.7413/2724-5470027

BBC News. (2023, junho 4). Como árvore escondida na Amazônia levou Manaus e Belém ao auge – e à decadência. *g1*. https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2023/06/04/como-arvore-escondida-na-amazonia-levou-manaus-e-belem-ao-auge-e-a-decadencia.ghtml

Belém Antiga. (2018, dezembro 9). *Belém ganhou a iluminação pública elétrica em 1894.* [Facebook]. https://www.facebook.com/belemdopassado/photos/a.1430888137132389/2230833033804558/?type=3

Błocian, I., & Ples-Bęben, M. (2021). Gaston Bachelard, le "non-psychanaliste". *Bachelard Studies Études bachelardiennes Studi Bachelardiani*, (2), 11-16. https://doi.org/10.7413/2724-5470025

Bosi, E. (1979). *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. T. A. Queiroz.

Castro, F. F. (2010). *A cidade sebastiana: era da borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da modernidade*. Edições do Autor.

Coelho, G. M. (2011). Na Belém da *belle époque* da borracha (1890-1910): dirigindo os olhares. *Revista Escritos*, *5*(5), 141-168. http://escritos.rb.gov.br/numero05/artigo08.php

Daou, A. M. (2000). *A belle époque amazônica* (2 ed.). Jorge Zahar Editor.

De Campos Ribeiro, J. S. (2005 [1966]). *Gostosa Belém de outrora* (2 ed.). SECULT.

Dias, E. M. (1999). *A ilusão do fausto: Manaus 1890-1920*. Editora Valer.

Durand, G. (2004). O retorno do mito: introdução à mitologia. Mitos e sociedade. *Revista Famecos*, *11*(23), 7-22. https://doi.org/10.15448/1980-3729.2004.23.3246

Durand, G. (2012). *Estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral* (4 ed.). Editora WMF/Martins Fontes.

Elias, N. (2011). *O processo civilizador: uma história dos costumes* (Vol. 1, 2 ed.). Jorge Zahar Editor.

Fonseca, C. (2008). O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos na etnografia 'em casa'. *Teoria e Cultura*, *2*(1-2), 39-53. https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12109

Freud, S. (2010). Luto e melancolia. In Autor, *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (pp. 171-194). Companhia das Letras.

Freud, S. (2015). O poeta e o fantasiar. In S. Freud, *Arte, literatura e os artistas* (pp. 37-49). Autêntica.

Ginzburg, C. (2003). Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In C. Ginzburg (Org.), *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história* (pp. 143-179). Companhia das Letras.

Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. Vértice.

Kehl, M. R. (2009). *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. Boitempo. https://meridianum.ufsc.br/files/2017/09/KEHL-Maria-Rita.-O-tempo-e-o-c%C3%A3o.pdf

Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. L. (2001). *Vocabulário da psicanálise*. Martins Fontes. https://edsonsoaresmartins1973.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/07/laplanche-vocabulc3a1rio-de-psicanc3a1lise.pdf

Magalhães, L. (2021, março 17). Paulo Chaves: 'devemos é levar nosso país e o Pará a um futuro venturoso'. *O Liberal*. https://www.oliberal.com/belem/paulo-chaves-devemos-e-levar-nosso-pais-e-o-para-a-um-futuro-venturoso-1.366061

Maluf, M. (1995). *Ruídos da memória*. Siciliano.

Morawska, K. (2021). Gaston Bachelard's problems with psychoanalysis. Between Freud and Jung. *Bachelard Studies Études bachelardiennes Studi Bachelardiani*, (2), 43-54. https://doi.org/10.7413/2724-5470028

Moreira, E. (1966). *Belém e sua expressão geográfica*. Imprensa Universitária.

Moura, I. B. (1893). Industries. In J. C. G. Abreu (Org.), *The state of Pará: notes for the exposition of Chicago* (pp. 121-129). The Knickerbocker Press.

Nunes, M. C. R. G. (2020). Paris N'América: migração da moda em Belém do Pará. *Patrimônio e Memória*, *16*(2), 396-417. https://seer.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/3198

Nunes, M. C. R. G., & Moreira, L. A.-B. (2021). A arquitetura: uma amante amantíssima. *Mouseion*, (39), 1-8. https://doi.org/10.18316/mouseion.v0i39.9079

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

Ortiz, R. (1985). *Cultura brasileira e identidade nacional*. Editora Brasiliense.

Pfister, Z. (2021). Gaston Bachelard et le rêve de la nuit : quelle méthode pour un "mystère d'ontologie"? *Bachelard Studies Études Bachelardiennes Studi Bachelardiani*, (2), 55-73. https://doi.org/10.7413/2724-5470029

Portal Taciateua. (2024, maio 1). *Belém chegou a ser reconhecida como uma das três capitais mais desenvolvidas do Brasil, e uma das melhores cidade para se viver* [Instagram]. https://www.instagram.com/reel/C6byLXUOuGa/?igsh=cHVhZG56bmRpOTd5

Ribeiro, M. O. N. (1893). Ways of communication and transport. In J. C. G. Abreu (Org.), *The state of Pará: notes for the exposition of Chicago* (pp. 130-137). The Knickerbocker Press.

Santa Rosa, H. A. (1893). Physical description. In J. C. G. Abreu (Org.), *The state of Pará: notes for the exposition of Chicago* (pp. 17-72). The Knickerbocker Press.

Santos, M. (2021, janeiro 12). Nos 405 anos de Belém, descubra como conhecer um pouco mais da história da cidade por meio dos seus patrimônios. *Universidade Federal do Pará*. https://ufpa.br/nos-405-de-belem-descubra-como-conhecer-um-pouco-mais-da-historia-da-cidade-por-meio-de-seus-patrimonios/

Santos, R. A. O. (1980). *História econômica da Amazônia: 1800-1920*. T. A. Queiroz.

Sarges, M. N. (2000). *Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque (1870-1912)*. Paka-Tatu.

Thompson, P. (1998). *A voz do passado: história oral* (2 ed.). Paz e Terra.

Torrezão, A. (1893). Agriculture. In J. C. G. Abreu (Org.), *The state of Pará: notes for the exposition of Chicago* (pp. 138-150). The Knickerbocker Press.

Veillon, D. (1987). La Seconde guerre mondiale à travers les sources orales. *Les Cahiers de l'Institut d'Histoire du Temps Présent*, (4), 53-70. https://doi.org/10.3406/ihtp.1987.1976

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES
T. R. Rocha contribuiu com conceituação e escrita (rascunho original, revisão e edição); e J. Troufflard com metodologia e escrita (revisão e edição).

DADOS DA PESQUISA
Os dados não **foram** depositados em repositório.

PREPRINT
Não foi publicado em repositório

AVALIAÇÃO POR PARES
Avaliação duplo-cega, fechada.

Topônimos relacionados aos lugares Iarodattinai na cosmologia Medzeniakonai

Toponyms related to the Iarodattinai places in Medzeniakonai cosmology

Artur Garcia Gonçalves[I] | Ana Vilacy Galúcio[I]

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

Resumo: O espaço do território dos Medzeniakonai contém certos lugares com nomes próprios, que são diferentes de outros, que não possuem um nome próprio, mas apenas uma nomeação genérica. Neste artigo, será apresentado e descrito um conjunto de 26 topônimos relacionados aos lugares Iarodattinai, considerados lugares sagrados na cosmologia Medzeniakonai (Baniwa-Koripako). Estes lugares estão situados ao longo do rio Içana e seus afluentes. A metodologia da pesquisa consistiu no levantamento das palavras relacionadas à toponímia desses locais e da história por trás desses nomes, tendo como pressupostos teóricos os estudos no campo da toponímia e da etnografia, especialmente com relação aos povos do alto rio Negro, no Brasil. Como resultado, apresentamos uma descrição desses topônimos, através da cosmologia do povo Medzeniakonai, ressaltando a importância de conhecer e respeitar a história e as características de cada lugar, uma vez que esses espaços estão associados com os *yoopinai*, espíritos que deram origem aos seus nomes, e podem estar relacionados a doenças provocadas por esses seres não humanos, se as normas de uso e comportamento apropriadas para cada lugar não forem seguidas.

Palavras-chave: Topônimos. Medzeniakonai. Baniwa. Koripako. Lugares sagrados Iarodattinai.

Abstract: The space of the Medzeniakonai territory contains certain places with proper names, which are different from others, which do not have a proper name, but only a generic name. This work describes a set of 26 toponyms related to the Iarodattinai places, which are seen as sacred places in the Medzeniakonai (Baniwa-Koripako) cosmology. These places are located along the Içana River and its tributaries. The research methodology consisted of a survey of words related to the toponymy of these places and the history behind their names, based on theoretical assumptions from studies in the field of toponymy and ethnography, especially in relation to the indigenous peoples of the upper rio Negro region in Brazil. As a result, we present a description of these toponyms, through the cosmology of the Medzeniakonai people, highlighting the importance of knowing and respecting the history and characteristics of each place. These locations are associated with the *yoopinai*, spirits that are linked to the origins of their names, and may be associated to illnesses caused by these non-human beings, if the rules of proper behavior are not followed.

Keywords: Toponyms. Medzeniakonai. Baniwa. Koripako. Iarodattinai sacred places.

Galúcio, A. V., & Gonçalves, A. G. (2025). Topônimos relacionados aos lugares Iarodattinai na cosmologia Medzeniakonai. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20230124. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0124.

Autora para correspondência: Ana Vilacy Galúcio. Museu Paraense Emílio Goeldi. Av. Magalhães Barata, 376. Belém, PA, Brasil. CEP 66040-170 (avilacy@museu-goeldi.br).

Recebido em 11/04/2024
Aprovado em 27/02/2025
Responsabilidade editorial: Flávia de Castro Alves

INTRODUÇÃO

Ao longo do curso do rio Içana e seus principais afluentes, localizados no estado do Amazonas (Brasil), situa-se o território dos Medzeniakonai (termo próprio que representa um conjunto étnico que a literatura refere como Baniwa-Koripako). Nesta região da bacia do rio Içana, existem vários lugares importantes para o povo e que são referenciados na cosmologia Medzeniakonai de maneira muito específica, como Iarodattinai, que são lugares que são espíritos invisíveis, mas que fazem parte da humanidade. Geralmente, de acordo com a cosmologia Medzeniakonai, os topônimos referentes a esses lugares são identificados como peixes, aves, insetos e outros animais. Esses lugares específicos são associados com os seres espirituais chamados de *yoopinai* (*yoopi* 'tipo de doença que coça no corpo' + *nai* 'casa'), como na definição apresentada por Aurora (2018, p. 34):

> Os *yoopinai* são seres que atacam mulheres, crianças e homens, seja no rio durante o banho, no caminho para roça ou durante o sonho. São espíritos do ar, da água e da chuva com os que não se deve brincar. Para as mulheres aparecem no sonho como um homem bonito, e se no sonho acontecer o ato sexual essa mulher está praticamente com uma doença no corpo que pode produzir sua morte. Ela necessitará do cuidado de pajés fortes, não de um simples benzedor, daqueles que curam jogando água ou que cheiram paricá. Existem várias categorias de conhecedores indígenas e o mais forte e poderoso é chamado de *maliri* (pajé) no nosso povo. Quando as pessoas sonham essas coisas, há punições para elas, se tornam impuros pois não respeitaram a natureza como deveriam. Por exemplo, se os *yoopinai* atacam uma criança, ela chora até o ponto de que outros seres a ouvem, e é preciso diminuir os riscos com as rezas. Antigamente, as crianças morriam de tanto chorar nos casos em que não tinham acesso aos conhecedores que sabiam acalmar o choro.

Garcia et al. (2019, p. 87) também explicam que, para seu povo Baniwa, "os *yoopinai* são seres espirituais, imateriais e invisíveis que também não podem ver as pessoas – com exceção de determinadas situações que tornam os humanos visíveis e que aumentam a chance de ataques contra eles" ou ainda como "gente que não é como nós, humanos" (Garcia et al., 2019, p. 94).

Segundo a cosmologia Medzeniakonai (Baniwa-Koripako), os donos míticos dos locais sagrados são os dois seres identificados com a sucuriju e o curupira, os quais são dois grandes *yoopinai*. A sucuriju e o curupira têm seus locais sagrados no território dos Medzeniakonai e são eles que dão os nomes a esses lugares, os quais guardam uma relação muito forte com certos tipos de doenças causadas em cada lugar que é chamado pelo povo local de *yoopinai*.

Neste artigo, são apresentadas explicações e definições referentes a alguns topônimos de lugares Iarodattinai, que têm origem com os *yoopinai* e com as doenças que são "provocadas por esses seres não humanos, com os quais convivemos neste mundo", como descrito por Aurora (2018). A pesquisa que subsidiou este trabalho contou com o apoio do sabedor Vicente João Filho Baniwa, de 85 anos, do clã *waliperidakenai* (representado pela anta ou estrela) da comunidade Tucumã Rupitá, rio Içana, mas que atualmente reside em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Durante entrevistas, Sr. Vicente Baniwa contou sobre as histórias de origem dos nomes de lugares que foram levantados na pesquisa e apresentados neste artigo.

Este trabalho é uma extensão do projeto do dicionário multimídia Baniwa-Koripako (Gonçalves et al., 2020; Gonçalves, 2025), que foi inicialmente concebido no âmbito do Programa de Documentação das Línguas Indígenas (PRODOCLIN), vinculado ao Museu Nacional dos Povos Indígenas (MI) do Rio de Janeiro, em parceria com a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e que foi realizado por meio de oficinas com professores, alunos e lideranças no território dos Medzeniakonai.

Os resultados apresentados neste artigo derivam especificamente da pesquisa relacionada à língua e cultura dos povos Baniwa-Koripaco desenvolvida durante a vigência de uma bolsa de pós-doutorado, no Programa de Capacitação Institucional do Museu Paraense Emílio Goeldi (PCI/MPEG) e que produziu também um aplicativo multimídia intitulado "IARODATTINAI Kaakonaperi

Medzeniakonai / Lugares sagrados do povo Medzeniakonai (Walipere et al., 2023). Tendo em vista que ainda não há pesquisa sobre a toponímia dos lugares Iarodattinai de acordo com a cosmologia Medzeniakonai (Baniwa-Koripako), destaca-se a importância das condições institucionais que nos permitiram desenvolver a presente pesquisa.O restante deste artigo está organizado em seis seções, da seguinte forma. Na seção "O povo, a língua e o território Medzeniakonai", é apresentada brevemente a língua foco deste estudo, com sua classificação e a composição das variedades Medzeniakonai (Baniwa-Koripako), no contexto dos povos do noroeste amazônico. A seção "Metodologia" apresenta como foi desenvolvida a pesquisa que incluiu levantamento das palavras topônimos na língua dos Medzeniakonai, através da gravação de história relacionada a cada palavra levantada.

A seção "Toponímia: conceito e motivação" apresenta os pressupostos teóricos no campo da toponímia, com os estudos de Dick (1992), Isquerdo (2019) e Schneider (2019). A seção "Os lugares Iarodattinai na cosmologia Medzeniakonai" traz um resumo do conhecimento dos Medzeniakonai, com um levantamento preliminar de palavras topônimos em Medzeniakonai, citando a relação dos seres com esses locais considerados sagrados em alguns lugares existentes na região do Içana.

A seção "Lugares com nomes e nomes de lugares" é o foco deste trabalho e fala sobre a importância das narrativas da origem da humanidade, bem como outras histórias que compõem a cosmologia Medzeniakonai, em referência aos 26 topônimos importantes do território, apresentados neste artigo. As "Considerações finais" destacam a importância de valorizar o conhecimento tradicional através de pesquisas com os sabedores, inclusive no ambiente escolar.

O POVO, A LÍNGUA E O TERRITÓRIO MEDZENIAKONAI

Iniciamos esta seção com uma referência à cosmologia Medzeniakonai, embasada nos relatos dos anciãos e nos conhecimentos próprios do primeiro autor como membro integrante desse povo, cuja cultura milenar diz que os Medzeniakonai são a herança deixada por Heeko (demiurgo) lá na terra-pedra, o centro de formação e origem da humanidade, localizada em 'Hiipana' (*eeno hiepole* – 'umbigo do mundo') em Cachoeira Apuí, no rio Aiari. Foi neste lugar que surgiu a humanidade, em especial o povo Baniwa, seus clãs e seus territórios. Dos nossos deuses herdamos uma grande extensão de terras, delimitadas por um conjunto de marcas (petróglifos) que definem o território de cada clã do nosso povo desde os tempos imemoriais. Essas demarcações históricas e ancestrais é que permitem o controle, a governança e a gestão ambiental em nosso território (Estorniolo, 2012).

Nos últimos 25 anos, com as associações indígenas, os Baniwa têm tentado unificar suas formas de autodeterminação, algo sobre o que não existe uma informação consolidada em outras pesquisas de não indígenas.

Wright (2005) descreve que o povo Baniwa vive na fronteira do Brasil com a Colômbia e Venezuela, em comunidades localizadas nas margens do rio Içana e seus afluentes, Cuyari, Aiari e Cubate, além de estarem no alto rio Negro e nos centros urbanos ao longo do rio Negro, nos municípios de São Gabriel da Cachoeira e Barcelos, e na capital do Amazonas, em Manaus. Ao longo da bacia hidrográfica do Içana, segundo maior afluente do rio Negro, existem 96 comunidades (aldeias) indígenas distribuídas em quatro regiões, conforme organização social local: baixo Içana, médio Içana e alto rio Içana. Os Baniwa entraram em contato com os não indígenas colonizadores no início do século XVIII. Foram violentados, perseguidos e escravizados por espanhóis e portugueses. Boa parte dos indígenas morreu por epidemias, como de sarampo e varíola, trazidas por não indígenas e conhecidas por dizimar muitos indígenas no Brasil. Durante o processo de contato, os Baniwa foram explorados por não indígenas, na ilusão de melhoria de vida através da troca de mercadorias pelo seu serviço braçal. Muitos homens jovens perderam

contato com suas famílias ou morreram trabalhando para os patrões, que eram militares portugueses. No século XIX, na região, havia presença portuguesa em São Gabriel da Cachoeira e Marabitanas.

A língua Medzeniakonai (Baniwa-Koripako) pertence à família linguística Aruak (ou Arawak), é referida na literatura como Baniwa, Baniwa do Içana, Koripako ou Baniwa-Koripako (Gonçalves, 2023). Os dialetos Baniwa são muito parecidos com os dialetos Koripako. Como já descrito em outros trabalhos (*cf*. Gonçalves, 2018, 2023),

> Esse conjunto de termos remonta a uma divisão criada pelo uso do termo Baniwa (Maniva, Maniba etc.) para se referir aos grupos falantes de línguas Aruak no baixo Içana, enquanto Koripako se tornou um termo, no Brasil, referente aos falantes dessa língua numa região que compreende genericamente o Alto Içana e o rio Guainía. Na Colômbia e na Venezuela, convencionou-se chamar a língua de Koripako (Curripaco), então o termo Baniva (ou Baniwa) passou a ser usado para o Baniva-de-Maroa, outra língua Aruak, distinta do Baniwa-Koripako, mas também falada no rio Guainía, e bastante próxima à língua Yavitero (Chacon et al., 2019, pp. 45-46).

A concepção vigente atualmente é a de que, embora haja variedades dialetais e diferenças internas importantes, o termo Baniwa-Koripako refere-se a uma mesma língua, falada por um mesmo povo, cuja autodenominação Medzeniakonai é um termo que remete ao povo e à língua. Conforme descrito em Chacon et al. (2019, p. 46), "os Baniwa-Koripako [Medzeniakonai] chamam-se de '*doowheminai*' ('parentes'), termo reservado unicamente para o tratamento direto entre eles e que não se estende a outros povos vizinhos". Ou seja, como explicado em Chacon et al. (2019) e Gonçalves (2023), os Medzeniakonai (Baniwa-Koripako) fazem parte de um grande sistema multicultural e multilinguístico com outros povos no noroeste amazônico, com os quais ". . . compartilham história, memória, mitologia, território, alianças rituais e alianças de casamentos" (ISA-FOIRN, 2000 citado em Chacon et al., 2019, p. 46), mas ao mesmo tempo constituem entre si um sistema próprio.

Segundo informações apresentadas em Gonçalves (2023), os Medzeniakonai (os Baniwa e os Koripako) localizam-se em três países: Brasil, Colômbia e Venezuela. No Brasil, a maior parte da população Medzeniakonai vive na região do rio Içana (Iniali), afluente do alto rio Negro[1].

METODOLOGIA

A primeira etapa da pesquisa consistiu no levantamento de palavras relacionadas à toponímia de lugares ao longo do curso do rio Içana e seus afluentes. Nessa etapa, a metodologia consistiu em associar as informações sobre os nomes de lugares sagrados que atualmente são conhecidos pela sociedade com as informações sobre esses nomes e que foram dados pelo Ñapirikoli (deus), segundo a língua Medzeniakonai e conhecimentos dos sabedores indígenas Medzeniakonai de um determinado lugar.

Este estudo buscou, portanto, pesquisar o nome de lugares indígenas do rio Içana, especificamente nomes de lugares sagrados na língua Medzeniakonai do rio Içana no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. O objetivo consistiu em descrever os topônimos de lugares através de histórias culturais indígenas da etnia Medzeniakonai. A toponímia traz uma reflexão importantíssima sobre a cultura indígena na atualidade, pois esses nomes trazem consigo todo o processo histórico e cultural de um povo, o qual, de acordo com a língua falada, deu nomes a lugares que atualmente são reconhecidos pela sociedade indígena e não indígena. A pesquisa centrou-se, assim, no estudo dos nomes dados a lugares sagrados do rio Içana, no território dos Medzeniakonai (Baniwa-Koripako).

O levantamento foi realizado por meio de entrevista, conduzida pelo primeiro autor, com o sabedor Vicente João Filho Baniwa, de 85 anos, do clã *waliperidakenai*

[1] Para mais detalhes sobre sua população e distribuição geográfica, ver FOIRN (2019) e Gonçalves (2018, 2023) e referências lá citadas.

(representado pela anta ou estrela), da comunidade Tucumã Rupitá, rio Içana. As entrevistas foram realizadas em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, onde atualmente ele reside. Durante as entrevistas, Sr. Vicente Baniwa contou sobre as histórias de origem dos nomes de lugares distribuídos no território dos Medzeniakonai e que serão descritos neste artigo.

O espaço do território dos Medzeniakonai contém certos lugares com nomes próprios. Estes lugares são diferentes de outros, que não possuem um nome próprio, mas apenas uma nomeação genérica. Os locais nomeados são importantes por muitos motivos, associados à história que eles carregam. São locais onde normalmente ocorreram eventos míticos em um passado distante, e que ainda hoje guardam o poder desses acontecimentos. Nesse sentido, são elementos fundamentais para a vida do presente.

Antes de seguir com a discussão específica sobre toponímia, é importante introduzir aqui alguns termos utilizados pelos Medzeniakonai (Baniwa-Koripako) para se referir ao seu território e espaços específicos ali contidos. Nas palavras de Gonçalves (2023, p. 37), reportando-se ao modo de referir ao território pelos Medzeniakonai:

> Quando falamos *wahipaite*, estamos referindo-nos à nossa terra como um todo. Nossa terra de pertencimento mais abrangente. Nossa terra indígena do Alto Rio Negro, que também usamos em coletivo com [os outros] 23 povos [da região]. *Wadzakale* é São Gabriel da Cachoeira, [a sede urbana mais próxima]. *Weemakaawa liko* [é] o estado do Amazonas. *Wahipaite*, o Brasil.

Essa forma de nomear os locais deixa claro que os Medzeniakonai, assim como os outros povos originários do país, são povos nativos desta região que foi chamada posteriormente Brasil (*cf*. Gonçalves, 2023, pp. 35-38).

TOPONÍMIA: CONCEITO E MOTIVAÇÃO

Como definido em Isquerdo (2019, p. 11), "a Toponímia, estudo dos nomes próprios de lugares, e a Antroponímia, estudo dos nomes próprios de pessoas, tradicionalmente vinculam-se a uma área de investigação mais ampla, a Onomástica, que se ocupa do estudo linguístico dos nomes próprios em geral".

A toponímia de uma região traz informações sobre a permanência de grupos humanos nesse espaço, pois, como descreve Isquerdo (2019, p. 9), ao atribuir nomes aos lugares específicos (rios, pedras, igarapés, poços, cachoeiras e montanhas etc.), o denominador "transfere para o nome do lugar, o topônimo, as suas impressões pessoais, seus valores, suas crenças, suas expectativas, enfim, a cosmovisão que lhe é própria". Assim, como definem Menezes e Santos (2008, p. 75), os nomes geográficos marcam "a passagem de gerações, raças, povos e grupos linguísticos, na sucessão da ocupação de um território". Porém, de acordo com Isquerdo (2019), não se pode desconsiderar que o topônimo é essencialmente um signo linguístico, que integra o léxico da língua com todas suas peculiaridades. Assim, considerando as possibilidades de composição do léxico:

> um signo linguístico do vocabulário comum pode passar à categoria de nome próprio; nomes de pessoas ou de entidades religiosas podem também figurar entre topônimos que nomeiam acidentes físicos ou humanos e, consequentemente, pode assumir na língua a função de nome próprio de lugar (Isquerdo, 2019, pp. 9-10).

Para o estudo aqui apresentado, uma noção importante a considerar é a relação entre os topônimos (nomes próprios de lugares geográficos) e os nomes comuns, pois, como explicitado por Isquerdo (2019, p. 10), "na origem da grande maioria dos nomes de lugares há um item lexical do vocabulário comum que perpetua as características do léxico da(s) língua(s) falada(s) no espaço geográfico na época em que o denominador selecionou o topônimo". Essa relação subjaz o fato de a toponímia de uma região guardar resquícios do vocabulário das línguas dos povos que habitaram a região na origem do seu povoamento.

Como veremos neste artigo, a toponímia é um campo de investigação de natureza interdisciplinar, pois associa a visão do denominador com o conjunto de características da língua utilizada e do arcabouço de conhecimentos, crenças e valores da população do lugar. Como nos lembra Isquerdo (2019, p. 11):

> Atribuir nome aos lugares é uma prática antiga, pois o homem, para se situar no espaço, precisa nomeá-lo. Assim, pode-se entender o ato da nomeação de um lugar como uma forma de apropriação do espaço, uma vez que, ao conferir um nome a um acidente físico (rio, córrego, monte) ou a um aglomerado humano (povoado, cidade, rua, bairro), o denominador imprime uma marca identificadora sobre o referente nomeado.

Ainda em linha com o que afirma Isquerdo (2019, p. 12), a toponímia, sendo parte do léxico, "pode revelar o ambiente físico e social no qual os falantes de uma língua natural estão inseridos [ênfase adicionada]". No caso dos Medzeniakonai (Baniwa-Koripako), os topônimos aqui descritos fazem referência às características ambientais, mas também e, sobretudo, à cosmologia. Os nomes dos lugares e/ou os próprios lugares são relacionados aos Yoopinai, os quais são, conforme Garcia et al. (2019, p. 87),

> seres espirituais, imateriais e invisíveis que também não podem ver as pessoas – com exceção de determinadas situações que tornam os humanos visíveis e que aumentam a chance de ataque contra eles. Geralmente, esses ataques estão associados à forma como [nós, os humanos,] nos comportamos em suas casas [nas casas dos seres espirituais], que são os locais sagrados existentes no nosso território.

A cosmologia e a visão de mundo dos Medzeniakonai são também refletidas na definição dos nomes dados a elementos da natureza. Como aponta Schneider (2019), o estudo da toponímia de um espaço geográfico pode trazer informações que ultrapassam o aspecto estritamente linguístico, uma vez que a motivação para a criação de topônimos também considera diversos fatores da vida de uma determinada comunidade. Disso resulta também a importância dos topônimos, pois, através da compreensão dos mesmos, pode-se reconstituir "aspectos da vida de um povo, da sua cultura, dos seus movimentos migratórios, das suas marcas linguísticas, dos aspectos da vida social e espiritual da população" (Schneider, 2019, p. 23).

Para os Medzeniakonai, a sua história vem desde o surgimento na cachoeira de Apui, que fica no alto rio Aiari, afluente do rio Içana, a qual é chamada de *Eeno heepole* ('umbigo do mundo'). Conforme reportado pelo primeiro autor, os sabedores contam que, desde o surgimento de cada clã,"nós, os Medzeniakonai, nos relacionamos com os seres não visíveis, de modo que esses seres são espíritos vivos na nossa cosmologia, assim como acreditamos que cada povo tem sua própria visão de como podem respeitar esses lugares que possuem grande importância no contexto da humanidade". Cada povo conta esta história – e, de certo modo, são histórias muito parecidas –, embora, para determinados povos, seu entendimento e sua cosmologia sejam um pouco diferentes dos outros.

Segundo o sabedor Vicente João Filho (comunicação pessoal, 15 de julho de 2023), do povo Medzeniakonai, entrevistado para este trabalho, esses seres que chamamos de espíritos vivos – que são lugares sagrados, representados como cobra, cachoeiras, lagos, pedras, estirões, animais montanhas etc. – são seres perigosos, sendo lugares bem respeitados desde o surgimento até hoje. Segundo esse sabedor, são espíritos que estão presentes também no ar; eles são gente igual a nós. Segundo a mitologia do povo Medzeniakonai, nós, humanos de hoje, conquistamos direitos como seres humanos, enquanto outros, não, por isso esses outros seres ficaram como mato, animais etc. Mas, todos, um dia, já estiveram no mesmo plano de vida. Devido a isso, a renovação parece dividir-se em mundos completamente diferentes entre si, apesar de sermos do mesmo planeta e nos encontrarmos no dia a dia. Daí a diferença da conexão dos povos indígenas com meio ambiente, pois, para nós, é importante o respeito, como descrito por Aurora (2018, p. 32):

> Esse entendimento é muito difícil aos não indígenas, por isso vão fazendo desmatamento da floresta como se ali não tivesse nada, como se ali não tivesse importância. Isso porque aos olhos de quem não conhece é dessa forma. Mas para povos indígenas esses lugares têm importância muito grande, têm suas histórias, ali têm vidas. Os lugares sagrados são como um código dos direitos humanos, pois são lugares protegidos para o manejo e reprodução de seres, o qual, por sua vez, garante a segurança alimentar aos humanos que vivem no território. É tão importante para os povos indígenas manter seus territórios da maneira como estão ordenados desde o começo do mundo; por isso, os povos indígenas respeitam a natureza, o meio ambiente e estes lugares sagrados. Enquanto os povos indígenas se adequem à rigidez do uso do espaço tradicional, haverá uma ordem, e quando desobedecerem surgirá impureza no lugar e isto pode afetar a vida da sociedade com doenças, falta de alimento para suas comunidades e outras.

Aurora (2018) salienta que, quando falamos de lugares tradicionais ou lugares de transformação de animais, é necessário conhecê-los. O conhecimento do conjunto nos leva a respeitar a lei natural do lugar e da vida. Obedecer às regras para os lugares tradicionais é acompanhar o calendário ecológico, o tempo certo de pesca, derrubada de roça, plantações de mandioca, tempos de praias, florescer de árvores etc. Além disso, precisamos também respeitar as regras de uso dos lugares. Por exemplo, uma família que viaja pela primeira vez por um determinado rio ou lugar, deve receber orientação dos próprios moradores da região para que não aconteça nada de ruim. Isso envolve o uso dos conhecimentos tradicionais de pajés e benzedores que realizam reza de proteção contra os maus espíritos dos lugares, para que o corpo esteja preparado para acessar produtos alimentares de lugares por onde eles vão passar. Estas proteções também devem ser realizadas para cada pessoa desde o seu nascimento, passando pelo 'ritual de iniciação', e vai até a sua vida adulta. Relacionar o respeito com a natureza e a ordem social é dizer que, enquanto se obedecer às regras dos lugares, nada de ruim acontecerá. Dessa forma, os corpos das pessoas (seja o meu corpo ou os corpos dos membros da minha família) estarão protegidos, pois não haverá destruição das casas de seres invisíveis, não haverá problemas para a sociedade, não haverá mudanças drásticas na natureza, nada será desrespeitado. Por isso, quando falamos de lugares tradicionais ou lugares de transformação de animais, é necessário conhecer essas várias dimensões, como descrevem Rocha e Chacon (2024, p. 14), em estudo sobre os territórios e mundos entre os povos Kotiria e Kubeo, no alto rio Uaupés (Amazonas, Brasil):

> Os membros das comunidades onde estão localizados os lugares com nomes próprios zelam por eles com especial atenção, mas todos sabem que eles não são os únicos donos dos lugares. Se há donos de certos lugares com nomes, esses são os espíritos e demiurgos. Lugares que um indivíduo, um clã ou uma comunidade pode se declarar como dono são de outra natureza: são roças, capoeiras, casas, jardins, lugares de armadilha para peixe, um porto no rio etc. Eles contrastam com os lugares com nomes pelo fato de não serem nominados e, também, por sua transitoriedade face à natureza perene dos lugares com nomes, os quais existem desde os tempos da criação, conforme atestam as narrativas mitológicas.

De acordo com o que esses autores nos falam, ao lado desta dimensão experiencial e afetiva, os lugares nomeados podem ser pensados como elementos semióticos que formam uma espécie de discurso sobre o espaço. Assim como descrito pelos autores para os universos Koritia e Kubeo, para os Medzeniakonai, o discurso sobre os espaços e o território está "conectado com outros discursos, como as narrativas de criação do mundo e da humanidade, que fazem referência aos lugares e à sua história" (Rocha & Chacon, 2024, p. 15).

Rocha e Chacon (2024) salientam que as narrativas são uma forma de expressão do mito que se revela em outras formas de expressão simbólica. Nessa perspectiva, estes autores nos falam que "'Mundo' seria algo mais geral e englobante, onde existem outros planos de vida e seres que nem sempre estão em uma relação direta com os humanos" (Rocha & Chacon, 2024, p. 12).

Ainda de acordo com Rocha e Chacon (2024, pp. 12-13), "a classificação dos tipos de seres que compõem o ambiente tem uma outra perspectiva, cuja base parece

ter uma cisão explícita na gramática das línguas Kotiria e Kubeo entre seres animados (com espírito) e seres inanimados (sem espírito)"[2]. Essa divisão evidencia um reconhecimento do ambiente como sendo composto em grande parte por "algo que tem 'espírito', ou seja, que tem vida, agência, que atua sobre o mundo e outros seres" (Rocha & Chacon, 2024, p. 13). Esse entendimento do ambiente também é compartilhado pelos Medzeniakonai, e da mesma forma como na cosmologia Kotiria e Kubeo, na cosmologia Medzeniakonai entende-se que, além dos seres que possuem espíritos, também "há coisas que não têm propriamente um espírito, mas que, ainda assim, possuem poder", e é esse poder que "faz com que certos lugares, objetos, plantas e minerais existam para o ser humano para além de uma dimensão prática ou utilitária, sendo importantes para o equilíbrio do mundo e da vida como um todo" (Rocha & Chacon, 2024, p. 13). Nesse sentido, os autores definem a toponímia como:

> Se os lugares enquanto elementos da paisagem são como índices para o mito, os lugares enquanto topônimos – os nomes de lugares propriamente – são ícones, pois o que suas palavras significam guarda uma relação de semelhança com os acontecimentos históricos. Os nomes se apresentam como cápsulas de acontecimentos míticos e como forma de descrever e classificar a paisagem. Com relação ao mito, os nomes de lugares vão ser compostos por palavras que remetem a um personagem, artefato ou acontecimento mítico (Rocha & Chacon, 2024, p. 16).

Nesse entendimento sobre topônimos, podemos dizer que os Medzeniakonai compartilham esses conhecimentos de modo parecido ao que é descrito por Rocha e Chacon (2024). No caso, as pessoas expressam os verdadeiros nomes dos lugares por eufemismos e dissimulações para, de certa forma, ocultar de algum interlocutor a verdadeira história e o poder de um lugar. Em todo caso, uma pessoa que saiba o nome de um lugar, mas não saiba sua história, não conhece de fato tal lugar. Tendo esse pressuposto em mente, introduziremos agora a história dos lugares Iaroeatinai na cosmologia Medzeniakonai.

OS LUGARES IAROEATINAI NA COSMOLOGIA MEDZENIAKONAI

A seguir, apresentamos um levantamento preliminar de palavras topônimos em Medzeniakonai, citando a relação dos seres com os locais sagrados em alguns lugares existente na região do Içana.

O conhecimento dos Medzeniakonai mostra que o território faz parte da humanidade, ou seja, é concebido e constituído de seres espirituais que envolveram ancestrais da humanidade dos Medzeniakonai, e que são representados de alguma forma, seja como animais, peixes, pedras, sítios, comunidades, aves, répteis, plantas etc.

É importante salientar que, para os Medzeniakonai, segundo os sabedores falam, os espíritos que são representados como citado acima eram simplesmente a cobra sucuriju e o curupira, mas eles se transformavam em todo tipo de seres e coisas, podiam se transformar em algum tipo de animal, em peixes etc.

Como descrevemos na introdução, a sucuriju e o curupira são os donos míticos dos locais sagrados: eles "são os *yoopinai*, gente que não é como nós, humanos" (Garcia et al., 2019, p. 94). Eles têm seus locais sagrados no território dos Medzeniakonai, por isso esses lugares são identificados com um nome em Medzeniakonai, *yarodattinai*. Os *yarodattinai* são lugares extremante perigosos, que requerem cuidado ao se passar perto de um deles, pois esses locais sagrados guardam uma relação muito forte com certos tipos de doenças causadas em cada lugar que chamamos de local de *yoopinai*. Uma vez que os *yoopinai* são seres que possuem agência e poder, eles podem ser perigosos para o ser humano.

[2] Os autores, contudo, afirmam que "essa separação não é absoluta na visão de mundo kotiria e kubeo, pois é também possível encontrar espíritos que tomam a forma de árvores, águas e pedras, e certos objetos que têm poder de atuar sobre o mundo" (Rocha & Chacon, 2024, p. 13).

Por isso, as pessoas possuem práticas de proteção, chamadas pelos Medzeniakonai (Baniwa-Koripako) de *kaakonapihipe*, lugares sagrados com proteção. Estas proteções, os chamados 'benzimentos', são parte central das práticas de 'manejo do mundo' no alto rio Negro. Para sua efetividade, os benzimentos dependem de um profundo conhecimento cosmológico e das narrativas mitológicas, da geografia e da toponímia do território, uma vez que poderes de certos seres estão associados a lugares específicos. Isso vale para acessar tanto os poderes que podem ser maléficos quanto aqueles benéficos para o ser humano.

LUGARES COM NOMES E NOMES DE LUGARES

Os nomes de lugares levantados e identificados neste trabalho totalizaram 26. Trata-se de marcos geográficos (praias, cachoeiras, estirões, poços, pedras, serras, lagos), assim como nomes de abelhas, aves, rãs, peixes etc., considerados locais sagrados, existentes no território dos Medzeniakonai. Na Figura 1, apresentamos de modo esquemático a localização aproximada desses 26 lugares, distribuídos ao longo do rio Içana e seus afluentes. O desenho e a indicação dos lugares sagrados foi elaborado pelo primeiro autor a partir do seu conhecimento dessa região geográfica e da localização



Figura 1. Localização aproximada dos 26 topônimos analisados.

desses lugares. Esses locais foram nomeados pelos *yoopinai* e têm relação muito forte com os tipos de doenças causados em cada lugar.

É importante dizer que para cada lugar também existem as suas narrativas. Os sabedores contam que são lugares vivos até hoje; mas que, hoje em dia, talvez não tenham os perigos como antigamente, porque os pajés fecharam a porta deles através dos 'benzimentos', por questão de segurança – já que as crianças, os jovens ou até os velhos quase não sabem a história, e consequentemente são capazes de se levar à morte por causa disso.

Essa ação dos pajés, por um lado, é boa para as crianças e jovens que não respeitam ou não sabem das histórias; por outro lado, é ruim, porque, ao ser fechada a porta desses 'lugares', os peixes e animais começam a desparecer. Ou seja, não há muitos peixes no rio e nem caça no mato.

Segundo os sabedores contam, todos esses lugares sagrados possuem sua história e seus cuidados no que se refere à doença de *yoopinai*, o que é o mais destacado pelos sabedores Baniwa-Koripako. As narrativas da origem da humanidade, bem como outras histórias que compõem a cosmologia Medzeniakonai, trazem em si referências aos lugares mais importantes do território. São histórias conectadas com várias outras histórias, igualmente. Os lugares não estão isolados, mas sim relacionados numa rede com vários outros lugares, histórias, curas e doenças, nascimentos, crescimentos e mortes, espíritos e substâncias mágicas, entre outros. Alguns lugares são importantes para a humanidade como um todo. Outros são importantes para cada grande grupo. Há, ainda, lugares que são mais importantes para um clã específico.

Os lugares sagrados estão presentes em todo o território ocupado pelos Medzeniakonai. Segundo a cosmologia dos Medzeniakonai (Baniwa-Koripako), seus territórios estão relacionados, desde muito tempo, com a história da humanidade, desde quando eles saíram na cachoeira de Apuí, que é o lugar dos surgimentos dos Medzeniakonai e de outras etnias também. Vale ressaltar que esse lugar, mitologicamente chamado de *Eeno Hiepole* ('umbigo do mundo'), é o mais respeitado do mundo, tanto antigamente como na atualidade. Esse lugar fica na cabeceira do rio Aiari, um dos afluentes do rio Içana, nos territórios dos Medzeniakonai.

Ao falar sobre os lugares sagrados, o sabedor baniwa Vicente João Filho Baniwa explicou como era a origem dos lugares na história a partir dos seus nomes, que são representados como nomes de peixes, animais, insetos etc. Esses nomes, dados pela característica desses seres, não servem apenas para representar; mas eles também são, na sua essência, a cobra sucuriju ou o curupira. Como já descrito por Garcia et al. (2019, p. 94):

> . . . cada lugar tem suas regras, e cada lugar sagrado (*yarodatti*) tem o seu dono. Os donos dos locais sagrados são os *yoopinai*, gente que não é como nós, humanos. Eles fazem desses locais suas casas e criam as regras para o uso desses espaços. Regras que, quando desrespeitadas, podem resultar em doenças para nós, humanos. Esses lugares sagrados podem se apresentar como uma pedra, um determinado ponto nas águas dos rios e igarapés ou em suas margens. O próprio Ñapirikoli (criador do universo, para os Baniwa [Medzeniakonai]) nomeou cada um dos lugares sagrados existentes na bacia do Içana [e seus afluentes] (Garcia et al., 2019, p. 94).

A seguir, são apresentados os nomes de lugares sagrados que foram pesquisados neste trabalho, de acordo com o relato do sabedor Baniwa Vicente João Filho Baniwa (comunicação pessoal, 15 de julho de 2023). As breves descrições de cada lugar trazem um pouco da história por trás do nome ou, dito de outro modo, a relação do nome do lugar em Medzeniakonai. Essa etimologia, que recupera a história do nome de cada um dos *yarodattinai* tratados neste estudo e sua relação com os *yoopinai*, não necessariamente é recuperada no nome atual, em língua portuguesa, pois a tradução do nome de cada lugar aqui apresentado é aproximada do sentido literal das palavras. Porém, como descrito por Garcia et al. (2019, p. 94), os velhos sabedores Medzeniakonai

> . . . conhecem bem esses locais e as suas regras, e transmitem esse conhecimento para seus filhos, para que eles possam respeitá-los e prevenir doenças. . . Esses conhecimentos continuam vivos até hoje nas comunidades da bacia do rio Içana, no alto rio Negro.

(1) *Piitonai* ('casa de grilos'): É um lugar sagrado bem conhecido pelos Medzeniakonai, que fica à margem do rio Içana, onde existe uma serra chamada Pittonai, que pode ser traduzida aproximadamente como 'casa de grilos'. Esse grilo, na verdade, é o nome do dono desse lugar. Segundo relato dos sabedores, essa montanha, que tem o nome de *piitonai* ('casa de grilos'), para os Medzeniakonai, normalmente está associada aos espíritos chamados de *yoopinai*. Como em outros casos, existe uma doença relacionada a esse lugar. Quando essa doença ocorre, é necessária a ação de um pajé que deverá ler ou interpretar o sonho da pessoa doente para identificar a origem da doença e fazer o tratamento apropriado (*cf*. Garcia et al., 2019);

(2) *Koatsiripana* ('casa de quati'): É um lugar completamente coberto de pedra. Esse nome também se refere a *yoopinai*, de modo que é preciso ter cuidado na hora de passar por perto de lá: muitas vezes, caso não obedeça às regras relacionadas a esse lugar, a pessoa é capaz de ficar doente e se transformar, chegando até a morte. Mas também é um ponto estratégico para os Medzeniakonai, onde as pessoas costumam se reunir para trocar ideias e para tomar decisões dos coletivos;

(3) *Maapawikaa* ('casa de abelha'): É uma pedra que possui uma cor acinzentada e fica no meio do rio, perto de uma cachoeira pequena, num trecho onde tem praia dos dois lados das margens do rio: dentro dela fica a casa de abelha. Essa abelha tem uma história bem perigosa: principalmente quando uma pessoa tem pesadelos, não pode passar perto desse lugar sem um pajé fazer benzimento para proteção, porque é um lugar que faz parte dos *yoopinai* (espíritos); por isso, ele tem cuidados que devem ser respeitados por qualquer pessoa;

(4) *Amana Ieewhemi* ('ninho de boto'): É uma pedra branca que existe num local quase no meio de um rio, onde existem pedras bem transparentes como se fossem diamantes, por isso recebeu nome 'ninho de boto'. Esse lugar mitologicamente tem uma história longa. Antigamente, essa pedra não aparecia, mas, com o passar do tempo, acabou despontando para fora do solo devido à força da água. Ela só aparece na época do verão. Essa pedra é muito perigosa: não é permitido passar próximo e nem tocar sem benzimento. Quando o homem sonha fazendo sexo, é melhor ele se cuidar e ficar em casa. Se ele sair após ter sonhado mal, vai acabar pegando a doença do *yoopinai*;

(5) *Eenoinami* ('casa de uma espécie de abelha'): Nesse lugar, que fica próximo de um igarapé com muitos peixes e outros animais, encontra-se a casa de uma espécie de abelha que ficou sempre ali. Também conhecido como cabeça de abelha; o trovão ou raio gostam de cair em cima das pessoas, ao passarem por esse lugar. Na mitologia, também faz parte de *yoopinai*;

(6) *Maaderhipani* ('pedra esquilo'): É uma pedra que tem dono. Os sabedores falam que antigamente os esquilos sempre ficavam nesse lugar, mas que esses animais na mitologia são gente, pessoas, porque os animais são seres humanos. Há uma história específica de cuidado para tomar banho perto dessa pedra, tanto quando o rio está cheio, quanto na época de seca. Os velhos sabedores contam que "antigamente sempre aparecia uma moça bonita de cabelos loiros e olhos azuis sentada naquela pedra. Geralmente, ela aparecia no início do inverno" (Garcia et al., 2019, p. 97). Segundo o conhecimento dos sabedores, quando alguém insistia em ver a moça sentada na pedra, era um indicativo de que aquela pessoa iria morrer em breve, pois seria atacada pelo espírito *Yoopinai Maaderi*;

(7) *Doodoli Ipolemi* ('forno de pássaro pombo'): É uma pedra grande encontrada na margem do rio, num lugar onde existe uma cachoeira grande e praia, onde as pessoas costumam pernoitar durante a sua viagem. É uma pedra, mas trata-se da cobra sucuriju. Ela tem uma história na mitologia segundo a qual o rabo começa a amarrar na frente de uma cachoeira, ou seja, o rabo dela começa a aparecer desde um igarapé chamado, na língua Medzeniakonai, Kopiaro ('imagens de sucuriju'). Por isso, o igarapé recebeu esse nome: a razão disso é que ele aparecia balançando como macaco guariba. Também neste lugar existia cipó imbé, que era cipó de sucuriju, e a história conta que era remédio dos peixes;

(8) *Okaanami* ('cipó imbé'): Esse local é uma pedra chamada cipó na mitologia; a característica dessa pedra é ser plana, aparecendo geralmente apenas quando o rio está seco. Esse lugar é também da cobra sucuriju. Se uma criança passar por lá sem benzimento, é capaz de pegar o sopro de sucuriju, e o corpo da criança recém-nascida começa a ficar avermelhado, com uma doença muito perigosa. É bom lembrar que o costume dos Medzeniakonai (Baniwa-Koripako) continua como era antes, porque os *yoopinai* também têm a sua família, e cada família tem uma moradia certa nos rios da região. Se a pessoa não cuidar de sua saúde ou desrespeitar aquele lugar chamado *Omawali* ('sucuriju'), isso pode representar um risco para sua família ou levar até a morte, segundo as regras daquele lugar;

(9) *Dzawireewhemi* ('ninho de peixe acará'): Uma pedra grande encontrada no meio do rio Içana; nesse lugar, tem desenho de *´ñapirokli* (deus) na pedra, que é uma imagem de peixe de acará. Ou seja, é uma pedra parecida com peixe acará, mas ela é a sucuriju também: segundo relatos dos conhecedores, são ovos de sucuriju. A pessoa pode estar doente por *Yoopinai Dzawireewhemi* quando tem sonhos sexuais. Os conhecedores dizem que esses sonhos podem ser considerados como influência de *yoopinai*;

(10) *Yookiranhaa* ('poço de sal'): Esse lugar é sagrado, é um estirão bem fundo de uma parte do rio Içana que tem uma história bem interessante na cultura dos Medzeniakonai (Baniwa-Koripako). Os relatos dos sabedores dizem que desse poço saiu um monte de folhas de camarão, que pareciam como sacos de sal. Ainda pelos relatos dos sabedores, neste lugar, as folhas de camarão boiaram como se fossem pacote de sal. Também há regra para passar nesse lugar, porque faz parte de *yoopinai*, ou seja, os pajés têm que fazer benzimento para que se possa passar perto desse lugar;

(11) *Waamo Hiipani* ('cachoeira de preguiça'): É uma cachoeira pequena, mas que é muito forte. É um lugar sagrado que recebe nome como pé de bicho preguiça, mas ele é a sucuriju também. Neste lugar, há uma pedra que tem aparência de plana. Ali, os sabedores têm medo do lugar, que tem a seguinte história: se passar com as crianças por lá, é capaz de a sucuriju assoprar elas, que começam a chorar sem parar e só vão parar depois que o pajé fizer benzimento para elas. Ele faz parte do *yoopinai*, que é muito perigoso;

(12) *Hiiparo Ieneneemi* ('língua de sapo'): É uma pedra igual à língua de sapo, fica quase à margem do rio, perto do afluente do Içana chamado rio Cuyari. É um lugar sagrado que é conhecido como a língua da sucuriju. Nesse lugar, também há uma regra: a doença daquele lugar aparece com ferida e inchaço no corpo todo; é uma doença séria. Os conhecedores dizem que o sapo tem veneno bem forte, e que, depois de soltar o veneno, o corpo da pessoa começa a inflamar. A doença também só pode ser curada por benzedores. Para evitar pegá-la, a pessoa que sonha mal ou tem criança recém-nascida precisa ser benzida antes de passar no lugar;

(13) *Dzaattewikaa* ('casa de tucano'): Neste lugar, existe uma praia e, na margem do rio, existem duas pedras grandes, conhecidas como casa de tucano;

ele também é a sucuriju, com característica e aparência brilhante. Segundo os relatos dos conhecedores, a sucuriju pode se transformar em qualquer tipo de animal, como peixes e outros tipos também. Com isso, na mitologia, ele é mãe de peixes;

(14) *Peerhipani* ('cachoeira de gavião'): É uma cachoeira que fica no rio Cuyari, afluente do rio Içana, e recebe o nome de gavião; ele também é a sucuriju. De acordo com o que os sabedores dizem, ele possui uma história. O dono da cachoeira, que é o gavião, fica no remanso da cachoeira. Ele é quem dá o sinal quando o rio vai começar a encher e quando vai começar a secar. Ele aparece como forma de aviso, dando sinal de que o rio vai começar a secar, antes do verão; e, na cheia, ele também sai para dar sinal, dias antes de o rio começar a encher;

(15) *Tsiinoana* ('poço de cachorro'): Esse lugar é chamado de poço de cachorro, mas o dono desse poço possui regra: se a pessoa dormir nesse lugar, precisa ter cuidado. Principalmente antes de comer algumas coisas, é necessário tomar banho. Se não fizer isso, é capaz do *yoopinai* fazer doença como *wikoli* (tipo de doença perigosa). Nesse sentido, existem regras que são muito respeitadas. Por isso, é um lugar bem conhecido pelos Baniwa-Koripako; antigamente, era uma comunidade, mas foi abandonada por moradores desse local. Atualmente, é usado como ponto estratégico para pessoas pernoitarem quando descem e sobem o rio;

(16) *Kathsirhipani* ('cachoeira de jacaré'): É um lugar onde há uma cachoeira e um caminho seguindo na mata até chegar a uma serra. A cachoeira de jacaré também é a sucuriju, mas aquele jacaré grande é conhecido como caiman. Antigamente, ele aparecia na frente de remanso de cachoeira; toda vez que as pessoas passavam com canoa lá, ele batia a canoa para as pessoas 'alagarem' (virarem o barco), mas isso só ocorre quando as pessoas não obedecem a regra de passagem, como comer algo sem tomar banho;

(17) *Dzattiana* ('poço de tucano'): Neste lugar, existe uma praia grande e um poço onde fica o dono. Este lugar não costuma secar, pois o poço é bem fundo, no qual as pessoas pescam os peixes chamados sarapó. O poço de tucano também é a sucuriju e tem sua aparência bem brilhante, segundo os sabedores, quando ele decide aparecer nesse remanso. Também costuma aparecer antes da chuva e do sol, para dar sinal de que vai iniciar o período da cheia e da seca. Segundo os sabedores, existem três tipos de sucuriju; um desses é que chamamos de poço de tucano;

(18) *Heeri iinomi* ('esposa do Eeri – deus'): É um lugar sagrado onde Ñapirikoli passou, nele se encontra uma praia e um poço bem fundo, geralmente frequentado pelos pescadores de peixes. Segundo relato, nesse lugar existia também a cobra que é a sucuriju, que sempre ficou ao lado do poço bem fundo, o qual é o lugar onde fica a casa de sucuriju;

(19) *Onoli Ipatakakaromi* ('mergulho de ave socó'): É uma praia bem localizada, na margem do rio Içana; nesse lugar, aparecem muitos lagos e terra de caatinga; consequentemente, tem muitos peixes, sendo procurado pelos Medzeniakonai para fazer pescaria. É um lugar sagrado, identificado como curupira, o qual se apresenta como sendo ave socó. De acordo com os sabedores, o curupira tem um grito muito forte, que dá para ouvir de muito longe; então, na cosmologia Medzeniakonai (Baniwa-Koripako), as aves socó estavam mexendo o buraco deles nesse lugar, por isso recebeu o nome de *Onoli Ipatakakaromi* ('mergulho de ave socó');

(20) *Wia Inomana* ('foz de sucuriju'): Esse lugar é um riacho que dá uma volta e sai novamente no rio principal, o rio Içana. Segundo os conhecedores, ele tem marca bem na entrada de cima do rio; em Medzeniakonai, chama-se *koyaanale* ('lugar de sucuriju preto'). Os antepassados sempre viram a sucuriju nesse lugar; dizem que essa

cobra é muito grande, quando sai para dar sinal de que o inverno vai chegar um dia antes da chuva cair, ocupa todo o leito desse riacho. E, consequentemente, logo depois de a sucuriju aparecer, o rio começa a encher;

(21) *Haiko Ikalittani* ('lago de árvore'): É um lago que tem entrada bem funda, que, na cosmologia dos Medzeniakonai, é caminho da sucuriju. É conhecido como lago de árvore, mas essa árvore é a cobra sucuriju. Nesse lago, a cobra constrói o seu caminho no meio do lago, do início até o fim dele. Segundo os conhecedores, há ali um lugar da sucuriju igual a árvore deitada, por isso recebeu tal nome. Também é conhecido como casa de peixes porque, nesse lago, encontra-se qualquer tipo de peixe, sendo um dos lugares onde os Medzeniakonai fazem a pescaria;

(22) *Hiiwaroana* ('lago espécie de rã'): É um lago muito grande, que tem três quarteirões maiores; nele, vivem os peixes, os quelônios de rio conhecidos como cabeçudos e outros animais, e, ao final dele, existe um varador de canoa que se liga para sair rio acima. Recebe o nome de lago espécie de rã, mas também é a sucuriju. Segundo os pajés, a sucuriju gosta de andar bem longe, ela é a mãe dos peixes e possui característica de uma espécie de rã, por isso o lugar recebeu tal nome;

(23) *Kolirhipani* ('cachoeira de surubim'): É um lugar que fica num igarapé, afluente do rio Içana, perto da comunidade Tunui. Nele, as pessoas constroem seus sítios para fazer roça, é também onde costumam fazer pescaria. É um lugar sagrado que tem como dono o surubim; nele, existe o remanso que nunca fica seco, mesmo quando o rio está bem seco. É nesse remanso que fica o dono do local, o surubim. Segundo os sabedores, ele também é muito perigoso, porque faz parte dos *yoopinai*; é preciso, portanto, ter cuidado nele, principalmente quando a pessoa pernoita de passagem;

(24) *Paitsi Hiidzapani* ('serra de rã'): Chamado 'serra de rã', ou seja, uma casa de rã bem fechada. Esse é um lugar muito arenoso, cheio de morro, que são casas de rã, onde há muitos lagos. Antigamente, existiam muitas caças e peixes. Os sabedores sempre visitavam essa serra para ver as movimentações das rãs, principalmente antes de chover e fazer sol; é também um lugar bastante perigoso. Conhecedores também dizem que são considerados como a mãe dos peixes. Ao mesmo tempo, o lugar faz parte do grupo chamado de *yoopinai*;

(25) *Karaphaipani* ('cachoeira peixe pirarara'): Esse lugar é uma cachoeira muito perigosa de atravessar em canoa e barco, pois existem muitas pedras e a cachoeira é muito forte. É um lugar sagrado também. Nessa cachoeira, existem várias pedras bonitas, que são o coração de peixes que Ñapirikoli desenhou na pedra. Ao longo do tempo, as pessoas pegaram essas pedras e as levaram para seus territórios; consequentemente, os peixes começaram a desaparecer deste lugar. Por sinal, tem uma imagem bem forte de desenho de peixes que fica bem ao meio da cachoeira;

(26) *Kaaphidzapani* ('serra de *kaapi* – planta'): Nesse lugar, localizado próximo a uma comunidade dos Medzeniakonai, existe uma cachoeira, mas quem recebe o nome *kaaphidzapani* é a montanha que fica ao lado dessa cachoeira. *Kaaphidzapani* é um nome composto por dois termos, que significam: *kaaphi*, um tipo de cipó com o qual é feito *kaapi*, para tomar na hora da cerimônia de *dabucuri* (*ayawaska*), e *dzapani*, que significa montanha. Ele também pertence ao *yoopinai*.

O Quadro 1 apresenta uma síntese dos 26 topônimos analisados neste artigo, com informações morfológicas e também as informações centrais no contexto da cosmologia dos Medzeniakonai (Baniwa-Koripako) relativos à sua associação com os seres curupira e sucuriju, os donos míticos desses lugares.

Quadro 1. Informações morfológicas dos 26 topônimos descritos acima.

	Item lexical	Composição morfológica	Glosa
1	*Piitonai*	*piito* - grilo *nai* - casa	'casa de grilo'
2	*Koatsiripana*	*koatsrii* - quati *pana* - casa	'casa de quati'
3	*Maapaiikaa*	*maapa* - abelha *iika* - em cima	'em cima de abelha'
4	*Amana Ieewhemi*	*amana* - boto *ieewhemi* - ninho	'ninho de boto'
5	*Enoinami*	*enoi* - abelha *nami* - casa	'casa de espécie de abelha'
6	*Maaderi Iipana*	*maaderi* - esquilo *iipana* - casa	'casa de esquilo'
7	*Doodoli Ipolemi*	*doodoli* - pombo *polemi* - forno	'forno de pássaro pombo'
8	*Okaanami*	*okaana* - cipó *mi* - imbé	'cipó imbé'
9	*Dzawira Iewhemi*	*dzawira* - peixe acará *iewhemi* - ninho	'ninho de peixe acará'
10	*Yokiranhaa*	*yokira* - sal *anhaa* - poço	'poço de sal'
11	*Waamo Hiipani*	*waamo* - preguiça *hiipani* - cachoeira	'cachoeira de preguiça'
12	*Hiiparo Ieenenemi*	*hiiparo* - sapo *ieenenemi* - língua	'língua de sapo'
13	*Dzaattemi Iika*	*dzaattemi* - tucano *iika* - em cima	'casa de tucano'
14	*Peeri Hiipani*	*peeri* - gavião *hiipani* - cachoeira	'cachoeira de gavião'
15	*Tsiinoana*	*tsiino* - cachorro *ana* - poço	'poço de cachorro'
16	*Kathsiri Hiipani*	*kathsiri* - jacaré *hiipani* - cachoeira	'cachoeira de jacaré'
17	*Dzattiana*	*dzatti* - tucano *ana* - poço	poço de tucano
18	*Heeri iinomi*	*heeri* - irmão de napirikoli *iinomi* - esposa	'esposa do Eeri (deus)'
19	*Onoli Ipatakakarom*	*onoli* - ave socó *ipatakakaromi* - mergulo	'mergulho de ave socó'
20	*Wia Inomana*	*wia* - sucuriju *inomana* - foz	'foz de sucuriju'
21	*Haiko Ikalittani*	*haiko* - árvore *ikalittani* - lago	lago de árvore
22	*Hiiwaroana*	*hiiwaro* - espécie de rã *ana* - lago	'lago espécie de rã'
23	*Koliri Hiipani*	*koliri* - surubim *hiipani* - cachoeira	'cachoeira de surubim'
24	*Paitsi Hiidzapani*	*paitsi* - rã *hiidzapani* - serra	'serra de rã'
25	*Kharaa Hipani*	*kharaa* - peixe pirarara *hiipani* - cachoeira	'cachoeira de peixe pirarara'
26	*Kaapi Hidzapani*	*kaapi* - planta *hiidzapani* - serra	'serra de kaapi (planta)'

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo dedicou-se aos topônimos referentes aos nomes dos lugares existentes no rio Içana, nos territórios dos Medzeniakonai (Baniwa-Koripako), buscando relacionar os nomes dos lugares com a história por trás dos nomes e sua relação com as ações dos *yoopinai*, especificamente o curupira e a sucuriju. Os antepassados dos Medzeniakonai respeitavam muito esses locais, chamados de *yarodatti*. A partir da descrição da história de cada topônimo, exemplificamos a relação entre o topônimo e a representação da realidade física, social e cultural na cosmovisão Medzeniakonai (Baniwa-Koripako). As histórias dos nomes dos lugares são histórias conectadas com várias outras histórias, igualmente a todos os outros topônimos e as histórias por trás de seus nomes. Todos fazem parte da cosmovisão Medzeniakonai. Buscou-se também demonstrar que o conhecimento descrito a respeito de cada topônimo, ainda que seja um conhecimento principalmente dos antepassados, repassado de geração a geração, ainda tem importância, atualmente, para os Medzeniakonai.

Assim, esta pesquisa investigou algumas palavras da região do território Medzeniakonai (Baniwa-Koripako) para ver de que forma estariam representadas na toponímia local. Assim como outros trabalhos já realizados sobre a cosmovisão Medzeniakonai (Baniwa-Koripako)[3], foram apresentadas aqui informações pesquisadas junto a um sábio do povo Medzeniakonai, antigo conhecedor dos lugares sagrados, seus significados e as histórias por trás dos nomes.

Depois de muitas influências dos não indígenas na cultura tradicional, um dos resultados é que os conhecimentos dos nossos antepassados são desvalorizados. Nesse sentido, destaca-se o papel fundamental do pesquisador indígena como uma estratégia para também fortalecer a cultura e a língua. Uma das formas cotidianas de pesquisa é atuar junto com os sábios, fazendo registro e publicando esses conhecimentos na escrita. A tradição da transmissão pela oralidade deve ser fortalecida também, sendo a escrita mais um tipo de registro. Outra forma de pesquisa é por meio da escola: é preciso que esse conhecimento seja ensinado nas escolas do território, para que o próprio conhecimento seja fortalecido, tendo em vista que o conhecimento dos não indígenas é muito forte nas escolas indígenas. A escola também tem esse importante papel nas suas respectivas comunidades: fortalecer o conhecimento tradicional.

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos do primeiro autor Artur Garcia: Inicialmente, gostaria de prestar o meu agradecimento ao meu tio Vicente João Filho, por ter me ajudado com a contação de histórias de topônimos das palavras levantadas, pertencentes à região do rio Içana nas terras Medzeniakonai. Agradeço à minha orientadora, professora doutora Ana Vilacy Galúcio, pela parceria na construção deste artigo. Sou também grato aos meus colegas do grupo de pesquisa RT linguística do Museu Goeldi, sob a coordenação da professora Ana Vilacy. Agradeço ao Programa de Capacitação Institucional do MPEG/MCTI/CNPq pelo apoio através de bolsa na modalidade PCI-DB, aprovado na chamada pública PCI nº 02/2023 (processo 300477/2024-4-DB), onde desenvolvi pesquisas relacionadas ao conhecimento sobre a língua e a cultura dos povos Baniwa com o projeto "Topônimos relacionados aos lugares sagrados (*iarodattnai*) na cosmologia Medzeniakonai" e publiquei um aplicativo multimídia intitulado "IAKOTTINAI Kaakonaperi Medzeniakonai lugares sagrados Medzeniakonai", sob a supervisão da Dra. Ana Vilacy Galucio. Quero também registrar a minha gratidão à minha família por sempre acreditarem em mim: à minha mãe Rosa Garcia, minha tia Letícia

[3] Ver especialmente o trabalho de Garcia et al. (2019).

Garcia, que amo tanto, aos meus irmãos Orlando, Augusto, Elza, Benvindo, Ivam. Obrigado pelas orações durante a minha trajetória acadêmica. Agradecimentos da segunda autora Ana Vilacy Galucio: Gostaria de agradecer ao Dr. Artur Garcia, pela troca e aprendizado durante o período em que ele desenvolveu seu projeto de pós-doutorado vinculado ao Programa de Capacitação Institucional do Museu Paraense Emílio Goeldi. Agradeço ao CNPq, pelo apoio através de bolsa de produtividade em pesquisa (processo 304766/2022-4).

REFERÊNCIAS

Aurora, B. (2018). *O desafio sociocultural de mulheres Baniwa na contemporaneidade: análise e reflexão sobre as práticas de saberes indígenas, formação, educação e cuidado com o corpo* [Monografia, Universidade de Brasília]. https://bdm.unb.br/handle/10483/25276

Chacon, T. C., Gonçalves, A. G., & Silva, L. F. (2019). A diversidade linguística Aruák no Alto Rio Negro em gravações da década de 1950. *Forma y Función*, *32*(2), 41-67. https://doi.org/10.15446/fyf.v32n2.80814

Dick, M. V. P. A. (1992). *Toponímia e antroponímia no Brasil: coletânea de estudos*. FFLCH-USP.

Estorniolo, M. (2012). *Laboratórios na floresta. Os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/D.8.2012.tde-27022013-095552

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). (2019). *Plano de gestão territorial e ambiental: Terra Indígena Alto Rio Negro*. FOIRN. https://pgtas.foirn.org.br/wp-content/uploads/2021/09/PGTA_TI_Alto_RN.pdf

Garcia, S., Pimenta, N., & Lima, H. (2019). A origem dos Yopinnai e das doenças do mundo. *Aru: Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, (3), 86-101. https://xingumais.org.br/acervo/aru-revista-pesquisa-intercultural-bacia-rio-negro-amazonia-n-3

Gonçalves, A. G. (2018). *Para uma dialetologia Baniwa-Koripako do rio Içana* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília]. https://repositorio.unb.br/handle/10482/32195

Gonçalves, A., Garcia, A., Lino, G., & Filho, G. (2020). *Dicionário multimídia Baniwa-Koripako* (Versão 1.0). PRODOCLIN/Museu dos Povos Indígenas. https://japiim.museudoindio.gov.br/dic/baniwakoripako/index.php

Gonçalves, A. G. (2023). *Estudo lexicográfico da língua Medzeniakonai: proposta de um dicionário bilíngue e bidialetal Baniwa-Koripako-português* [Tese de doutorado. Universidade de Brasília]. https://repositorio.unb.br/handle/10482/47047

Gonçalves, A. G. (2025). The development of a bilingual and bidialectal dictionary for the Medzeniakonai language (Baniwa - Koripako). *Cadernos de Linguística*, *6*(3), e788. http://doi.org/10.25189/2675-4916.2025.v6.n3.id788

Isquerdo, A. N. (Org.). (2019). *Toponímia ATEMS: caminhos metodológicos* (Vol. 1, Série Toponímia). Ed. UFMS. https://repositorio.ufms.br/handle/123456789/3491

Instituto Socioambiental (ISA) & Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). (2000). *Mapa-livro povos indígenas do alto e médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. Instituto Socioambiental, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

Menezes, P. M. L., & Santos, C. J. B. (2008). Geonimia e Cartografia: da pesquisa histórica ao geoprocessamento. *Portal de Cartografia das Geociências*, *1*(1), 75-92. https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/portalcartografia/article/view/1363

Rocha, P., & Chacon, T. C. (2024). Entre territórios e mundos: espacialidade e contracartografia Kotiria e Kubeo no alto rio Uaupés, Amazonas, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *19*(1), e20230042. https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0042

Schneider, M. (2019). Topônimos de acidentes físicos do pantanal sul-mato-grossense: descrição e análise. In A. N. Isquerdo (Org.), *Toponímia ATEMS: caminhos metodológicos* (Vol. 1, Série Toponímia, pp. 21-44). Ed. UFMS. https://repositorio.ufms.br/handle/123456789/3491

Walipere, A. G., João Filho, V., Garcia, G., Galucio, A. V., & Brito, S. (2023). *Iakottinai Kaakonaperi Medzeniakonai/Lugares sagrados do povo Medzeniakonai* (Versão 1.0). Museu Paraense Emílio Goeldi. http://dicionarios.museu-goeldi.br/dic/medzeniakonai/

Wright, R. M. (2005). *História indígena e do indigenismo no alto rio Negro*. FAEP UNICAMP; Mercado das Letras; Instituto Socioambiental. https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/historia-indigena-e-do-indigenismo-no-alto-rio-negro

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES
A. G. Gonçalves contribuiu com conceituação, investigação, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição); e A. V. Galucio com conceituação, investigação, metodologia, supervisão e escrita (rascunho original, revisão e edição).

DADOS DA PESQUISA
Os dados não foram depositados em repositório.

PREPRINT
Não foi publicado em repositório.

AVALIAÇÃO POR PARES
Avaliação duplo-cega, fechada.

Mobilidades e permanências de viajantes no Império colonial português (1755-1808)

Mobility and permanence of travelers on the Colonial Portuguese Empire (1755-1808)

Ermelinda Pataca

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

Resumo: Neste artigo, analiso as 'viagens filosóficas', destacando suas singularidades na constituição da experiência dos viajantes pelo Império colonial português na segunda metade do século XVIII, como resultado das práticas de observação da natureza e da realização de experimentos em instituições científicas. Sintetizo alguns parâmetros de análise, como contexto político, instituições, práticas científicas, representações e ambientes geográficos e geológicos. Analiso as continuidades e inovações entre as viagens empreendidas nos ministérios da Marinha e Domínios Ultramarinos de Martinho de Melo e Castro (1777-1795) e de D. Rodrigo de Souza Coutinho (1796-1802), com a criação de quatro grupos de viajantes, configurados por suas mobilidades e permanências nas colônias portuguesas.

Palavras-chave: Viagens filosóficas. Império colonial português. História da Ciência. Observação. Experiência.

Abstract: In this article I analyze the philosophical journeys, emphasizing their unique features in shaping the experience of travelers across the Portuguese Colonial Empire in the second half of the 18th century. This was influenced by practices of observing nature and conducting experiments in scientific institutions. I outline several analytical parameters including: political context, institutions, practices, representations, geographic and geological environment. I also examine the continuities and innovations between the travels undertaken by the Ministries of the Navy and Overseas Dominions of Martinho de Melo e Castro (1777-1795) and D. Rodrigo de Souza Coutinho (1796-1802), focusing on the creation of four groups of travelers, defined by their mobility and permanence within the colonies.

Keywords: Philosophical Travels. Colonial Portuguese Empire. History of Science. Observation. Experience.

Pataca, E. (2025). Mobilidades e permanências de viajantes no Império colonial português (1755-1808). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20240015. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0015.

Autora para correspondência: Ermelinda Pataca. Universidade de São Paulo. Avenida da Universidade, 308, Cidade Universitária. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-040 (ermelinda.pataca@gmail.com).

Recebido em 20/03/2024
Aprovado em 29/11/2024
Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique

INTRODUÇÃO[1]

As 'viagens filosóficas' portuguesas, realizadas no reino e nas colônias no final do período colonial brasileiro, são bastante emblemáticas em aspectos concernentes à institucionalização das ciências em Portugal e no Brasil num período reformista, que pode ser compreendido desde o terremoto de Lisboa, em 1755, até a transferência da família Real para o Rio de Janeiro, em 1808. Idealizadas no conjunto de amplo projeto de exploração colonial visando a articulação política e econômica do Império colonial português, as 'viagens filosóficas' foram concebidas pelo médico paduano Domingos Vandelli como parte do projeto de elaboração de uma 'história natural das colônias', com o propósito de abastecer o Real Museu e Jardim Botânico da Ajuda (RMJBA) com produtos naturais e artificias, o que demandou a coleta e a preparação de espécimes dos três reinos da natureza, assim como investigações geográficas, políticas e culturais nas colônias africanas, asiáticas e americanas.

A atual dispersão dos acervos das 'viagens filosóficas' em arquivos, museus e bibliotecas portugueses, brasileiros, franceses e ingleses (Areia & Miranda, 1995), assim como a amplitude temática e conceitual sobre as viagens dificultam a criação de quadros sintéticos sobre a atuação dos viajantes, necessitando investigações pormenorizadas e comparativas entre as viagens. Partimos da premissa de que cada viagem é singular, devido à complexidade das práticas de observação, experiência, experimentação, descrição e representação da natureza desenvolvidas no período. Além disso, as relações políticas e as trocas de conhecimentos com populações locais criaram processos de mediação cultural entre os viajantes e as comunidades, singulares a cada região do império.

Neste artigo, nos propomos a apresentar alguns parâmetros de análise das viagens, destacando as singularidades das experiências dos viajantes constituídas no Império colonial português como resultado da observação da natureza, da apropriação da experiência das populações locais e da experimentação em instituições científicas, espaços públicos e privados na metrópole e nas colônias. Captar características locais pode constituir um instrumento para verificarmos as inovações científicas e técnicas, resultantes do movimento dos viajantes e em consonância à história natural no século XVIII que partia de práticas locais para a formação de coleções globais, mantidas nos museus de história natural metropolitanos (M. Lopes, 2005).

Para compreendermos a produção conceitual sobre ciência, natureza e cultura, relacionada aos projetos políticos desenvolvidos na metrópole e implantados nas colônias, investigamos as 'mobilidades e permanências' dos viajantes pelo Império colonial português. Trataremos desde dimensões locais no desenvolvimento cientifico na transição do século XVIII ao XIX, expressas especialmente através das ações dos viajantes, em associação aos projetos políticos dimensionados em âmbito global. Buscaremos compreender, de forma processual e na dinâmica geográfica estabelecida no período, os aspectos particulares de cada viagem e as convergências entre as experiências dos viajantes sistematizadas em três grupos.

As 'mobilidades' ocorreram nos trânsitos de produtos naturais, conceitos, práticas, representações e linguagens, mediados pelos viajantes entre Europa, América, África e Ásia. Este movimento pode ser associado às abordagens historiográficas que buscam um rompimento com a delimitação territorial através da configuração dos Estados-nação e ampliam a compreensão dos projetos políticos para uma dimensão imperial (Curto, 2009, 2019; Russell-Wood, 1998; Alencastro, 2000; Bethencourt & Curto, 2018; Carolino, 2014), configuradas entre territórios e oceanos (Greene & Morgan, 2009; Armitage et al., 2017) com a circulação de seres humanos, plantas, animais, vegetais e conhecimento técnico-científico entre espaços coloniais e metropolitanos (Raj, 2007). No campo da

[1] Este artigo é baseado na tese de livre docência (Pataca, 2015) e na tese de doutoramento (Pataca, 2006) da autora.

História das Ciências, vários trabalhos têm se concentrado em abordagens relacionando ciências, viagens e impérios (Pratt, 1999; Miller & Reill, 1996; Gesteira et al., 2014).

Para suprir as demandas administrativas configuradas no Império colonial português, os viajantes exerciam simultaneamente suas tarefas científicas e políticas. Em alguns momentos eles foram reposicionados para determinadas regiões, alterando suas funções iniciais. Tal análise tem sido abordada pela historiografia, que já apresentou amplos quadros sobre a configuração das redes de relações interpessoais e as mobilidades dos viajantes em função das dinâmicas imperiais (Pataca, 2015, 2006; Raminelli, 2008; M. Pereira & Cruz, 2014; Domingues, 1991, 2001; Domingues & Alves Melo, 2021; Kury, 2004; Simon, 1983; R. Pereira, 2013). Adotaremos aqui esta abordagem, destacando alguns exemplos que demonstrem os movimentos dos viajantes pelo império e, consequentemente, as transformações de suas práticas.

Por outro lado, consideramos que as 'permanências' se constituíram nos momentos de fixidez dos viajantes em regiões específicas do Império colonial português, possibilitando a realização de práticas científicas em longos períodos, como a participação desses intelectuais em sociedades científicas; a elaboração de manuais, livros e materiais didáticos; a institucionalização científica através da implementação de jardins botânicos e a experimentação na agricultura e na mineração. A permanência mais longa em determinada região permitia, ainda, o reconhecimento natural e cultural, o que foi essencial para um grupo de naturalistas que exerceram de forma complementar as investigações nas viagens e a administração colonial (Simon, 1983).

As mobilidades e permanências são analisadas de forma processual para compreendermos a criação e a consolidação de instituições, práticas e teorias científicas. A avaliação abrangente da dinâmica das viagens será compreendida gradualmente, considerando-se o processo de institucionalização das ciências luso-brasileiras, ampliando-se a análise sobre a criação de instituições na consolidação da comunidade científica.

Inventariamos as viagens, avaliando sua complexidade e a criação de referenciais de observação e interpretação dos dados, constituindo uma dinâmica que demarca suas particularidades e generalidades. Os parâmetros de análise são sistematizados em: contexto político, instituições, práticas e ambientes geográficos e geológicos. Consideramos a complementaridade política e natural entre a metrópole e as colônias de acordo com as diretrizes políticas traçadas no período. De forma complementar, demarcamos as interações coloniais na configuração geográfica do império e de como estes quadros influenciaram na delimitação dos percursos dos viajantes. Apresentaremos alguns elementos referentes à formação dos viajantes, tanto nas instituições formais de ensino quanto no próprio exercício das viagens, cruciais à criação de práxis pedagógica e de práticas científica.

CONTEXTOS POLÍTICOS, INSTITUCIONAIS E GEOGRÁFICOS

Quanto aos contextos políticos de elaboração e execução das 'viagens filosóficas', constatamos distinções marcantes entre os ministérios da Marinha e Domínios Ultramarinos. Desta forma, buscaremos contextualizar política e economicamente as viagens em cada ministério na compreensão da formação dos naturalistas, da preparação das viagens, da execução dos roteiros e da sistematização dos dados. Esses momentos são determinantes para as 'viagens filosóficas'. A delimitação dos percursos das viagens foi condicionada à compreensão metropolitana do espaço colonial. Os principais territórios explorados variaram muito em cada ministério, da Marinha e Domínios Ultramarinos, e foram determinados em consonância às políticas de exploração colonial, materializadas na defesa do território e na exploração dos recursos minerais, vegetais e animais.

Apontamos algumas ações relacionadas ao projeto de realização das viagens feitas no consulado pombalino (1755-1777) devido ao contexto reformista deste período, como a criação de novas políticas coloniais, educacionais e científicas. A configuração de uma rede de colaboradores

residentes nas colônias foi crucial para a determinação das matrizes conceituais e procedimentais das viagens, inclusive nas estratégias para a elaboração complementar de amplo acervo de representações científicas, composto por imagens, textos e objetos. Neste período, Domingos Vandelli recebia as coleções de história natural das colônias, que foram sistematizadas no RMJBA, criado em 1768. As informações e os objetos enviados pelos correspondentes coloniais foram essenciais para o planejamento das viagens, direcionando a conduta dos naturalistas no trabalho de campo. Além disso, o núcleo inicial de colaboradores, composto especialmente por governadores, atuou na troca de vegetais, sementes e informações entre as capitanias da América portuguesa, indicando ainda novos correspondentes que poderiam suprir os museus com coleções de história natural portuguesas.

A preparação sistemática das 'viagens filosóficas' iniciou-se após a assinatura do Tratado de Santo Ildefonso, em 1777, ano também marcado pela posse de Martinho de Melo e Castro no cargo de ministro da Marinha e Negócios Ultramarinos. No contexto de demarcação de limites entre Portugal e Espanha, as 'viagens filosóficas' se caracterizaram pela complementaridade entre as explorações geoestratégicas resultantes das Comissões Demarcadoras de Fronteiras e das investigações de história natural (Domingues, 1991). Até 1795, ano da morte desse ministro, constituiu-se um processo de institucionalização das ciências que foi essencial para determinar os rumos das investigações coloniais. Foram elaboradas instruções de viagens, implementaram-se instituições científicas e ampliaram-se as coleções de objetos e representações de história natural do conjunto do império.

Notamos continuidades entre o consulado pombalino e as políticas científicas desenvolvidas no ministério de Martinho de Melo e Castro. Os referenciais teóricos e metodológicos das instruções (Vandelli, 1779; Breves Instrucções, 1781) deveriam guiar os viajantes no campo, numa estratégia deliberada de controlar as práticas científicas à distância e centralizar na metrópole as investigações coloniais. O reconhecimento natural, iniciado no reino por Domingos Vandelli nas décadas de 1760-1770, constituiu o núcleo do planejamento das viagens coloniais e da naturalização dos laços políticos entre a metrópole e o ultramar. Esse naturalista expressou nos planos das viagens coloniais toda sua experiência constituída em ambientes europeus durante suas próprias viagens pela Itália (1756-1764) e em Portugal (1764-1779). Além disso, as percepções e as estratégias investigativas dos naturalistas que partiram rumo às colônias foram delineadas em ambientes europeus na realização de viagens didáticas comandadas por Vandelli nos arredores da Universidade de Coimbra (UC). Desta forma, o planejamento das viagens e a formação dos viajantes resultaram na construção de um 'Teatro da Natureza' com a idealização das paisagens coloniais como simbioses entre ambientes europeus e as espécies animais e vegetais coloniais.

No ministério de D. Rodrigo de Sousa Coutinho (1796-1802), foram despachadas novas 'viagens filosóficas' a partir de 1796, quando foram enviadas ordens aos governadores para subsidiarem as investigações dos naturalistas que permaneceram nas colônias. As instruções aos viajantes foram alteradas em consonância às novas políticas de Estado, demarcando continuidades e rupturas entre os dois ministérios. As investigações realizadas anteriormente serviram de referência às viagens, potencializando os resultados obtidos num período curto desse ministério.

Um dos aspectos de extrema importância para a análise das viagens científicas é a formação dos viajantes. Diante da complexidade das práticas e dos conhecimentos necessários às viagens, as equipes foram treinadas para exercer várias funções provenientes de diversas áreas, como química, história natural, matemática, física, medicina e desenho. Assim, analisamos a formação dos viajantes e os cotidianos das viagens concomitantemente ao processo de institucionalização das ciências luso-brasileiras, considerando tanto a implementação de instituições quanto a criação de práticas, técnicas e representações científicas (Figueirôa, 1997).

A cooperação entre os viajantes, sujeitos com múltiplas habilidades e funções, resultou em vários saberes configurados nas redes de relações interpessoais e expressos nas instituições científicas e nas características dos locais explorados nas viagens. Analisando esses fatores e suas conexões, constatamos a singularidade dos indivíduos, construída através de encontros e influências mútuas entre os viajantes em movimento pelo império (Pataca & Oliveira, 2016). Criamos quadros conceituais que mostram as instituições envolvidas nas viagens e a importância política no período.

O RMJBA foi construído sob a supervisão de Domingos Vandelli a partir de 1768 e centralizou a preparação e a realização das 'viagens filosóficas'. A instituição assumiu dupla função: de formação da nobreza, especialmente do príncipe D. José I, e como local de pesquisa em história natural. Numa conexão entre as viagens e os museus de história natural, um dos objetivos de execução das 'viagens filosóficas', traçados por Vandelli, foi de abastecer o RMJBA com coleções de zoologia, botânica e mineralogia.

As pesquisas nas colônias e suas coleções resultantes subsidiaram as políticas científicas portuguesas e o planejamento de utilização dos recursos naturais. Além disso, elas serviram à criação de uma rede internacional de cooperação em história natural, através da correspondência de Vandelli com naturalistas de diversas instituições científicas europeias, promovendo o intercâmbio de produtos naturais e artificiais. Dentre os correspondentes internacionais, destacam-se as influências de Lineu sobre Vandelli desde 1765 (Brigola, 2003).

A historiografia já destacou a centralidade da reforma da UC para a introdução da ciência experimental e da lógica racional na formação dos naturalistas (A. Araújo, 2000; Boto, 2017). Criaram-se paradigmas educacionais, inscritos na arquitetura do poder, nas instituições científicas e nos espaços de sociabilidade que configuraram as redes de relações dos viajantes (Pataca & Oliveira, 2016). Sem pretender esgotar a compreensão sobre a formação dos naturalistas, destacaremos alguns aspectos referentes à formação teórica e prática na UC que influenciaram a dinâmica das viagens.

O comando científico das viagens a partir da metrópole se deu pelos professores de história natural da UC. A proximidade entre mestre e discípulo na UC criou distintos quadros nas 'viagens filosóficas'. Domingos Vandelli assumiu protagonismo no comando das viagens entre 1772 e 1791, quando foi responsável pelas cadeiras de química e história natural na UC. Porém, sua influência junto aos naturalistas foi reduzida após sua aposentadoria e a contratação de Félix de Avelar Brotero (1744-1828), que assumiu as cadeiras de botânica e agricultura em 1791 e ampliou seu protagonismo no comando das viagens junto a seus alunos. Além disso, este naturalista desempenhou um papel fundamental na institucionalização da botânica em Portugal, através da ampliação e remodelação do Jardim Botânico da UC e da direção do RMJBA desde 1811 (Castel-Branco, 2007).

No ministério de D. Rodrigo de Souza Coutinho, foram criadas novas instituições científicas em Lisboa, essenciais para o desenvolvimento das viagens. Para fortalecer a defesa territorial e a náutica, foram reformadas ou criadas instituições militares e marítimas, como a fundação do hospital da Marinha, em 1797, e a reorganização do ensino da engenharia naval portuguesa, em 1796. Em 1798, fundou-se a Sociedade Real Marítima, Militar e Geográfica, instituição que se tornou responsável pelo desenho, gravura e impressão das "Cartas hidrográficas, geográficas e militares" (Curto, 1999; Carolino, 2014).

De forma complementar à instalação de instituições militares na metrópole, fundaram-se academias militares na América portuguesa que serviram à formação de desenhistas e ao apoio às investigações em história natural. A Academia de Fortificação Artilharia e Desenho foi criada no Rio de Janeiro em 1772 e constituiu o núcleo inicial para a implementação da matemática, da engenharia e do desenho na colônia, subsidiando posteriormente, em 1810, a criação da Academia Real Militar. A complexidade

do ensino nesta academia, implementada por D. Rodrigo de Sousa Coutinho, demarca a atuação dos professores, dentre os quais destacam-se naturalistas-viajantes como João da Silva Feijó, que ficou adido à essa academia como lente de História Natural desde 1818 (M. Paiva, 1991).

Outras instituições científicas também foram amplamente envolvidas no planejamento e na execução das 'viagens filosóficas', dentre as quais destaca-se a Academia Real das Ciências de Lisboa (ARCL), fundada em 1779. A criação e a reforma das instituições influenciaram os projetos de Domingos Vandelli, implementados na instrução dos naturalistas despachados posteriormente ao ultramar. Assim, a elaboração dos percursos das viagens e o direcionamento das investigações para determinadas regiões ou produtos condicionaram-se às investigações coloniais desenvolvidas nas instituições metropolitanas.

Consideramos as 'viagens filosóficas' em três fases determinantes: a preparação (pré-campo), a execução (campo) e a sistematização dos dados (pós-campo). Esta divisão não precisa ser tão rígida em termos cronológicos, mas ela é a mais adequada às ciências naturais, delimitadas temporal e espacialmente, em contraposição ao laboratório, marcado pelo controle das variáveis e pela falta de historicidade (M. Lopes, 2005; Rudwick, 1996; Kuklick & Kohler, 1996; Kohler & Vetter, 2016). Em todas as fases das viagens, os fazeres se configuraram em práticas de história natural, condicionadas à teoria, aos métodos e às técnicas, constituídas nas relações interpessoais, nas instituições e nas características geográficas e geológicas locais. Destaco a complementaridade entre práticas de campo e de gabinete, realizadas em instituições como museus, laboratórios, observatórios e casas impressoras.

O cotidiano das viagens se condicionava aos ambientes geográficos e geológicos em aspectos relativos à topografia, ao clima, à hidrografia e à vegetação, influenciando no traçado dos roteiros, na aplicação das práticas e nos resultados das viagens. As dificuldades enfrentadas pelos naturalistas em cada ambiente levaram à implementação de diversas estratégias no trabalho de campo. Ademais, as paisagens direcionavam as percepções e a elaboração de representações.

As estratégias políticas e o planejamento científico foram dimensionados em amplo projeto de investigação colonial, integrando diversas escalas geográficas e constituindo fator primordial para o entendimento das dinâmicas estabelecidas entre o particular e o universal; o local e o global (Livingstone, 2003). No conjunto do Império colonial português, resgataram-se, no século XVIII, conhecimentos em escala local produzidos de forma singular no processo de colonização, envolvendo a população na realização de práticas científicas em espaços públicos e privados nos núcleos urbanos, em florestas ou em áreas agrícolas. Em escalas regionais, circunscritas principalmente ao âmbito das capitanias ou de territórios adjacentes aos rios, buscou-se mapear e inventariar as espécies dos três reinos da natureza. Já em escala global, visava-se integrar política e economicamente o reino e o conjunto das colônias, mobilizando uma rede composta por administradores, amplo corpo técnico-científico e as populações coloniais na troca de informações, mercadorias, plantas vivas, objetos de história natural, artesanatos, artefatos indígenas etc. (Domingues, 2001; Domingues & Alves-Melo, 2021;Russell-Wood, 1998).

Em relação aos ambientes geográficos, as instruções de viagens (Breves Instrucções, 1781) determinavam que as observações fossem direcionadas aos produtos e fenômenos relativos à terra, à água e ao ar. No tocante à terra, eram investigados os montes, o subterrâneo e as planícies. Os viajantes adaptavam seu referencial à topografia cuja visualização configurava técnicas de representação de imagens, como prospectos preparados pela visualização à distância, com técnicas da engenharia militar. Em relação ao ar, a coleta de produtos naturais sofria influência da sazonalidade, pois as estações chuvosas eram desfavoráveis às práticas de coleta e preparação de vegetais, por exemplo. De acordo com interpretações da medicina hipocrática, o clima exercia influência direta na saúde e, portanto, deveria ser considerado durante

o planejamento das viagens na determinação das tarefas diárias, como a coleta de produtos, a alimentação, o descanso dos naturalistas e uma série de práticas profiláticas que assegurassem a conservação da saúde dos viajantes (A. Ferreira, 1946). Vale destacar as vias de transporte hidrográficas, tanto oceânicas quanto fluviais, na integração das diversas regiões coloniais e no transporte dos produtos coletados nas viagens.

PRÁTICAS DE OBSERVAÇÃO E EXPERIÊNCIA NAS VIAGENS

Como idealizador das 'viagens filosóficas', Domingos Vandelli centralizava as viagens em torno da observação e da experiência, como métodos de investigação e de ensino da história natural:

> Só a observação e a experiência o podem pôr em estado de penetrar por este vastíssimo país [Brasil]: a experiência o confirmará nas suas tentativas, e a observação e contemplação da Natureza lhe ensinarão toda a ciência da H. N. [História Natural] (Vandelli, 1779, p. 51).

O destaque à observação pode ser compreendido de forma intrínseca ao método de aprendizagem da natureza, na construção de saberes ancorados na experiência dos naturalistas. Interessa-nos, então, aprofundar a compreensão sobre a experiência e a observação da natureza no trabalho dos viajantes, desenvolvidos nos referenciais teóricos e nas práticas científicas, artísticas e educacionais. Para isso, analisamos a formação dos naturalistas em instituições de ensino e pesquisa luso-brasileiras e a criação de práticas científicas e educativas durante o exercício das viagens.

A observação e a experiência podem ser compreendidas como epistemes cujas orientações metodológicas e filosóficas abordadas em tratados do século XVIII nos apresentam singularidades teóricas e práticas (Daston, 2011). Elas foram exercidas durante as 'viagens filosóficas' nas investigações de história natural e nas reflexões morais e políticas das populações sob investigação, expressas no comércio, na agricultura, na indústria e na mineração. Elas assumiram duplo sentido de investigar e aprender e foram progressivamente incorporadas em todo o arcabouço conceitual dos viajantes. José Antônio de Sá, discípulo de Vandelli que viajou por Portugal, resgatou suas próprias experiências como viajante ao elaborar suas instruções de viagem destinada às investigações no reino, defendendo que os viajantes deveriam se instruir com a "observação feita pela experiência própria" (Sá, 1783) em investigações políticas e filosóficas.

Historiadores da ciência têm se dedicado à história da observação e da experiência, demarcando-as epistemologicamente em seus contextos socioculturais. Lorraine Daston tem atuado em colaboração a outros pesquisadores em amplos projetos sobre a experiência, especialmente sobre a história da observação (Daston & Lumbeck, 2011), da curiosidade (Daston & Park, 1998) e da objetividade (Daston & Galison, 2007). As abordagens sobre as práticas científicas, orientadas em sentidos culturais, destacam as experiências cotidiana e científica como 'modos de conhecer', em preferência aos modos de sentir. Desta forma, o aprendizado sobre as práticas se aproxima ao próprio fazer científico.

A observação constitui uma prática intrínseca às artes e às ciências, tanto naturais quanto humanas. Historicamente, a observação constituiu-se coletivamente na educação dos sentidos, na padronização dos julgamentos e na seleção dos objetos de investigação e contemplação artística e científica, ampliando as possibilidades de percepção, julgamento e razão (Crary, 1991; Alpers, 1999). A observação científica determina formas de experiências disciplinadas e é normatizada pelo treinamento dos seres humanos, pelos recursos materiais, pela criação de métodos de descrição, de representação e de visualização, configurando-se no delineamento de amplas redes de colaboração e comunicação. Essas abordagens sobre a observação podem ser aplicadas aos múltiplos significados das práticas de campo em cada momento histórico, construídas social e contextualmente nos modos de conhecer e fazer ciência (Daston & Lumbeck, 2011).

Compreendida como forma de construir ou refletir sobre o conhecimento, a observação era um veículo de aprendizado da experiência, tornando-se um modo de vida (Daston, 2011). Compreendemos, desta forma, como Vandelli enfatizou a observação em sua potencialidade para o aprendizado da natureza, como metodologia de construção do conhecimento, como práxis do saber sobre a experiência. Do mesmo modo, podemos compreender a simples caracterização das viagens como 'a exata observação dos países' construída pelo discípulo de Vandelli, Sá (1783). Por sua vez, este naturalista também admite um forte vínculo entre observação e experiência na construção do aprendizado através da vivência:

> A observação feita pela experiencia própria, a fim de conhecer a politica do país, é sem dúvida a notícia melhor, que se pode adquirir a este respeito. Isto pende de uma continuada existência nestas partes, e por muito tempo, o que não pode caber na rápida peregrinação do que viaja (Sá, 1783, p. 15).

Observamos aqui as relações sobre a observação e a experiência do próprio viajante que deveria se constituir em uma longa permanência, ou "uma continuada existência" nos lugares, consolidando as experiências num processo contínuo de aprendizagem em longa duração. Tal caracterização se coaduna com a definição do verbete 'experiência', elaborado por Dumarsais (2015) para a Enciclopédia: "termo abstrato de Filosofia que significa, em geral, o conhecimento adquirido por uma longa vivência, unido a reflexões feitas sobre o que se viu e sobre o que nos aconteceu de bom ou de mau" (Dumarsais, 2015, p. 216). As viagens seriam, então, o meio privilegiado para a construção e a consolidação das experiências através de observações: "Viagens também são muito úteis para se adquirir experiência. Mas, para que se extraia delas essa vantagem, deve-se viajar com espírito de observação" (Dumarsais, 2015, p. 277).

Partimos da premissa de que cada viagem é singular, devido à complexidade das práticas de observação e experiência desenvolvidas no período. Além disso, as relações políticas e as trocas de conhecimentos com populações locais criaram processos de mediação cultural entre os viajantes e a sociedade, específicas em cada região do Império colonial português (Safier, 2019). As viagens sintetizam a mediação entre artistas, naturalistas e engenheiros nas explorações coloniais, nos levando ao resgate sobre a formação e a atuação dos viajantes, tanto em instituições formais de ensino quanto no próprio exercício das viagens, cruciais à criação de práxis pedagógica e de práticas científicas, ou seja, do 'fazer e ensinar' ciência e artes.

A observação e a experiência vivenciadas nas viagens se associam à práxis numa relação intrínseca entre teoria e prática característica das ciências modernas. As investigações eram vinculadas ao ensino e à circulação de saberes entre as colônias e nas instituições metropolitanas. Os significados do século XVIII atribuídos à práxis aparecem em Bluteau e A. Silva (1789):

> Praxe, exercício. Na pratica não tem lugar; por em prática os preceitos teóricos da arte; executar, praticar; pratica, aplicação da teoria à praxe, que se aprende com o uso . . . o letrado e o médico tomam prática com outros versados nela; uso, estilo prático.

O conceito de se aprender 'com outros versados' foi empregado nas viagens e nos inquéritos junto às populações coloniais. Nas instruções e na iconografia das viagens, é frequente a alusão à conversação com os indígenas através de troca de informações geográficas, históricas e naturalistas por mercadorias. Constatamos, então, a valorização do conhecimento tácito ou prático, como explicitado por Vandelli em suas instruções: "Os índios, como são os mais inteligentes práticos daquele continente [América], são também os melhores mestres para nos ensinar os nomes das plantas e o seu uso" (Vandelli, 1779, p. 30).

A práxis desenvolvida nas viagens consistia no registro dos saberes dos 'práticos' coloniais (Almeida, 2022; Domingues & Alves-Melo, 2021). Tal processo investigativo foi utilizado na aculturação indígena por meio dos descimentos e da incorporação dos índios às aldeias e vilas

coloniais, visando a exploração da mão de obra indígena em atividades agrícolas, de navegação e urbanização, para a implementação de um processo civilizador nas colônias (Farage, 1991; Coelho, 1998; Sanjad et al., 2021). Os registros das viagens não podem ser compreendidos apenas como resultantes da ciência europeia, pois foram criados com a contribuição do conhecimento indígena sobre a natureza brasileira, expressos em inventários sobre plantas, animais e minerais em associação ao reconhecimento territorial.

A práxis também se constituiu no ensino de técnicas de história natural, como a preparação de espécimes e o desenho de animais e plantas. Durante a travessia oceânica, os desenhistas deveriam instruir os demais viajantes no exercício do desenho e os naturalistas ficaram incumbidos do ensino da preparação dos peixes. Nesse momento, o ato de desenhar assumiu as funções de documentação de história natural, especialmente dos peixes oceânicos, e de formação nas artes de desenho e pintura a todos os viajantes, de forma a habilitá-los para atuarem como desenhistas amadores em eventualidades da viagem e na necessidade de substituição dos desenhistas, como foi explicitado nas instruções de viagens:

> Tomado neste sentido todo o trabalho da pesca, redução e preparação dos peixes, ainda deixa lugar para outro entretimento: este é o exercício da pintura: por isso que não estão exercitados nela, aí tem lugar traçar algumas linhas sobre a frutificação das plantas, e debuxo [desenho] dos animais debaixo da Inspeção do riscador que os acompanhar. Este exercício não interrupto por dois meses, quando não produza outro efeito, dá à mão mais rebelde aquele jeito de talhar que a alguns nega a natureza (A. Ferreira, 1946, p. 48).

As dinâmicas das viagens, intercalando momentos de mobilidades e permanências dos viajantes, direcionaram as percepções, as reflexões, as interpretações, as descrições e os registros. O ensino da história natural durante as viagens ocorreu num processo contínuo de desenvolvimento de novas metodologias, técnicas e práticas, levando os comandantes das viagens a assumirem a função de coordenação, concomitantemente à formação das equipes. O conjunto de experiências constituído em cada viagem foi posteriormente incorporado às normas escritas e publicadas em Lisboa, principalmente as instruções de viagens que serviram como artefatos essenciais para ensinar, disciplinar e controlar os viajantes. Desta forma, notamos uma construção singular do conhecimento desenvolvida nas viagens científicas portuguesas e resultante da experiência dos viajantes que foi incorporada à práxis das viagens e ao ensino da história natural em Portugal e suas colônias.

O ensino se integrava à ontologia das viagens em relação à observação, à experiência e à elaboração de representações. Rudwick (1996) assinala a importância da formação do geólogo (podemos expandir para os naturalistas) em ambientes conhecidos – tanto institucionais quanto naturais – na criação de referenciais de investigação e treinamento do olhar. Os ambientes de formação na metrópole com uma comunidade científica estabelecida, as relações entre os estudantes em lugares já explorados anteriormente por essa comunidade, permitiriam maior desenvoltura dos viajantes na exploração do desconhecido e da posterior inovação conceitual no retorno às origens. Desta forma, os vínculos entre metrópole e colônias se reafirmariam nas observações e experiências dos viajantes pelo império.

As investigações mineralógicas iniciaram-se em Portugal, nas imediações de Coimbra. Eram viagens com duplo objetivo: pedagógico, para a formação do olhar dos naturalistas nas práticas de observação, e também para a coleta de amostras, para a constituição das coleções de minerais e rochas na UC. Além disso, há de se destacar o interesse político da integração entre o reino e as colônias em atividades de mineração complementares. Nesse sentido, uma das demandas envolvidas nos processos de metalurgia seria a disponibilidade de carvão mineral ou vegetal. Vandelli (1994) destaca, então, a falta de lenha e a necessidade de se buscar carvão mineral em Portugal para suprir as demandas na metalurgia:

> É verdade porém, que as minas em Portugal por falta de lenha não se poderão aproveitar com utilidade, até que se não tire maior quantidade de carvão de pedra das minas de Buarcos, e se aproveitem as de Porto de Mós e Ourém, ou se cuide de aumentar, e regular as matas, como o nosso sócio o Doutor Alexandre Ferreira tem indicado em sua memória (Vandelli, 1994, p. 29).

As minas de Buarcos foram, então, o local comum de investigação e formação de vários naturalistas viajantes, como Alexandre Rodrigues Ferreira e João da Silva Feijó que, em conjunto, realizaram uma viagem para essas minas em 1778; Balthasar da Silva Lisboa esteve nas mesmas minas em 1779 e Joaquim de Amorim e Castro utilizou os dados dos naturalistas que o precederam para realizar suas viagens a essas minas de carvão em 1782. O interesse pelo carvão mineral também se associava aos estudos da química através da extração da caparrosa (sulfato de cobre). Tais observações foram determinantes para as investigações coloniais realizadas por esses naturalistas, demonstrando mobilidades de conhecimentos entre o reino e o ultramar. Outras regiões de Portugal também foram investigadas pelos estudantes da UC, o que resultou na formação de coleções e no reconhecimento dos recursos naturais do reino, determinantes ao planejamento complementar da exploração colonial, visando construir um vínculo natural e simbólico entre o reino e o ultramar (Pataca, 2006).

MOBILIDADES E PERMANÊNCIAS DOS VIAJANTES NO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS

Na execução das viagens, é essencial considerar tanto as singularidades das trajetórias individuais quanto uma caracterização coletiva das experiências dos viajantes que nos indiquem quadros mais abrangentes de suas práticas. Consideramos a composição das equipes e avaliamos as experiências constituídas pelos viajantes no império, materializadas nos percursos e condicionadas aos produtos e aos fenômenos a serem observados, com destaque para as investigações mineralógicas. O corpo técnico e científico tinha várias habilidades provenientes de diversas tradições científicas, técnicas e artísticas, nos levando a traçar a rede de relações construídas entre os viajantes.

Para avaliar a institucionalização das ciências em Portugal e no Brasil, criamos quadros conceituais, apresentando as instituições vinculadas às viagens e sua relevância política na ilustração portuguesa. Para compreendermos as convergências e as distinções entre as viagens, caracterizamos três grupos de acordo com as mobilidades e permanências dos viajantes em determinadas regiões do Império colonial português e que estão sistematizados nos Quadros 1 a 3, construídos com os dados fundamentados no "Dicionário biobibliográfico de artistas, naturalistas, engenheiros e governadores envolvidos nas Viagens Científicas Portuguesas" (Pataca, 2006).

Buscamos as convergências e especificidades na formação e na atuação dos naturalistas nos ministérios da Marinha e Domínios Ultramarinos, avaliando o papel institucional da ARCL, da UC e do RMJBA na elaboração e execução das viagens, compreendendo as orientações metropolitanas. Apresentamos alguns parâmetros sobre a atuação dos viajantes, sua formação, as principais viagens e atividades realizadas no reino e nas colônias nas administrações do Marquês de Pombal, de Martinho de Melo e Castro e de D. Rodrigo de Souza Coutinho. Apresentamos sinteticamente alguns exemplos de cada viagem, que consideramos emblemáticos para a compreensão do que caracterizamos como mobilidades e permanências dos viajantes.

O primeiro grupo de viajantes, sistematizado no Quadro 1, refere-se à mobilidade de viajantes que exploraram o ultramar no ministério de Martinho de Melo e Castro e voltaram para Lisboa, assumindo importantes cargos administrativos em instituições científicas e editoriais no ministério de D. Rodrigo de Souza Coutinho. Verificamos neste grupo como a mobilidade condicionou a experiência adquirida no exercício das viagens durante o primeiro ministério e foi essencial para a criação de políticas científicas e editoriais na administração seguinte, marcando um processo científico de longa duração, característico

Quadro 1. Formação e atuação do primeiro grupo – mobilidades dos viajantes que retornaram a Lisboa após suas viagens às colônias. Legendas: UC = Universidade de Coimbra; ARCL= Academia Real de Ciências de Lisboa; RMJBA = Real Museu e Jardim Botânico da Ajuda.

Viajante	Atividades nos ministérios de Sebastião José de Carvalho e Melo (1755-1777) e Martinho de Melo e Castro (1777-1796)	Atividades na administração de Rodrigo de Souza Coutinho (1796-1803)
Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815)	1774-1778 – Estudou Filosofia Natural na UC 1778 – Viagens às minas de carvão de Buarcos (Portugal) 1778-1783 – Naturalista do RMJBA 1783-1792 – Comandou a viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, São José do Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá	1795-1811 – Vice-diretor do RMJBA 1807 – Deputado da Real Junta do Comércio
José Mariano da Conceição Veloso (1756-1811)	Formou-se nos conventos franciscanos no Rio de Janeiro e em São Paulo (1770-1780) Percorreu a capitania de São Paulo 1782-1790 – Comandou a Expedição Botânica nas capitanias do Rio de Janeiro e de São Paulo	1799-1801 – Diretor da Tipografia do Arco do Cego (Lisboa)

das ciências naturais. Os cargos de comando científico e editorial assumidos pelos naturalistas demandaram a correspondência com outros viajantes, direcionando suas práticas e consolidando novos conhecimentos específicos para a realização das viagens nas colônias.

No caso de Alexandre Rodrigues Ferreira, em sua longa viagem pelo estado do Grão-Pará e na capitania de Mato Grosso, realizada entre 1783 e 1792, verificamos alguns momentos marcados pela mobilidade e outros pela permanência em determinadas regiões, o que conduziu a dinâmicas singulares da viagem. Por exemplo, os viajantes permaneceram por um ano em Belém (outubro de 1783 a outubro de 1784), em contraposição aos planos iniciais de estadia neste local de um mês e meio para descanso dos viajantes (A. Ferreira, 1946). Tal alteração conduziu ao planejamento e à realização de pequenas incursões nas proximidades da cidade, como à ilha de Marajó, bem como uma viagem de 20 dias pelo rio Tocantins, resultando na elaboração de duas memórias e vários desenhos. Além disso, o naturalista pôde observar detalhadamente a urbanização de Belém, seguindo os preceitos da 'medicina política' expressos pelo médico português Antônio Nunes Ribeiro Sanches (Sanches, 1756) e propor soluções que visassem a salubridade do local, através da implementação de práticas de planejamento urbano do que era denominado como 'arquitetura médica' (A. Ferreira, 1784; Pataca, 2018).

Quando retornou a Lisboa, ao final da viagem, Ferreira assumiu o cargo de administrador em 1794 e posteriormente, em 1795, de vice-diretor do RMJBA. Em meio às suas tarefas de organização e sistematização do acervo do museu, o naturalista empenhava-se em produzir a 'história natural do Pará' e em publicar suas memórias, acompanhadas de gravuras. Para tal, foi criada, no Jardim Botânico da Ajuda, uma 'Casa da Gravura', onde alguns discípulos da gravura trabalhavam sob a supervisão do gravador Manuel Marques do Aguilar para abrirem chapas em metal para a reprodução dos desenhos da 'viagem filosófica'.

Frei José Mariano da Conceição Veloso construiu um modelo de investigação territorial distinto do de Ferreira. Em sua 'Expedição Botânica', o naturalista, com formação e atuação em conventos franciscanos do Rio de Janeiro e de São Paulo, constituiu uma experiência singular sobre a América portuguesa em relação aos demais naturalistas-viajantes formados na UC, em ambientes geográficos e geológicos europeus. Diferentemente das outras viagens, a equipe de naturalistas, militares e desenhistas da Expedição Botânica caracterizou-se por ter se constituído no Rio de Janeiro com indivíduos formados nos conventos franciscanos e nas

academias militares da América portuguesa. As experiências de Frei Veloso se configuraram progressivamente na Mata Atlântica, em viagens às capitanias de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, realizadas entre 1782 e 1790, que se singularizam por um aprendizado sobre a natureza americana, resultando, por exemplo, em sua defesa para a conservação das matas (Pataca, 2019; B. Ferreira, 2019). O franciscano deixou o Brasil em 1790, quando se mudou para Lisboa junto com o vice-rei do Rio de Janeiro, Luís de Vasconcelos e Souza. Ocupou-se essencialmente de projetos editoriais em Lisboa, com maior destaque para a direção da Tipografia do Arco do Cego, entre 1799 e 1801, onde foram publicadas traduções de obras sobre história natural, ciências experimentais e agricultura (Pataca & Luna, 2019; Campos, 1999).

Associado à formação dos naturalistas, o controle das viagens se condicionou às instituições aos quais se filiaram e às relações interpessoais construídas em Portugal e nas colônias. Primeiramente, o comando mais efetivo das viagens se deu nas figuras de Júlio Mattiazzi (?-1794), administrador do Jardim Botânico da Ajuda, em conjunto com o diretor da mesma instituição, Domingos Vandelli. Posteriormente à realização das 'viagens filosóficas' na década de 1790, os naturalistas viajantes Alexandre Rodrigues Ferreira e Frei José Mariano da Conceição Veloso assumiram protagonismo no controle das viagens a partir dos cargos ocupados por eles em Lisboa, centralizando a troca de correspondências entre a metrópole e as colônias. Nesse sentido, percebemos um quadro de permanência das práticas, técnicas e dados recolhidos, que se traduz em um processo de institucionalização das ciências luso-brasileiras através do resgate e da aplicação da experiência acumulada anteriormente.

O conjunto de experiências de Ferreira como viajante, museólogo do RMJBA e autor foi essencial para a instrução de outros naturalistas que partiram em direção às colônias, com instruções muito detalhadas sobre o que deveria ser coletado para ampliar o acervo do museu. Por outro lado, Frei Veloso instruiu alguns viajantes que se encontravam na colônia, com destaque para os métodos de observação e deslocamento progressivo no território, como podemos verificar na correspondência trocada com o naturalista Manuel Arruda da Câmara, com orientações sobre os deslocamentos que deveriam ser feitos em suas viagens pelas capitanias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará (Pataca, 2019). Deste modo, observamos como as experiências e a atuação de Ferreira e Veloso se tornaram articuladoras das viagens e dos processos de elaboração da história natural das colônias, em consonância aos planejamentos iniciais de Vandelli sobre esse ambicioso projeto. Assim, suas experiências foram determinantes nos processos de deslocamento e permanência dos viajantes contemporâneos a eles e que estiveram a serviço das políticas coloniais.

O segundo grupo de viajantes, sistematizado no Quadro 2, se caracteriza pela mobilidade entre as colônias após a troca ministerial, como é o caso de Joaquim de Amorim e Castro, que foi da Bahia para o Rio de Janeiro; Baltasar da Silva Lisboa, com caminho inverso; João da Silva Feijó, que explorou Cabo Verde e posteriormente foi para Lisboa e, em seguida, ao Ceará; Ricardo Franco de Almeida Serra, que participou das Comissões Demarcadoras de Limites no Mato Grosso, depois retornou a Lisboa e, por fim, foi enviado para Moçambique, onde faleceu; Manoel Galvão da Silva, que passou pela Bahia em sua viagem para Goa e Moçambique; José Álvares Maciel e Simão Pires Sardinha, que atuavam como naturalistas em Minas Gerais até participarem da Inconfidência Mineira, quando o primeiro foi exilado em Angola e o segundo refugiou-se em Lisboa. A atuação de cada um destes naturalistas é singular na construção de suas experiências em regiões tão distintas do império. No entanto, podemos constatar convergências em relação às instruções enviadas pelas instituições metropolitanas. Na transição dos ministérios de Martinho de Melo e Castro para D. Rodrigo de Souza Coutinho, os viajantes receberam novas orientações com atribuições de funções distintas nos dois períodos e com novos direcionamentos sobre as temáticas, os fenômenos e os produtos a serem investigados (Pataca, 2011).

Quadro 2. Formação e atuação do segundo grupo – mobilidades de viajantes que foram despachados para outras regiões coloniais após a troca de ministério. Legendas: UC = Universidade de Coimbra; ARCL= Academia Real de Ciências de Lisboa; RMJBA = Real Museu e Jardim Botânico da Ajuda.

Viajante	Atividades nos ministérios de Sebastião José de Carvalho e Melo (1755-1777) e Martinho de Melo e Castro (1777-1796)	Atividades na administração de Rodrigo de Souza Coutinho (1796-1803)
João da Silva Feijó (1760-1824)	Cursou Filosofia Natural na UC 1778-1783 – Naturalista do RMJBA 1783-1797 – Secretário de Governo e Viagens Filosóficas em Cabo Verde	1797 – Encarregado de fazer experiências com o salitre em Lisboa 1799-1805 – Viagens filosóficas e experimentos sobre o salitre no Ceará Serviu no Real Corpo de Engenheiros até o posto de coronel 1818-1824? - Lente de História Natural, Zoologia e Botânica da Academia Militar do Rio de Janeiro
Manoel Galvão da Silva (1761-1793?)	1771-1776 – Cursou Filosofia Natural na UC 1778-1783 – Naturalista do RMJBA 1783 – Investigações sobre o cobre na Vila da Cachoeira (Bahia) 1784 – Viagens em Goa 1784-1790 – Viagens em Moçambique	
José Álvares Maciel (1760-1804)	1782-1785 – Cursou Filosofia Natural na UC 1785-1788 – Viajou pela Europa 1788-1792 – Viagens na capitania de Minas Gerais 1789 – Envolveu-se com a Inconfidência Mineira e foi degredado a Angola	1792-1804 – Viagens em Angola Projetou uma 'fábrica de ferro' em Angola
Simão Pires Sardinha (1751-após 1803)	Formado em Artes em Lisboa 1781-1782 – Experimentos com um termômetro na travessia oceânica 1785 – Examinou ossos fósseis em São João Del Rei (Minas Gerais) 1787-1789 – Vivia no Rio de Janeiro	1789-1803 – Vivia em Vila Rica (Minas Gerais)
Joaquim de Amorim e Castro (1760-1817)	1776-1783 – Frequentou o Curso de Direito na UC Viagens à Mina de Carvão de Buarcos e em Pereira, em Portugal 1788 – Juiz de Fora da Vila da Cachoeira (Bahia) 1788 – Fez experimentos agrícolas e viagens em Vila da Cachoeira	1800 – Desembargador da relação do Rio de Janeiro; juiz adjunto ao Supremo Conselho de Justiça Militar e Fiscal do Arsenal de Guerra do Rio de Janeiro
Balthasar da Silva Lisboa (1761-1840)	Doutor em Direito Civil e Canônico pela UC 1782 – Viagem à Vila de Coja (Portugal) 1788-1798 – Juiz de Fora da cidade do Rio de Janeiro 1788-1798 – Viagens na capitania do Rio de Janeiro	1798 – Ouvidor da Comarca de Ilhéus (Bahia), conservador das matas de Ilhéus Fez viagens na Bahia
Francisco José de Lacerda e Almeida (1750-1798)	1777 – Doutorou-se em Matemática pela UC 1780-1790 – Matemático das Comissões Demarcadoras de Fronteiras	1790 – Lente de Matemática na Companhia dos Guardas-Marinhas em Lisboa 1791-1797 – Governador dos Rios de Sena, em Moçambique 1797-1798 – Viagens em Moçambique

A circulação de naturalistas pelo Império colonial português promoveu ampla troca de experiências em regiões muito distintas. Assim, os viajantes fomentaram a mobilidade de conceitos, vegetais, animais e minerais entre Europa, América, África e Ásia (Russell-Wood, 1998). A investigação colonial realizada em dimensões locais pronunciou a sistematização dos produtos naturais e ampliou a integração entre as regiões tropicais coloniais e a Europa através do movimento das viagens, marcado por dinâmicas de exploração do território na implementação de projetos em escalas globais. Os processos de trocas de vegetais entre as colônias se associavam ao desenvolvimento de técnicas agrícolas, aos modos de transporte e ao destaque à experimentação com produtos específicos, cujo processo resultou no incentivo à diversificação da produção, tanto com espécies nativas quanto exóticas (Dean, 1991).

No caso das investigações mineralógicas, as mobilidades de técnicas de mineração entre distintas regiões do império foram marcadas por um reconhecimento das características geográficas e geológicas locais e da implementação de métodos químicos e físicos, buscando a homogeneização de certas operações. Na administração de Martinho de Melo e Castro, foram realizadas viagens em regiões como Mato Grosso, Minas Gerais, Moçambique e Angola, promissoras de extração de metais como ouro, ferro e cobre. As representações resultantes dessas viagens revelam processos de mobilidades dos conhecimentos, marcados por confrontos entre as referências técnicas e científicas europeias e as características geográficas e geológicas locais.

Alguns naturalistas em suas investigações seguiram as instruções elaboradas sob preceitos técnico-científicos europeus, constituídas em conjunto com o exercício das viagens formativas na UC, ao se referirem à mineração subterrânea. Nas investigações coloniais, os viajantes depararam-se com situações divergentes das orientações europeias, características das especificidades geológicas em formações de solos intemperizados, com a ocorrência do metal na superfície das encostas ou nos leitos dos rios. Em concordância com esse tipo de formação geológica, os naturalistas observaram complexos processos de mineração a céu aberto, envolvendo etapas de desmonte hidráulico, utilização de máquinas de drenagem e lavagem do minério, tecnologias desenvolvidas no Brasil com forte influência do conhecimento dos escravizados provenientes de antigas áreas africanas de mineração (E. Paiva, 2002).

Diante das incompatibilidades entre as características mineralógicas locais e as expectativas dos viajantes construídas sobre observações e experiências realizadas em ambientes europeus, as descrições das viagens sobre mineração são marcadas por discursos que buscam reforçar o atraso científico e tecnológico colonial. Por exemplo, quando Alexandre Rodrigues Ferreira (A. Ferreira, 1790) esteve na Serra de São Vicente, em Mato Grosso, reforçou em seu relato o 'estado de decadência' da mineração, enfatizando a ausência de processos químicos de separação do ouro pelo amálgama com o mercúrio, desconsiderando as especificidades locais e o conhecimento dos escravizados africanos.

Por outro lado, o inconfidente José Álvares Maciel, com uma formação eclética em viagens pela Inglaterra, Portugal e França, com posterior atuação em Minas Gerais e Angola, considerou as especificidades geológicas locais nos processos de extração dos minerais e de beneficiamento. Na África, José Álvares Maciel destacou as especificidades locais das formações mineralógicas, ao ser designado para construir um forno para a produção de ferro em Angola:

> Não basta ser fundidor em Espanha, para o ser também na França, ou em Angola, cada mina tem seu fundente próprio, o algaraviz para cada uma tem uma certa e determinada inclinação, coisas que só o estudo, a experiência, e observação de muitas pode fazer conhecer ("Carta sobre a construção de um forno para fundição de ferro em Angola", de José Álvares Maciel, citada por F. Lopes, 1958, pp. 71-78).

Notamos aqui a exaltação da observação e da experiência como estratégias necessárias para o

reconhecimento mineralógico e a produção técnica, revelando seus conhecimentos adquiridos em diferentes contextos geológicos e a necessidade de constituição de profunda experiência local, discurso frequentemente defendido nas instruções de viagens. Um grupo de viajantes teve mobilidades determinadas por sua atuação política e revolucionária, como é o caso de José Álvares Maciel, Simão Pires Sardinha e João da Silva Feijó. O primeiro permaneceu por vários anos em Vila Rica (Minas Gerais) até se envolver com a Inconfidência Mineira e ser degredado para Angola, em 1792. Enquanto esteve em Minas Gerais, há indícios de que tenha utilizado seus conhecimentos em história natural para produzir pólvora, utilizada pelos inconfidentes (R. Araújo & Filgueiras, 2017).

Simão Pires Sardinha era filho de Chica da Silva e formou-se em Coimbra, sendo posteriormente designado para realizar investigações mineralógicas em Minas Gerais, onde permaneceu até julho de 1789, quando foi transferido para Lisboa para fugir da inquirição sobre seu envolvimento na Inconfidência Mineira (Furtado, 2003). Não temos indícios de sua atuação em Lisboa, mas quando estava em Minas Gerais, esse naturalista realizou alguns exames paleontológicos de ossos fósseis encontrados no arraial de Prados, na comarca do Rio das Mortes (Fernandes et al., 2012).

Após um longo período de investigações realizadas nas ilhas de Cabo Verde, entre 1783 e 1797, João da Silva Feijó foi acusado de participação política contrária aos interesses do Estado em Cabo Verde e foi transferido a Lisboa, onde permaneceu até 1799. Em seguida, foi enviado ao Ceará, onde realizou algumas viagens e redigiu diversas memórias e cartas topográficas, resultantes de suas investigações sobre salitre, ouro, ferro, gado, além da coleta de plantas (Pinheiro & M. Lopes, 2001; C. Silva & M. Lopes, 2004). No Ceará, envolveu-se com os movimentos independentistas em 1818 e, então, foi enviado ao Rio de Janeiro, onde se apresentou como lente de História Natural na Real e Imperial Academia Militar do Rio de Janeiro e no Museu Nacional.

Durante o ministério de D. Rodrigo de Souza Coutinho, as investigações mineralógicas foram direcionadas principalmente para a busca de jazidas de salitre, utilizado na fabricação da pólvora. Feijó realizou algumas viagens em diversas regiões das capitanias do Ceará e de Pernambuco em busca do salitre e construiu pelo menos dois laboratórios para extração do produto, que funcionaram regularmente entre 1800 e 1805: um em Tatajuba, que foi fechado em 1804, em decorrência do esgotamento da jazida, transferindo-se, então, para Pindoba, na serra da Ibiapaba, onde funcionou até 1805 (C. Silva, 2004). Nas múltiplas mobilidades de Feijó pelo império, verificamos a transferência de laboratórios e práticas mineralógicas e químicas, situação comum a outras viagens do período.

Outros naturalistas também foram designados para investigar as ocorrências de salitre, como João Manso Pereira, que foi enviado do Rio de Janeiro a Santos, na capitania de São Paulo (Varela, 2009). Manoel Galvão da Silva estava sendo preparado para acompanhar Alexandre Rodrigues Ferreira em suas viagens pelo estado do Grão-Pará, para atuar principalmente, na mineralogia. No entanto, os planos inicias mudaram e aquele naturalista foi enviado para Goa e Moçambique, passando pela Bahia. Seus relatos de viagem destacam as investigações mineralógicas, como os exames químicos, mineralógicos e metalúrgicos de uma amostra de cobre nativo encontrada na Vila da Cachoeira (Bahia). Esse importante objeto museológico de grandes dimensões, atualmente conservado no Museu Nacional de História Natural e da Ciência da Universidade de Lisboa, foi encontrado em 1782 e transferido para o RMJBA, onde passou por uma série de análises mineralógicas e químicas por Vandelli e seus discípulos. No entanto, surgiram as dúvidas sobre a formação do mineral: ou tratava-se de cobre nativo formado naturalmente, ou seria resultado da fundição dos tachos de cobre dos engenhos de açúcar da região. Para sanar essa dúvida, Galvão da Silva visitou o local, recolhendo uma segunda amostra de cobre, novas amostras de areia e fragmentos de rocha retirados do leito

do mesmo rio onde a primeira amostra foi encontrada. Além disso, fez alguns testes químicos na Casa da Moeda da Bahia, com o auxílio de um fundidor e contando com a presença de membros da elite local. Esse episódio nos revela as mobilidades das coleções – neste caso, uma amostra mineralógica de imensa proporção –, assim como as conexões entre as práticas químicas de análise de metais e fundição com as investigações realizadas no campo (Pataca, 2006).

Os referenciais sobre as formações geológicas no Brasil de Galvão da Silva guiaram suas descrições em contextos distintos, especialmente em suas análises e descrições sobre as minas de ouro em Moçambique: "à imitação das nossas minas do Brasil [o ouro] nasce entre a piçarra de cascalho, como dizem os mineiros, mas que os negros não procuram, contentes com o que aparece à superfície da terra" (M. Silva, 1790, pp. 1-6).

As mobilidades de Galvão da Silva entre América, Ásia e África mostram conexões linguísticas entre os continentes na adoção de um vocabulário mineralógico e nas analogias com as formações geológicas brasileiras. A referência ao Brasil é comum aos naturalistas que foram para a África, devido à preparação para uma única viagem à Amazônia e à familiarização destes naturalistas com descrições de amostras brasileiras depositadas no RMJBA.

A principal viagem à África no ministério de D. Rodrigo de Souza Coutinho foi um projeto ambicioso de travessia entre Moçambique e Angola, a qual seria realizada por Francisco José de Lacerda e Almeida. Este matemático trabalhou nas Comissões Demarcadoras de Fronteiras entre 1780 e 1790, realizando medidas astronômicas e cálculos de latitude e longitude para a preparação de mapas. No entanto, como outros matemáticos do período, ele também preparou algumas coleções e descreveu os processos de mineração do ouro em Mato Grosso. Ao final dos trabalhos demarcatórios, regressou a Lisboa em maio de 1790, onde exerceu a função de lente de Matemática para a Companhia dos Guardas-Marinhas, entre 1791 e 1797. Neste mesmo ano, foi nomeado governador dos Rios de Sena, onde também ficaria responsável de realizar a viagem de travessia africana. Entre 1797 e 1798, fez duas viagens em Moçambique, uma pelos Rios de Sena, região investigada anteriormente por Manoel Galvão da Silva, e outra viagem ao centro da África. Faleceu em 1798, durante sua viagem de travessia continental (Pataca, 2006).

Nas viagens de Baltasar da Silva Lisboa, constatamos um balanço na construção de experiências de mobilidade e de permanência. Quando ainda era estudante na UC, esse viajante escreveu um diário de viagem à vila de Coja, onde se ocupou essencialmente da descrição mineralógica na extração da caparrosa (sulfato de cobre). Posteriormente, em 1787, foi transferido ao Rio de Janeiro para ocupar o cargo de Juiz de Fora desta cidade, onde permaneceu por dez anos até ser transferido para a Comarca de Ilhéus, em 1798, para assumir o cargo de Conservador das Matas, permanecendo no local até 1818 (Lima, 2011). Desta forma, as longas permanências no Rio de Janeiro e depois em Ilhéus, associadas a cargos administrativos, permitiram que ele observasse constantemente os territórios próximos a esses locais, caracterizando movimentos de permanência. Por outro lado, as mobilidades são evidentes nos deslocamentos entre o reino e distintas capitanias da América portuguesa (Pataca, 2006).

As viagens realizadas por Silva Lisboa na ilha das Cobras mostram complexos processos da observação mineralógica na identificação dos minerais e na descrição das utilidades das rochas para construção das moradias. A primeira viagem ocorreu em 15 de maio de 1787, quando investigou "uma pedreira magnífica pelo seu conteúdo" (Silva Lisboa, 1787a). Nesta ocasião, o naturalista só identificou minerais descritos como "piritas de ouro com os seus cristais de ametista" (Silva Lisboa, 1787a). A proximidade da ilha das Cobras ao Rio de Janeiro permitiu ao naturalista repetir a viagem em outubro do mesmo ano, resultando em descrições mais detalhadas sobre a composição mineralógica das rochas já observadas anteriormente:

> A pedreira da Ilha das Cobras tem dado produtos com grande variedade de mineralização, qual seja o veio de metal dominante não se tem ainda podido assignar, porque ora aparecem piritas de ferro com cobalto, ora de cobre com variedade e multiplicidade de cores, e em fim estanho nativo (Silva Lisboa, 1787b).

O retorno ao local e a repetição de observações, característicos da longa permanência do naturalista na região, possibilitaram a realização de uma análise mais acurada, resultante da ampliação das experiências locais. A experiência adquirida no local em repetidas viagens que minimizassem a perplexidade dos primeiros contatos permitiu ao viajante escrever descrições mineralógicas mais precisas para acompanhar as amostras enviadas a Lisboa. Desta forma, percebemos a incorporação de longas vivências, destacadas nas instruções de viagens, a todo o referencial mineralógico das viagens, caracterizando processos de permanência que se tornaram mais pronunciados para alguns viajantes.

O terceiro grupo de viajantes, apresentado no Quadro 3, caracteriza-se pela longa permanência de uma comunidade de naturalistas despachados para as colônias no ministério de Martinho de Melo e Castro, possibilitando o desenvolvimento de práticas singulares nas viagens no ministério seguinte. Esse grupo constitui-se por Joaquim José da Silva, em Angola, Joaquim Veloso de Miranda, na capitania de Minas Gerais, Manoel Arruda da Câmara, nas capitanias de Pernambuco, Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte, e João Manso Pereira, no Rio de Janeiro e em São Paulo.

Joaquim José da Silva foi enviado para Angola em 1783, após ter sido preparado em conjunto com os naturalistas do RMJBA para partir em uma única viagem para a Amazônia. Ele foi designado para assumir o cargo de secretário de Governo em Angola e conciliou suas funções administrativas com as 'viagens filosóficas'. Ele permaneceu por mais de dois anos, entre 1785 e 1787, na região ao sul de Benguela, realizando observações geográficas e preparando coleções de história natural. No entanto, o planejamento desta viagem inicial, que percorreu o sertão de Angola em companhia de uma comitiva militar, contrariou os planos do governador de Angola de enviar o naturalista a uma viagem pela costa. Essa decisão do naturalista custou-lhe advertências do ministro Martinho de Melo e Castro, por intermédio de Júlio

Quadro 3. Formação e atuação do terceiro grupo viajantes que permanecem na mesma região após a troca de ministério. Legendas: UC = Universidade de Coimbra; ARCL= Academia Real de Ciências de Lisboa; RMJBA = Real Museu e Jardim Botânico da Ajuda.

Viajante	Atividades nos ministérios de Sebastião José de Carvalho e Melo (1755-1777) e Martinho de Melo e Castro (1777-1796)	Atividades na administração de Rodrigo de Souza Coutinho (1796-1803)
Joaquim José da Silva (~1755-1808)	1778 – Formado em Matemática e Medicina na UC 1778-1783 – Trabalhou como naturalista do RMJBA 1783-1785 – Secretário de Governo em Angola 1783-1795 – Viagens filosóficas em Angola	Até 1808 – Viagens e experimentos em Angola 1801-1808 – Secretário de Governo em Angola
Manoel Arruda da Câmara (1752-1811)	1786-1790 – Estudou Filosofia Natural e Matemática na UC 1790-1791 – Doutorado em Medicina na Universidade de Montpellier (França) 1791-1793 – Investigações em história natural em Portugal 1794-1795 – Viagens entre Pernambuco e Piauí	1797-1799 – Viagens filosóficas por capitanias do atual nordeste brasileiro 1799 – Publicou uma memória sobre os algodoeiros Criação de Jardim Botânico em Olinda
Joaquim Veloso de Miranda (1742-~1818)	1769-1772 – Estudou Direito Canônico na UC 1772-1773 – Cursou Matemática na UC 1774-1776 – Cursou Filosofia Natural na UC 1779-1787 – Viagens na capitania de Minas Gerais	1797-~1818 – Viagens em Minas Gerais. Implementou uma fábrica de salitre 1799 – Criação do Jardim Botânico em Vila Rica

Mattiazzi, que cobrava, após três anos do início das viagens, coleções de história natural que ainda não tinham sido enviadas a Lisboa:

> Meu am.º S. Exª está muito escandalizado de V. M.ce depois de ter escrito mandando-lhe dizer, que bastava a expedição d'Angola para fazer um grande gabinete e ter passado três annos sem que V. M.ce tenha remetido coisa alguma para este gabinete (Mattiazzi, s. d.).

A ausência do envio de coleções fez com que o ministro negasse um pedido do naturalista de transferir-se para a secretaria de governo do Rio de Janeiro, após 1787. Mattiazzi assinala o descontentamento do ministro e seus planos em mandar Joaquim José da Silva de volta a Lisboa, o que de fato não ocorreu. O naturalista permaneceu em Angola até sua morte, em 1808, tendo remetido alguns produtos de história natural para Lisboa, principalmente de plantas, animais e fósseis. No entanto, suas investigações sobre história natural e suas observações geográficas resultaram em relatos que foram incorporados aos documentos administrativos de Angola e foram utilizados por outros naturalistas, como José Álvares Maciel, que investigava as jazidas de ferro, ou por Miguel Antônio de Mello, que em 1798 referiu-se às descrições do antigo secretário do governo de Angola em um relatório sobre suas experiências aplicadas à medicina e à economia (Pataca, 2006). Desta forma, notamos como as permanências dos naturalistas em algumas regiões, aliadas às circunstâncias como o envolvimento com a administração colonial e a configuração de redes de relações locais, também permitiram a incorporação dos resultados das viagens às políticas e ações locais.

A criação de instituições nas colônias, especialmente no ministério de D. Rodrigo de Souza Coutinho, foi favorecida pela permanência dos naturalistas em determinadas regiões, como Manoel Arruda Câmara, que atuou na criação do Jardim Botânico de Olinda em 1811 (Camara, 1810), e Joaquim Veloso de Miranda, que construiu um jardim botânico em Vila Rica em 1799. As práticas botânicas realizadas em longos períodos, intercalando excursões de coleta com o trabalho de preparação do material vegetal nos jardins botânicos, foram favorecidas pela permanência dos naturalistas em determinadas regiões. A construção do jardim de São José em Belém, em 1796, marca o início do processo e foi implementada através do resgaste das investigações de Alexandre Rodrigues Ferreira na Amazônia, assim como da colaboração de Frei Veloso na indicação de listas de espécies de árvores que deveriam ser cultivadas no local, como indicado no "Catálogo das plantas do horto público de S. José", publicado em anexo a um folheto sobre o cravo-da-índia, traduzido e publicado pelo franciscano (Fourcroy & Veloso, 1798). A experiência inovadora conduzida nesse jardim inspirou, ainda, a construção de uma rede de jardins botânicos nas capitanias de Maranhão, Pernambuco, São Paulo, Minas Gerais e Bahia (Sanjad, 2001).

A pesquisa botânica, associando coleta, identificação, aclimatação e remessa de sementes, estacas e plantas vivas, ocorreu nos trânsitos de vegetais entre a metrópole e as colônias. A implementação em rede dos jardins botânicos coloniais ocorreu em estreita associação aos trabalhos realizados no RMJBA, pois essas instituições urbanas serviram como entrepostos para a coleta e a preparação de sementes, estacas e plantas vivas provenientes das viagens ao 'sertão' e para a posterior preparação e remessa desses materiais para Lisboa. No sentido inverso, os jardins coloniais também recebiam materiais vegetais provenientes de diversas regiões do império para serem processadas e distribuídas entre os agricultores daquela região. Os jardins botânicos promoveram a convergência de experiências coloniais, atuando em processos de sistematização do conhecimento sobre os vegetais e na mediação cultural entre territórios urbanos, periurbanos, rurais e os sertões (Chambouleyron, 2023; R. Pereira, 2013).

Destacava-se a tecnologia agrícola, como aparece em grande parte das obras dos naturalistas no ministério de Martinho de Melo e Castro. O desenvolvimento industrial neste período ocorreu em processos agroindustriais

empreendidos por naturalistas que permaneceram no Brasil, como Joaquim de Amorim e Castro, construtor de máquinas de beneficiamento do tabaco na Bahia, ou de Manuel Arruda Câmara, com a experimentação constante na produção e no beneficiamento do algodão em Pernambuco. Vale destacar a colaboração dos engenheiros envolvidos nas Comissões Demarcadoras de Fronteiras na elaboração de projetos de máquinas agrícolas, como Teodósio Constantino de Chermont, que desenvolveu máquinas de descascar arroz em Belém (Chermont, 1983).

Podemos aludir, ainda, a um quarto grupo composto por viajantes que partiram rumo ao ultramar pela primeira vez na administração de D. Rodrigo de Souza Coutinho. Neste momento, devemos avaliar as viagens junto ao programa científico construído progressivamente pelo ministro. A criação de academias científicas, jardins botânicos e academias militares foram essenciais para a formação técnico-científica na metrópole e nas colônias (Carolino, 2014).

Não abordaremos aqui as particularidades das viagens deste grupo, pois ultrapassaria a amplitude deste artigo. Além disso, são necessários estudos mais pormenorizados das dinâmicas de trabalho dos viajantes, considerando um período mais longo até a independência do Brasil. Indicaremos, a seguir, as principais viagens empreendidas por uma segunda geração de naturalistas formados na UC para mostrarmos o amplo quadro de viajantes que percorreu o território ao final do período colonial.

Vicente Jorge Dias Cabral realizou algumas viagens entre Maranhão e Piauí, entre 1798-1802. José Bittencourt de Sá e Acciolli (1755-1828) foi encarregado por D. Rodrigo de Souza Coutinho de realizar mineralógicas na busca por salitre na região de Montes Altos, na Bahia. Como resultado de suas investigações, construiu uma fábrica e uma estrada. Além disso, envolveu-se com o cultivo de algodão na Bahia e, em 1813, retornou a Caeté (Minas Gerais), local de seu nascimento. Manoel Ferreira da Câmara (1764-1835) realizou algumas viagens mineralógicas na Bahia, investigando a ocorrência de ouro, prata, cobre e ferro. Além disso, construiu alambiques e atuou no desenvolvimento de técnicas de metalurgia (Figueirôa, 1997). Entre 1807 e 1822, atuou como intendente geral das Minas na capitania de Minas Gerais e Serro Frio. José Vieira Couto (1752-1827) viajou pelo Distrito Diamantino entre 1798 e 1805 (C. Silva, 2002). Por fim, Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775-1844), dentre várias outras atividades, empreendeu viagens mineralógicas em São Paulo (Varela, 2009).

Quanto à formação desses viajantes, a maioria fez parte de uma segunda geração de naturalistas formados na UC cujo quadro teórico e conceitual era distinto do ministério anterior. Destacamos as transformações epistêmicas da química, na transição da teoria do flogisto, anteriormente difundida por Vandelli e seus discípulos, para a nova nomenclatura implementada por Lavoisier (Formosinho, s. d.). Os contatos dos naturalistas com novas bases conceituais da química moderna em sua formação favoreceram a experimentação e a fabricação de produtos como o salitre, muito utilizado na fabricação da pólvora e essencial no contexto de guerras vivenciado no período.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No exercício das 'viagens filosóficas' do final do século XVIII, os viajantes que esquadrinharam os quatro cantos do Império colonial português consolidaram múltiplas observações, resultando em detalhadas representações, como imagens, textos e coleções, que expressam suas experiências e as singularidades locais. Por outro lado, essas viagens resultaram na criação de instituições como museus de história natural, jardins botânicos e academias, instaladas na metrópole e nas colônias, assumindo dimensões globais na constituição de coleções e práticas de agricultura e mineração. Assim, os processos de observação desenvolvidos nas viagens constituíram experiências múltiplas, essenciais à sistematização dos dados e ao processo de institucionalização das ciências no Brasil.

As viagens podem ser compreendidas em um 'complexo' de interações nas instituições científicas e de

ensino, assim como no planejamento e na execução das práticas de história natural em conexão à divulgação científica. Analisar ciência, artes e tecnologia de forma abrangente é um desafio. No entanto, a criação de metodologias multidimensionais, estabelecendo conexões entre os parâmetros das viagens, torna-se um elemento essencial para compreendermos a produção do conhecimento de forma integrada, associando técnicas de coleta, sistematização, classificação e análise dos 'produtos da natureza', conhecimento ainda hoje praticado, em suas devidas proporções, em áreas como a Biologia e a Geologia.

As considerações sobre as mobilidades e as permanências dos viajantes nos ajudam a compreender as observações e as experiências em diferentes dinâmicas temporais construídas nas singularidades das viagens, abarcando os processos investigativos em longa duração. A investigação desses quadros nos apresenta o processo de institucionalização das ciências no Império colonial português e as bases teóricas e práticas que subsidiaram a implementação de instituições no Brasil, processo impulsionado após 1808, com a transferência da família real ao Brasil. Além disso, esses quadros mostram as especificidades geográficas e geológicas locais, assim como o desenvolvimento de técnicas agrícolas e de mineração, resultantes dos trânsitos culturais entre as colônias.

As experiências de Alexandre Rodrigues Ferreira e Frei José Mariano da Conceição Veloso constituídas nas viagens nos mostram a criação de métodos de viagem singulares, adaptados aos deslocamentos em longas distâncias na América portuguesa e às dificuldades de exploração na Amazônia e na Mata Atlântica. Ao retornarem a Lisboa e assumirem cargos de gestão institucional, os conhecimentos construídos nas viagens foram sistematizados e divulgados aos demais viajantes através de instruções, correspondências e em contatos pessoais na própria metrópole. Assim, a compreensão sobre as mobilidades desses naturalistas pode nos revelar percepções sobre a América portuguesa e, em decorrência disso, a criação de novos direcionamentos sobre as investigações coloniais.

As mobilidades dos viajantes podem ser compreendidas no próprio deslocamento dos viajantes e se expandem para as trocas de conhecimentos, animais, plantas, mercadorias e produtos no período. No entanto, podemos perceber essas mobilidades na própria transformação das experiências dos viajantes, da construção conceitual, das linguagens e das técnicas, ou seja, em todo o arcabouço teórico e prático que circulou entre a comunidade de viajantes e no contato com os 'práticos' das colônias. A produção do conhecimento compreendeu, simultaneamente, o aprendizado e o ensino através das múltiplas mediações estabelecidas nas viagens.

Por outro lado, as permanências se constituíram em múltiplas escalas, desde pequenos intervalos marcados no deslocamento das viagens até o enraizamento dos viajantes em determinadas regiões. Essas permanências foram essenciais para a percepção progressiva de determinados fenômenos, a criação de políticas coloniais, a implementação de instituições como jardins botânicos, sociedades científicas, atividades experimentais, preparações de coleções etc.

Vale ainda ressaltar a construção de discursos pelos viajantes sobre o atraso ou a decadência técnico-científica nas colônias, metáforas recorrentes nos relatos de viagem e reforçados nos documentos ministeriais, construídas sob uma visão eurocêntrica de ciência, de cultura e de natureza. Tais representações foram reproduzidas e reforçadas por séculos no Brasil e ainda hoje aparecem em alguns trabalhos históricos que tratam das 'viagens filosóficas' ou da história das ciências no Império colonial português. No entanto, interpretações de uma nova historiografia das ciências buscam romper com esse paradigma, através de uma crítica ao universalismo propagado pela ciência moderna e no destaque às especificidades regionais e às ricas influências dos conhecimentos indígenas e dos escravizados africanos na construção das ciências naturais nas colônias portuguesas.

REFERÊNCIAS

Alencastro, L. F. (2000). *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. Companhia das Letras.

Almeida, G. B. (2022). Vidas e saberes em trânsito: os indígenas preparadores Cipriano de Souza e José da Silva e a Viagem Filosófica na Amazônia colonial portuguesa (1783-1798). *Revista Brasileira de História da Ciência*, *15*(1), 16-31. https://doi.org/10.53727/rbhc.v15i1.730

Alpers, S. (1999). *A arte de descrever*. EDUSP.

Araújo, A. C. (Coord.). (2000). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Imprensa da Universidade de Coimbra.

Araújo, R. J., & Filgueiras, C. A. L. (2017). O Visconde de Barbacena e o Químico José Álvares Maciel: encontro na ciência e desencontro na política. *Química Nova*, *40*(5), 602-612. https://doi.org/10.21577/0100-4042.20170017

Areia, M. L. R., & Miranda, M. A. P. (1995). A philosophical journey to the Amazon, 1783-92. *Journal of the History of Collections*, *7*(1), 59-71. https://doi.org/10.1093/jhc/7.1.59

Armitage, D., Bashford, A., & Sivasundaram, S. (Eds.). (2017). *Oceanic histories*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108399722

Bethencourt, F., & Curto, D. R. (2018). *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*. Edições 70.

Bluteau, R., & Silva, A. M. (1789). *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Officina de Simão Thaddeo Ferreira. https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/5412

Boto, C. (2017). *Instrução pública e projeto civilizador: o século XVIII como intérprete da ciência, da infância e da escola*. Editora da Unesp.

Breves instrucções aos correspondentes da Academia das Sciencias de Lisboa sobre as remessas dos productos, e noticias pertencentes à Historia da Natureza, para formar hum museo nacional. (1781). Regia Officina Typografica.

Brigola, J. C. P. (2003). *Colecções, gabinetes e museus em Portugal no século XVIII*. Fundação Calouste Gulbenkian.

Camara, M. A. (1810). *Discurso sobre a utilidade da instituição de Jardins nas principaes provincias do Brazil, oferecido ao Príncipe Regente Nosso Senhor*. Impressão Régia.

Campos, F. M. G. (1999). *A casa literária do Arco do Cego (1799-1801)*. Biblioteca Nacional; Imprensa Nacional; Casa da Moeda.

Carolino, L. M. (2014). Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, a ciência e a construção do império luso-brasileiro: a arqueologia de um programa científico. In H. M. Gesteira, L. M. Carolino, & P. Marinho (Orgs.), *Formas do Império: ciência, tecnologia e política em Portugal e no Brasil:* séculos XVI a XIX (pp. 191-221). Paz e Terra.

Castel-Branco, C. (2007). *Félix de Avelar Brotero: botânico português (1744-1828)*. Livros Horizonte.

Chambouleyron, R. (2023). *As drogas do sertão e a Amazônia colonial portuguesa*. Centro de História da Universidade de Lisboa. https://repositorio.ulisboa.pt/handle/10451/62280

Chermont, T. C. (1983). Memória sobre a introducção do arroz branco no Estado do Gram-Pará. Com a historia dos primeiros progressos que fizerão as machinas de o descascar, segundo a inventou na villa de Barcellos o tenente-coronel Theodozio Constatino de Chermont. In A. R. Ferreira, *Viagem filosófica ao Rio Negro* (pp. 132-137). Museu Paraense Emílio Goeldi.

Coelho, M. C. (1998). Um conhecimento sobre o homem: os indígenas do Rio Negro nas reflexões de Alexandre Rodrigues Ferreira. *Anais do Arquivo Público do Pará*, *3*(2), 215-237.

Crary, J. (1991). *Techniques of the observer: On vision and modernity in the nineteenth century*. MIT Press.

Curto, D. R. (1999). D. Rodrigo de Sousa Coutinho e a Casa Literária do Arco do Cego. In F. M. G. Campos (Org.), *A casa literária do Arco do Cego (1799-1801)* (pp. 15-49). Biblioteca Nacional; Imprensa Nacional; Casa da Moeda.

Curto, D. R. (2009). *Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Editora da UNICAMP.

Curto, D. R. (2019). Iluminismo e projetos coloniais em Angola. In E. M. Pataca, & F. J. Luna (Orgs.), *Frei Veloso e a Tipografia do Arco do Cego* (pp. 25-45). EDUSP.

Daston, L., & Park, K. (1998). *Wonders and the order of nature*. Zone Books.

Daston, L., & Galison, P. (2007). *Objectivity*. Zone Books.

Daston, L. (2011). The empire of observation, 1600-1800. In L. Daston, & E. Lunbeck (Eds.), *Histories of scientific observation* (pp. 81-113). The University of Chicago Press.

Daston, L., & Lunbeck, E. (Eds.). (2011). *Histories of scientific observation*. The University of Chicago Press.

Dean, W. (1991). A Botânica e a política Imperial: a introdução e a domesticação de plantas no Brasil. *Estudos Históricos*, *4*(8), 216-228. https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2318

Domingues, A. (1991). *Viagens de exploração geográfica na Amazónia em finais do século XVIII: política, ciência e aventura*. Imprensa de Coimbra.

Domingues, A. (2001). Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império português em finais do Setecentos. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, *8*, 823-838. https://doi.org/10.1590/S0104-59702001000500002

Domingues, A., & Alves-Melo, P. (2021). Iluminismo no mundo luso-brasileiro: um olhar sobre a Viagem Filosófica à Amazônia, 1783-1792. *Ler História*, *78*, 157-178. https://doi.org/10.4000/lerhistoria.7879

Dumarsais, C. C. (2015). Experiência. In D. Diderot, & J. Le R. D'Alembert. *Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 2: O sistema dos conhecimentos* (P. P. Pimenta, & M. G. Souza, Orgs.) (pp. 215-217). Editora da Unesp.

Farage, N. (1991). *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Paz e Terra.

Fernandes, A. C. S., Antunes, M. T., Brandão, J. M., & Ramos, R. R. C. (2012). O Monstro de Prados e Simão Pires Sardinha: considerações sobre o primeiro relatório de registro de um fóssil brasileiro. *Filosofia e História da Biologia*, *7*(1), 1-22. https://www.abfhib.org/FHB/FHB-07-1/FHB-v07-n1-01.html

Ferreira, A. R. (1784). *Miscelânea histórica para servir de explicação ao prospecto da cidade de Belém do Grão-Pará* [Manuscrito]. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro.

Ferreira, A. R. (1790). *Prospecto filosófico da serra de São Vicente e seus estabelecimentos* [Manuscritos 21, 2, 2, nº 12]. Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

Ferreira, A. R. (1946). Instruções relativas à viagem philosohica effectuada pelo naturalista Dr. Alexandre Rodrigues Ferreira, nos anos de 1783-1792. *Revista da Sociedade Brasileira de Geografia*, *53*, 46-52.

Ferreira, A. R. (1983). *Viagem filosófica ao Rio Negro*. Museu Paraense Emílio Goeldi.

Ferreira, B. F. L. (2019). Conservação da natureza e modernização agrícola nos prefácios de O Fazendeiro do Brasil, de Frei José Mariano da Conceição Veloso (1798-1806). *Temporalidades*, *11*(1), 17-31. https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/12106

Figueirôa, S. F. M. (1997). *As ciências geológicas no Brasil: uma história social e institucional, 1875-1934*. HUCITEC.

Formosinho, S. (s. d.). A química em Domingos Vandelli: uma arte ou uma ciência? In Autor, *Gabinete transnatural de Domingos Vandelli* (pp. 149-167). Artez.

Fourcroy, A. F., & Veloso, J. M. C. (1798). *Memoria sobre a cultura e preparação do girofeiro aromatico, vulgo cravo da India*. Oficina de João Procópio Correa da Silva.

Furtado, J. F. (2003). *Chica da Silva e o contratador dos diamantes. O outro lado do mito*. Companhia das Letras.

Gesteira, H. M., Carolino, L. M., & Marinho, P. (Orgs.). (2014). *Formas do Império: ciência, tecnologia e política em Portugal e no Brasil:* séculos XVI ao *XIX*. Paz e Terra.

Greene, J. P., & Morgan, P. D. (2009). *Atlantic History: a critical Appraisal*. Oxford University Press.

Kohler, R. E., & Vetter, J. (2016). The field. In B. Lightman (Ed.), *A companion to the history of science* (pp. 282-295). Wiley-Blackwell.

Kuklick, H., & Kohler, R. E. (1996). Introduction. *OSIRIS*, *11*(1), 1-14. https://www.jstor.org/stable/301924

Kury, L. B. (2004). Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, *11*, 109-129. https://doi.org/10.1590/S0104-59702004000400006

Lima, A. P. S. (2011). Baltasar da Silva Lisboa: O Juiz Conservador das Matas de Ilhéus (1797–1818). *Revista Crítica Histórica*, *2*(4), 160-175. https://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/2771

Livingstone, D. N. (2003). *Putting Science in its place: Geographies of scientific knowledge*. University of Chicago Press.

Lopes, F. A. (1958). *Alvares Maciel no degredo de Angola*. Ministério de Educação e Cultura.

Lopes, M. M. (2005). Culturas das Ciências Naturais. *Ciência & Educação*, *11*(3), 457-470. https://doi.org/10.1590/S1516-73132005000300009

Mattiazzi, J. (s. d.). *Carta sobre a ausência de remessas de Angola e sobre o pedido de envio de um desenhador* [Manuscrito]. Arquivo Histórico do Museu Bocage, Lisboa.

Miller, D. P., & Reill, P. H. (Eds.). (1996). *Visions of Empire: Voyages, botany, and representations of nature*. Cambridge University Press.

Paiva, E. F. (2002). Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração africana e mestiçagem no Novo Mundo. In E. F. Paiva, & C. M. J. Anastasia (Orgs.), *O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX* (p. 187-207). Annablume.

Paiva, M. P. (1991). Os naturalistas e o Ceará: I - João da Silva Feijó - (1760-1824). *Revista do Instituto Histórico e Antropológico do Ceará*, *105*, 21-44. https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1991/1991-OsNaturalistaseoCeara.pdf

Pataca, E. M. (2006). *Terra, água e ar nas viagens científicas portuguesas (1755-1808)* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/364616

Pataca, E. M. (2011). Coletar, preparar, remeter, transportar: práticas de história natural nas viagens filosóficas portuguesas (1777-1808). *Revista Brasileira de História da Ciência*, *4*(2), 125-138. https://doi.org/10.53727/rbhc.v4i2.326

Pataca, E. M. (2015). *Mobilidades e permanências de viajantes no Mundo Português: entre práticas e representações científicas e artísticas* [Tese de livre-docência, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/T.48.2016.tde-27042016-091023

Pataca, E. M., & Oliveira, C. B. (2016). Escrita de micronarrativas biográficas de viajantes luso-brasileiros: aproximações entre História das Ciências no Brasil e ensino. *Educação e Pesquisa*, *42*(1), 165-180. https://doi.org/10.1590/S1517-9702201603137074

Pataca, E. M. (2018). Entre a engenharia militar e a arquitetura médica: representações de Alexandre Rodrigues Ferreira sobre a cidade de Belém no final do século XVIII. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, *25*(1), 89-113. https://doi.org/10.1590/S0104-59702018000100006

Pataca, E. M. (2019). Frei Veloso Viajante. In E. M. Pataca, & F. J. Luna (Orgs.), *Frei Veloso e a Tipografia do Arco do Cego* (pp. 155-186). EDUSP. https://repositorio.usp.br/item/002964823

Pataca, E. M., & Luna, F. J. (Orgs.). (2019). *Frei Veloso e a Tipografia do Arco do Cego*. EDUSP.

Pereira, R. O. (2013). *O império botânico: as políticas portuguesas para a flora da Bahia atlântica colonial (1768-1808)* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais]. http://hdl.handle.net/1843/BUOS-9DTJJ5

Pereira, M. R. M., & Cruz, A. L. R. B. (2014). Os colonos cientistas da América Portuguesa: questões historiográficas. *Revista de História Regional*, *19*(1), 7-34. https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/5419

Pinheiro, R., & Lopes, M. M. (2001). Joao da Silva Feijó (1760–1824) no Ceará: um elo entre a ilustração luso-brasileira e a construção local das ciências. In *Actas do 1º Congresso Luso-Brasileiro de História da Ciência e da Técnica* (pp. 160-172). Universidade de Évora.

Pratt, M. L. (1999). *Os olhos do império. Relatos de viagem e transculturação*. EDUSC.

Raj, K. (2007). *Relocating modern Science: circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*. Palgrave MacMillan.

Raminelli, R. (2008). *Viagens ultramarinas: monarcas, vassalos e governo a distância*. Alameda.

Rudwick, M. J. S. (1996). Geological travel and theoretical innovation: The role of 'liminal' experience. *Social Studies of Science*, *26*(1), 143-159. https://doi.org/10.1177/030631296026001007

Russell-Wood, A. J. R. (1998). *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808).* Difel.

Sá, J. A. (1783). *Compendio de observaçoens, que fórmão o plano da Viagem Politica, e Filosofica, que se deve fazer dentro da Patria*. Academia de Ciências de Lisboa.

Safier, N. (2019). Itinerários de conhecimento: Conceição Veloso entre pragmatismo e patriotismo. In E. M. Pataca, & F. J. Luna (Orgs.), *Frei Veloso e a Tipografia do Arco do Cego* (pp. 375-388). EDUSP.

Sanches, A. N. R. (1756). *Tratado da conservação da saúde dos povos*. Casa de Bonardel e Du Beux; Mercadores de Livros.

Sanjad, N. R. (2001). *Nos Jardins de São José: uma hist*ória do Jardim Botânico do Grão-*Pará, 1796-1873* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas]. https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/199

Sanjad, N. R., Pataca, E. M., & Santos, R. R. N. (2021). Knowledge and circulation of plants: Unveiling the participation of Amazonian Indigenous peoples in the construction of Eighteenth and Nineteenth Century Botany. *Journal of History of Science and Technology*, *15*(1), 11-38. https://doi.org/10.2478/host-2021-0002

Silva, C. P. (2002). *O desvendar do grande livro da natureza: um estudo da obra do mineralogista José Vieira Couto, 1798-1805*. Annablume.

Silva, C. P. (2004). *Garimpando memórias: as ciências mineralógicas e geológicas no Brasil na transição do século XVIII para o XIX* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2004.327638

Silva, C. P., & Lopes, M. M. (2004). O ouro sob as Luzes: a 'arte' de minerar no discurso do naturalista João da Silva Feijó (1760-1824). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, *11*(3), 731-750. https://doi.org/10.1590/S0104-59702004000300010

Silva, M. G. (1790). *Diario das Viagens feitas pelas terras de Manica* [Manuscrito, Série Azul, 1013, f. 1-6]. Academia de Ciências de Lisboa, Lisboa.

Silva Lisboa, B. S. (1787a, maio 15). *Ofício para Martinho de Melo e Castro* [Cx. 129, D. 10295]. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro.

Silva Lisboa, B. S. (1787b, outubro 2). *Ofício para Martinho de Melo e Castro* [Cx. 130, D. 10378]. Arquivo Histórico Ultramarino, Rio de Janeiro.

Simon, W. J. (1983). *Scientific expeditions in the Portuguese overseas territories (1783-1808)*. Instituto de Investigação Científica Tropical.

Vandelli, D. (1779). *Viagens Filosóficas ou Dissertação sobre as importantes regras que o Filosofo naturalista, nas suas peregrinações deve principalmente observar*. Academia das Ciências de Lisboa.

Vandelli, D. (1994). Memória sobre algumas produções naturais deste reino, das quais se podia tirar utilidade. In J. V. Serrão (Ed.), *Domingos Vandelli: aritmética política, economia e finanças (1770-1804)* (Colecção de Obras Clássicas do Pensamento Econômico Português, 8, pp. 25-32). Banco de Portugal.

Varela, A. G. (2009). *Atividades científicas na "bela e bárbara" capitania de São Paulo (1796-1823)*. Annablume.

DADOS DA PESQUISA
Os dados não foram depositados em repositório.

PREPRINT
Não foi publicado em repositório.

AVALIAÇÃO POR PARES
Avaliação duplo-cega, fechada.

Uso de fibras vegetais nas práticas funerárias: o sepultamento em artefato entretorcido tipo esteira/rede na cova 13, c. 5.000 AP, Toca do Alto da Serra do Capim, Piauí, Brasil

Use of plant fibers in funeral practices: burial in a twined mat/hammock type artifact in Cova 13, c. 5.000 BP, Toca do Alto da Serra do Capim, Piauí, Brazil

Ana Solari[I, II] | Gisele Daltrini Felice[I, III] | Andréia Oliveira Macedo[I, III] | Niède Guidon[I, IV]

[I]Fundação Museu do Homem Americano. São Raimundo Nonato, Piauí, Brasil

[II]Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

[III]Universidade Federal do Vale do São Francisco. São Raimundo Nonato, Piauí, Brasil

[IV]*In memoriam*.

Resumo: A utilização de artefatos feitos a partir de fibras de matérias-primas vegetais, por técnicas de trançado ou tecelagem, apresenta ampla distribuição geográfica e temporal no Brasil, apesar dos problemas de preservação dos materiais orgânicos perecíveis. Entre as suas múltiplas utilizações como equipamento doméstico ou de trabalho, destaca-se o uso desses objetos nas práticas funerárias, quer como acompanhamento, quer como recipientes para contenção e isolamento dos corpos dos mortos. Uma revisão da literatura mostra a presença, a extensão e os usos de variados materiais de fibras vegetais em diversos sítios arqueológicos do Brasil, mas geralmente de forma escassa, fragmentada e danificada. O trabalho centra-se nos usos funerários de artefatos confeccionados em fibras vegetais, apresentando um estudo de caso destacado por uma preservação infrequente para contextos arqueológicos brasileiros. Trata-se de uma estrutura de fibras vegetais entretorcidas do tipo esteira/rede, com uma antiguidade de 5 mil anos, encontrada na cova 13, um sepultamento primário infantil do sítio Toca do Alto da Serra do Capim, Piauí. O apetrecho para dormir de uso diário, achado inteiro, foi reutilizado como fardo funerário, cumprindo, segundo relatos etnográficos, uma dupla função: como recipiente funerário e para separar o corpo da terra na prática do sepultamento.

Palavras-chave: Contextos mortuários arqueológicos. Fardo funerário. Apetrecho para dormir. Técnica de trançado entretorcido.

Abstract: The use of artifacts made from fibers of plant materials, using basketry or textile techniques, is widely distributed geographically and temporally in Brazil, despite the problems of preserving perishable organic materials. Among their multiple usages as domestic or work equipment, the use of these objects in funerary practices stands out, whether as accompaniment or as containers to receive and isolate the bodies of the dead. A literature review shows the presence, extent and uses of various plant fiber materials in several archaeological sites in Brazil, but generally in a scarce, fragmented and damaged form. The objective of the work focuses on the funerary uses of artifacts made from plant fibers, presenting a case study highlighted by an infrequent preservation for Brazilian archaeological contexts. This is a structure of twined plant fibers of a mat/ hammock type, with an antiquity of 5 thousand years, found in Burial 13, an infantile primary burial at the Toca do Alto da Serra do Capim site, Piauí, Brazil. The sleeping gear used daily, found intact, was reused as a funeral burden, fulfilling according to ethnographic reports, a dual function as a funeral container and to separate the body from the earth in burial practices.

Keywords: Archaeological mortuary contexts. Funeral bundle. Sleeping gear. Twisted braiding technique.

Solari, A., Felice, G. D., Macedo, A. O., & Guidon, N. (2025). Uso de fibras vegetais nas práticas funerárias: o sepultamento em artefato entretorcido tipo esteira/rede na cova 13, c. 5000 AP, Toca do Alto da Serra do Capim, Piauí, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20240067. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0067.

Autora para correspondência: Ana Solari. FUMDHAM. R. João Ferreira dos Santos, São Raimundo Nonato - PI, 64770-000, Brasil (anasolari74@gmail.com).

Recebido em 16/09/2024
Aprovado em 07/05/2025
Responsabilidade editorial: Fernando Ozório de Almeida

CC BY

INTRODUÇÃO

As fibras vegetais têm sido usadas pelos grupos humanos desde o início do Holoceno (11.700 anos AP, Tabela Cronoestratigráfica Internacional, V. 2024-12, Cohen et al., 2013), acompanhando as atividades de coleta, o processo de domesticação das plantas e o início da agricultura. A herança ancestral de lidar com as fibras viabiliza, no Brasil, ainda atualmente, uma ampla produção artesanal, realizada muito provavelmente com técnicas semelhantes e com as mesmas espécies vegetais presentes desde os períodos pré-contato. Barreto et al. (2005), ao estudarem espécies nativas, catalogaram sete famílias de plantas produtoras de fibras vegetais encontradas na região Nordeste do Brasil, entre elas, *Araceae*, *Arecaceae*, *Bromeliaceae*, *Cyperaceae*, *Dilleniaceae*, *Malvaceae* e *Marantaceae*, que também são comumente encontradas nos diferentes biomas brasileiros.

Duas técnicas são associadas às fibras vegetais, o trançado e a tecelagem, sendo diferenciadas na preparação da matéria-prima, pela produção manual ou pelo uso de equipamentos, bem como na elaboração de diversas categorias de artefatos (B. Ribeiro, 1980, 1985, 1986a, 1886b; O'Neale, 1986a, 1986b). O trançado de fibras vegetais se aplica à produção de cestaria e engloba objetos rígidos e semirrígidos feitos artesanalmente (cestos, esteiras, abanos, entre outros), a partir de uma série de elementos não fiados e técnicas à mão, sem o uso de tear ou outro tipo de maquinário (B. Ribeiro, 1986a; O'Neale, 1986a), enquanto a tecelagem envolve técnicas de fiação que transformam as matérias-primas em fios, assim como a produção de tecidos feitos a partir do trabalho em malha ou em trama, com ou sem teares, para elaborar diversos artefatos têxteis, como redes de dormir, adornos corporais, sacolas, cordões, fitas, entre outros (B. Ribeiro, 1986b; O'Neale, 1986b).

O domínio das diferentes técnicas – a torção ou fiação a partir da extração de fibras vegetais para preparação de tramas, urdiduras e cordoarias – permitiu produzir uma grande variedade de objetos de uso doméstico ou pessoal, incluindo indumentária, instrumentos de trabalho, para o transporte, de uso ritual ou lazer e para o comércio (B. Ribeiro, 1985, 1986a, 1986b; Velthem, 1986).

O objetivo do presente artigo é focar, entre essa variedade de artefatos feitos com fibras vegetais, os usos mortuários desses materiais em sítios arqueológicos. No que diz respeito ao conhecimento ancestral de extração, elaboração e uso das fibras vegetais, os contextos arqueológicos são os que servem de referência para indicar a antiguidade de tais conhecimentos. Apesar da dificuldade na preservação desses vestígios orgânicos perecíveis devido aos solos e climas brasileiros, ainda existem referências etnográficas e arqueológicas (apresentadas, a seguir, nos antecedentes, no estudo de caso, e também na discussão) que mostram a extensão em tempo e espaço de práticas funerárias envolvendo utensílios elaborados com fibras vegetais trançadas ou tecidas no Brasil.

No que concerne aos contextos funerários com diversos tipos de fibras de origem vegetal, apresentamos aqui o estudo de caso da cova 13 do sítio arqueológico Toca do Alto da Serra do Capim (Guidon et al., 2019; Solari et al., 2022). Trata-se de um caso excepcional de um sepultamento primário de uma criança, envolvida e contida em um objeto de conforto pessoal do tipo esteira/rede. O artefato de fibras vegetais, elaborado pela técnica de trançado entretorcido, foi encontrado inteiro e acompanhado de outros elementos de matéria-prima vegetal. O apetrecho para dormir foi reutilizado no âmbito funerário. Destaca-se a antiguidade estimada a partir de uma datação direta em 5.196-5.048 cal. AP. Até o momento, pela boa conservação, esta esteira/rede seria a mais completa e mais bem preservada recuperada em contextos arqueológicos pré-contato no Brasil. Um sítio próximo, a Toca do Enoque (Guidon & Luz, 2009; Luz, 2014), também apresenta elementos feitos de fibras vegetais, embora pior preservados, mas com usos e datas semelhantes, que reforçam uma prática generalizada na região durante o mesmo período.

ANTECEDENTES DE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS COM FIBRAS VEGETAIS ASSOCIADAS A SEPULTAMENTOS HUMANOS

Para contextualizar o nosso estudo de caso, inicialmente vamos apresentar algumas evidências arqueológicas do uso de diversos objetos feitos de fibras vegetais em estreita associação com contextos funerários do Holoceno, em vários sítios arqueológicos do Brasil. Entre eles, Santana do Riacho, Lapa da Hora, Lapa do Caboclo, Abrigo do Malhador, Lapa do Boquete e Gruta do Gentio II, em Minas Gerais (Lara & Moresi, 1991; Prous, 1992/1993; Sene, 2007; L. Silva & Okumura, 2018); Furna do Estrago, PE91-Mxa e Alcobaça, em Pernambuco (Lima, 1986; Martin, 1994; Oliveira, 2001); Pedra da Tesoura, Barra e Serrote dos Ossos, na Paraíba (Costa & Moraes, 2019; Azevedo Netto et al., 2023; Cavalcante et al., 2023); Furna do Umbuzeiro, no Rio Grande do Norte (Borges, 2010); Toca da Baixa dos Caboclos (Guidon et al.,1998), Toca do Gongo I (Maranca, 1976), Toca do Enoque (Guidon & Luz, 2009; Luz, 2014) e Lagoa Cercada (Freitas et al., 2023), no Piauí; e Monte Castelo, em Rondônia (J. Silva, 2023).

No sítio Santana do Riacho, em Minas Gerais, foram encontrados três fragmentos têxteis indicando, segundo Lara e Moresi (1991), que os grupos humanos que viviam na região, entre c. 10.000 e 8.000 anos AP, já tinham conhecimentos de fiação, tecelagem e uso de teares simples. Segundo essas autoras, o fragmento 1, de maior tamanho (16 x 13 cm), possivelmente pertenceria a uma rede e foi encontrado no sepultamento 16, que continha o esqueleto de uma adolescente de 12 anos em posição fletida. Nesse fragmento, as técnicas de fiação e tecelagem combinaram fios com torção em 'S' e tecido entretorcido espaçado em sentido 'Z' com uso de tear na horizontal e espaçamento de 0,5 cm entre as tramas. O fragmento 2, um possível brinquedo, foi achado no sepultamento 9 e consistia numa dobradura de folha de palmeira (2 x 1,5 cm). O fragmento 3 estava associado ao sepultamento 2 e consistia num cordão com dois cabos de 1,5 cm, tendo o cordão torção em 'Z' e os cabos torção em 'S'. De acordo com Prous (1992/1993), foram ainda encontrados fragmentos de cordas em outros sepultamentos deste sítio. No sepultamento 10, havia uma adolescente de 16 anos posicionada em decúbito lateral fletido. No sepultamento 11, foi encontrada uma criança de seis anos em posição fletida. Nestes dois casos, foi sugerido pelo autor que os corpos estavam amarrados com cordas e possivelmente envolvidos em redes de dormir.

Ainda no estado de Minas Gerais, no Vale do Peruaçu, foi recuperada uma coleção de artefatos trançados e têxteis de fibras vegetais bem preservados nos sítios arqueológicos Lapa da Hora, Lapa do Caboclo, Abrigo do Malhador e Lapa do Boquete, associada a grupos horticultores recentes, de c. 2.200 anos AP (L. Silva & Okumura, 2018). Um total de 172 unidades, entre peças inteiras e fragmentos, foi classificado pelos autores em cinco tipos: 11 trançados, 11 têxteis, 110 cordoarias, 39 vegetais e um nó. Dentre esses, em 142 unidades foram identificadas as técnicas de elaboração, sendo que 42 objetos têxteis trançados estavam associados a sepultamentos. Dos 11 sepultamentos escavados no Vale do Peruaçu, oito apresentaram elementos vegetais associados. A principal função seria forrar as covas e envolver os corpos com a finalidade de proteger ou preservar os corpos enterrados, como uma esteira trançada, fragmentos de rede e diversos têxteis. Além disso, artefatos vegetais de diversos tipos também foram utilizados como acompanhamentos funerários.

A Gruta do Gentio II, localizada em Unaí, Minas Gerais, foi ocupada de 3.490 ± 120 até 410 ± 60 anos AP, pelas populações horticultoras e ceramistas, onde foram evidenciadas 23 estruturas funerárias relacionadas a enterramentos de 47 indivíduos. As estruturas funerárias, coletivas e individuais, variavam em covas de forma elíptica e arredondada, forradas com folhas, madeiras, cascas de jatobá, sementes, palhas, fibras vegetais e gravetos, estando algumas recobertas com

folhas de palmáceas inteiras, provavelmente de buriti (*Mauritia vinifera*) (Sene, 2007).

A maioria das estruturas funerárias apresentava acompanhamentos funerários onde foram observados: fragmentos de esteiras de palha trançada e trançada entretorcida simples formando um 'S' bem fechado, feitas com folhas de palmáceas, provavelmente de buriti (*Mauritia vinifera*), apresentando acabamento/reforço lateral e acabamento lateral envolvendo restos ósseos humanos com cordéis; fragmentos de cordéis de diferentes espessuras, duplamente entretorcidos, feitos em fibras vegetais variadas e em algodão (provavelmente *Gossypium barbadense*); fragmentos de couro animal com perfurações e cordéis de fibra vegetal; fragmentos de tecido feito com cordéis finos entretorcidos de algodão, possivelmente uma rede, na qual alternam-se faixas de *single interconnected looping*, ora mais estreitas, ora mais largas, unidas a faixas de *spiral interlinking*; bolsa de folha de palmácea trançada, provavelmente de buriti (*Mauritia vinifera*); trançado de espécie de cipó não identificada, formando uma peça ovalada; uma faixa que prende o feixe de cabelos cujo ponto assemelha-se ao ponto *oblique 2/2 twill interlacing* ou *2/2 twill braiding*; fragmentos de faixa tecida com cordéis finos entretorcidos de algodão, trançados em V; grande peça de esteira, feita com folhas de palmáceas trançadas em diagonal, provavelmente de buriti, com acabamento/reforço lateral mais refinado; adorno de semente de gramíneas, ainda com cordel enrolado no antebraço do indivíduo; sementes com um cordel de algodão fino entretorcido, passando por dentro das mesmas, cuja sustentação é feita por um nó. Além desses objetos confeccionados em fibras vegetais e algodão, também foram evidenciadas hastes delgadas de madeira resistentes e alisadas, com extremidades afinadas e com leve reentrância, sugerindo tratar-se de instrumental para tecelagem (Sene, 2007).

No que diz respeito às evidências arqueológicas do uso de fibras vegetais no Nordeste do Brasil, Martin (1994) considera uma antiguidade de pelo menos 6.000 anos AP para o início do trançado e da cestaria no estado de Pernambuco, com base nas datações do sítio PE91-Mxa. O uso desses materiais em enterramentos generaliza-se nos sítios holocênicos com ocupações mais recentes, como a Furna do Estrago e Alcobaça.

No sítio PE91-Mxa, caracterizado como um abrigo arenítico com ocupações entre c. 6.600 e 2.700 anos AP, teriam sido encontrados enterramentos primários depositados em covas forradas com fibras trançadas. Alguns crânios estariam cobertos com uma espécie de cesta ou coifa de fibras trançadas (Martin, 1994). Já a Furna do Estrago é um abrigo que foi utilizado como cemitério entre c. 1.800 e 1.600 anos AP, contendo 80 indivíduos. Os sepultamentos eram primários, apresentando corpos em posição fletida e embrulhados em esteiras de fibra vegetal. Ademais, foram observadas fossas funerárias forradas com fibras vegetais, bem como recém-nascidos sepultados em cestas de fibras de palmeira e embrulhados em esteiras de ouricuri. Cordas produzidas com caroá também foram encontradas no sítio (Lima, 1986). Ainda nesse contexto, foi mencionada a presença de um adulto masculino acompanhado de um delicado cinto de fibras vegetais, usado como adorno.

No sítio Alcobaça, utilizado como cemitério entre c. 2.400 e 1.800 anos AP, foram encontrados enterramentos secundários, com 23 indivíduos em covas forradas com fibras vegetais, apresentando sinais de cremação que fazem parte do contexto funerário. Também foram evidenciados restos de cestaria associados a uma fogueira e a uma estrutura circular com restos vegetais (Oliveira, 2001).

Em particular, nos sítios Furna do Estrago e Alcobaça, Costa e Lima (2016) verificaram as técnicas de elaboração de diversos artefatos de cestaria. Na Furna do Estrago, foram analisadas 13 peças trançadas, incluindo uma esteira, um fragmento de 'tacape' envolto em cordas, fragmentos de cestos e de nós, além de fragmentos diversos (miscelâneas). Os objetos foram classificados pelas técnicas torcido em 'S' aberto simples, torcido em 'Z' aberto simples e cruzado simples (xadrezado).

Enquanto para o sítio Alcobaça, consideraram um total de sete peças trançadas, incluindo esteiras e fragmentos de cestaria. Esses elementos foram classificados de acordo com as técnicas: torcido em 'S' aberto simples, torcido em 'Z' aberto simples e torcido em 'S' aberto e fechado simples. As matérias-primas das fibras vegetais sugeridas seriam as palmeiras, como o buriti ou o babaçu, e diferentes espécies de gramíneas.

No estado da Paraíba, o sítio Pedra da Tesoura é um abrigo que apresenta 15 pequenos fragmentos de cestarias e cordoarias feitos a partir de fibras vegetais. Eles estavam associados a sepultamentos secundários, mas sem datações publicadas que permitam situar a cronologia de uso desses materiais no sítio (Costa & Moraes, 2019). Os autores, ao analisarem as técnicas empregadas na produção desses vestígios, identificaram o tipo trançado torcido (13 fragmentos), variando em aberto, aberto simples e em 'S' aberto; trançado cruzado (um fragmento), com visualização ambígua; e trançado híbrido (torcido/cruzado, um fragmento).

Para o sítio Barra, localizado em um abrigo sob rocha, na Paraíba, foi obtida uma datação de c. 1.200 anos AP relacionada a sepultamentos secundários que estavam acompanhados de cordões, trançados de fibra, restos vegetais e cestaria (Azevedo Netto et al., 2023).

Ainda na Paraíba, no sítio Serrote dos Ossos, caracterizado como um abrigo sob rocha granítica, foram evidenciados sepultamentos com enxoval funerário composto por fragmento de cerâmica decorada, pingente de amazonita, contas de colar e um pequeno fragmento trançado de caroá. Alguns ossos foram datados fornecendo uma cronologia de c. 1.100 anos AP (Cavalcante et al., 2023).

Para o estado do Rio Grande do Norte, de acordo com Borges (2010), no abrigo Furna do Umbuzeiro foram recuperados fragmentos ósseos humanos associados a restos faunísticos e estruturas de combustão com sinais de queima. Também foram evidenciadas fibras vegetais trançadas e torcidas, como fragmentos de cordas, cordéis e cestarias sem sinais de queima, porém estavam em contato com lentes de cinza e carvão provenientes das fogueiras. Nessa associação espacial dos vegetais elaborados no nível das fogueiras, a cronologia relativa seria de c. 2.700 anos AP.

Ainda no contexto nordestino, mas na região sudeste e sudoeste do estado do Piauí, podem ser mencionados os sítios Toca da Baixa dos Caboclos, Toca do Gongo I, Toca do Enoque e Lagoa Cercada, que também apresentaram registros de fibras vegetais associadas aos sepultamentos.

A Toca da Baixa dos Caboclos caracteriza-se como um extenso abrigo arenítico, com cronologia de ocupação entre c. 400 e 200 anos AP, no qual foram evidenciados nove sepultamentos, sendo oito esqueletos em urnas cerâmicas e um esqueleto em cova. No contexto dos sepultamentos 6 (cova) e 7 (urna), foram encontrados fragmentos de finas cordas elaboradas com fibras vegetais torcidas e trançadas (Guidon et al., 1998).

A Toca do Gongo I é um sítio do tipo abrigo sob rocha arenítica, com cronologia de ocupação entre c. 400 e 300 anos AP, onde foram exumados seis sepultamentos, sendo quatro depositados em fossas e dois em urnas funerárias. Conforme descrito por Maranca (1976), os fragmentos de tecido (de rede ou esteira) encontrados junto aos sepultamentos são provenientes de uma fibra vegetal que seria provavelmente o caroá, ainda hoje muito utilizado na região.

A Toca do Enoque é um amplo abrigo sob rocha arenítica que apresenta cronologia de ocupação entre c. 8.000 e 3.000 anos AP, onde foram evidenciados grafismos rupestres e duas sepulturas individuais (nº 1 e 3) e uma múltipla (nº 2) (Guidon & Luz, 2009; Luz, 2014). A sepultura 2, múltipla, foi caracterizada pela grande quantidade de adornos elaborados com ossos, dentes de animais e materiais orgânicos muito bem preservados, onde, de acordo com Luz (2014, p. 95), "os Esqueletos 8, 6 e 10, um adulto feminino e dois infantes[,] foram depositados sobre uma camada de fibras vegetais trançadas, provavelmente uma rede, que estavam sobre uma camada

de vegetal (capim)". As datações diretas desses materiais vegetais foram realizadas em estudos posteriores e apresentadas para comparação com o estudo de caso deste trabalho.

O sítio Lagoa Cercada é caraterizado como um abrigo arenítico, onde, a partir de uma escavação assistemática, foi evidenciado um esqueleto incompleto de um indivíduo adulto feminino, parcialmente mumificado de forma natural e associado a fragmentos de uma possível rede de dormir. Os acompanhamentos funerários perecíveis teriam sido contas de colar, fibras vegetais trançadas de diversas espessuras de tipo torcido, um fragmento de têxtil e um punho de rede de dormir. O sítio ainda não apresenta datações que permitam situar a cronologia de uso desses materiais, mas Freitas et al. (2023) sugerem que se trata de um indivíduo indígena pré-contato.

Finalmente, no estado de Rondônia, J. Silva (2023) apresenta a análise de microvestígios arqueobotânicos provenientes de três sepultamentos do sambaqui Monte Castelo (6.000 a 650 cal. AP), situado na região do Pantanal do Guaporé. O objetivo foi investigar o uso de plantas por meio de fitólitos e grãos de amido, provenientes de sedimentos e de cálculo dentário. Assim, conseguiu identificar a presença de folhas de arroz selvagem (*Oryza* sp.) e fitólitos de plantas herbáceas da ordem Zingiberales, relacionada a plantas com flores de uso ornamental e propriedades medicinais, assim como plantas da família Marantaceae cujas fibras são utilizadas por povos amazônicos para a produção de objetos como cestarias, esteiras, entre outros artefatos. Segundo a autora, a presença destas espécies vegetais no interior dos sepultamentos da fase Bacabal (4.300 a 700 cal. AP) aponta para o uso de plantas na preparação dos enterramentos, sendo que a grande quantidade de fitólitos de gramíneas não identificadas e de plantas herbáceas (Zingiberales e Cyperaceae) sugere o uso dos dentes na produção de objetos feitos com fibra vegetal ou a mastigação de plantas medicinais.

O ESTUDO DE CASO: A COVA 13 NA TOCA DO ALTO DA SERRA DO CAPIM

O sítio arqueológico Toca do Alto da Serra do Capim está localizado nas coordenadas geográficas 43° 32' 45,30" de longitude oeste e 9° 9' 16,14" de latitude sul, no Parque Nacional Serra das Confusões, no Piauí (Figura 1A). O sítio ocupa a área de uma feição geomorfológica conhecida como 'tafone', que é resultante de um processo de erosão regressiva a partir do desenvolvimento de um alvéolo localizado na porção frontal de uma das escarpas que constitui a parte alta da encosta, em um amplo vale interno escavado na bacia sedimentar do Parnaíba. As rochas dessa formação são paleozoicas e consistem principalmente em arenitos rosados, creme e esbranquiçados de diferentes granulometrias. A presença de arenitos de granulação fina e média favoreceu a ação dos processos erosivos que possibilitaram a formação do tafone (Guidon et al., 2019).

Topograficamente, o local situa-se numa encosta elevada a uma altitude de 520 metros, estando a entrada do sítio a aproximadamente quatro metros acima de um estreito talude, depositado no sopé da parede rochosa. A porção interna do sítio tem dimensões de 12 metros de comprimento, com largura que varia entre três e cinco metros. A desagregação contínua do arenito fino produziu os sedimentos que cobriram os vestígios arqueológicos ao longo do tempo. As paredes internas e o teto (em grande parte desintegrados) estão cobertos por grafismos rupestres geométricos, com raros zoomorfos, da tradição Nordeste (Figuras 1B, 1C) (Guidon et al., 2019).

O sítio foi totalmente escavado entre os anos 2008 e 2009 por uma equipe de pesquisadores e técnicos da Fundação Museu do Homem Americano (FUMDHAM), com a participação de estudantes universitários do curso de Arqueologia. A escavação revelou abundantes materiais arqueológicos, principalmente orgânicos, incluindo quantidades significativas de madeira, sementes, folhas, capim, restos de fogueiras,

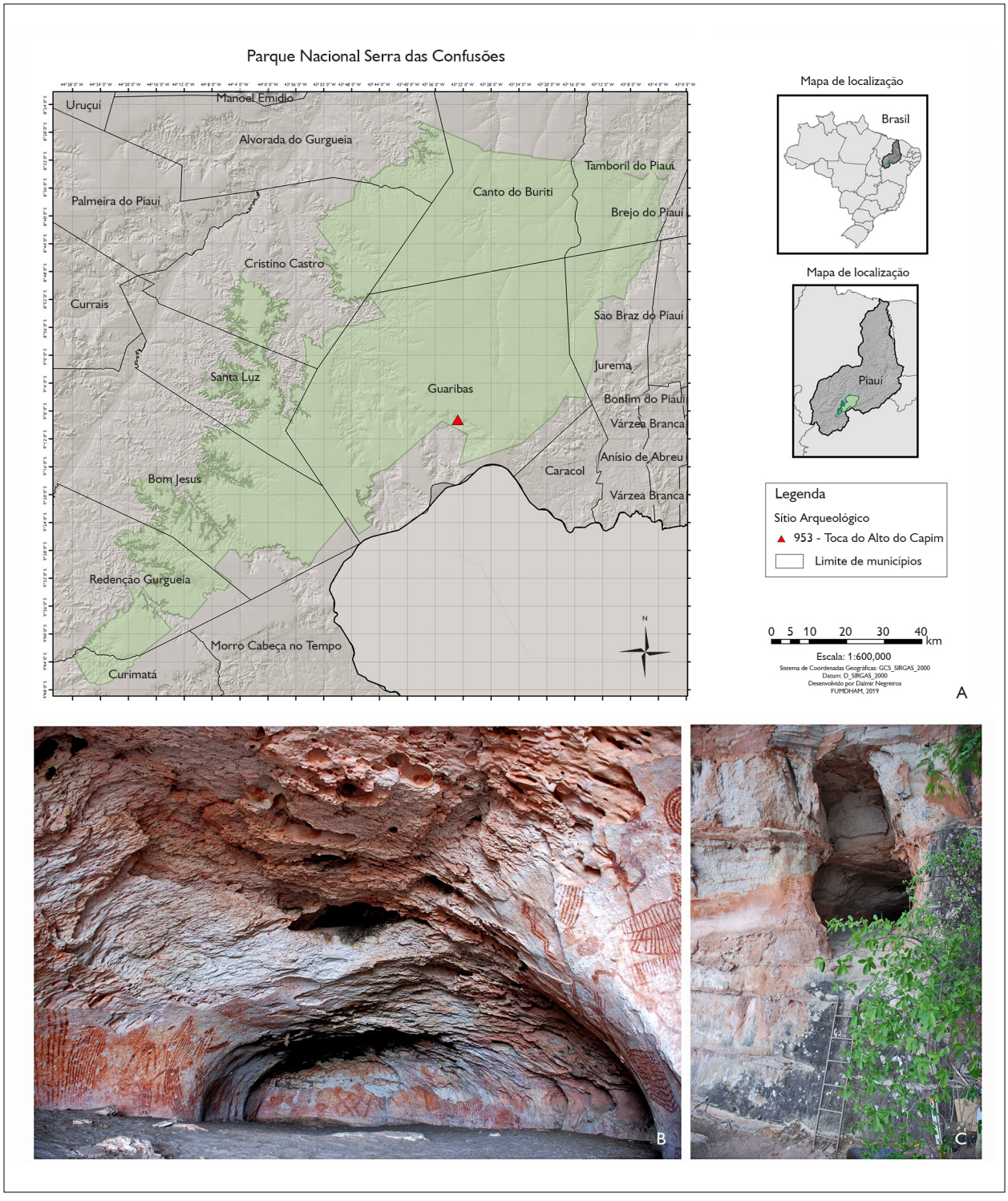


Figura 1. A) Localização do sítio arqueológico Toca do Alto da Serra do Capim; B) parte interna do tafone com pinturas rupestres; C) entrada do sítio a aproximadamente quatro metros acima do talude. Mapa: Dalmir Negreiros, FUMDHAM (2019). Fotos: FUMDHAM (2008).

carvões, cinzas e fibras vegetais trançadas. Foi ainda encontrada uma pequena quantidade de material lítico, totalizando 28 peças em quartzo, quartzito, sílex, arenito silicificado, hematita e gnaisse, incluindo lascas retocadas com e sem córtex, núcleos e instrumentos como percutor, raspador, moedor e lâmina de machado (Guidon et al., 2019).

Para além da arte rupestre, dos ocres, da variedade de materiais orgânicos e das peças líticas, destacam-se importantes achados arqueológicos constituídos pelos vestígios de remanescentes humanos de duas práticas funerárias distintas, em estratos sobrepostos relacionados (Figura 2). O depósito superior, encontrado a aproximadamente 18 cm de profundidade em relação à superfície, que continha restos de ossos humanos incinerados e carbonizados, foi observado como uma espessa camada heterogênea que cobria quase toda a área abrigada. Estava composta principalmente por sedimentos finos gerados pela erosão das paredes e do teto do abrigo, misturados com uma quantidade considerável de cinzas e restos humanos queimados. Alguns dos ossos estavam completos, mas a maioria deles estava fragmentada, sendo que todos os ossos queimados se encontravam espalhados aleatoriamente, exceto na porção mais interna do sítio (Guidon et al., 2019; Solari et al., 2022).

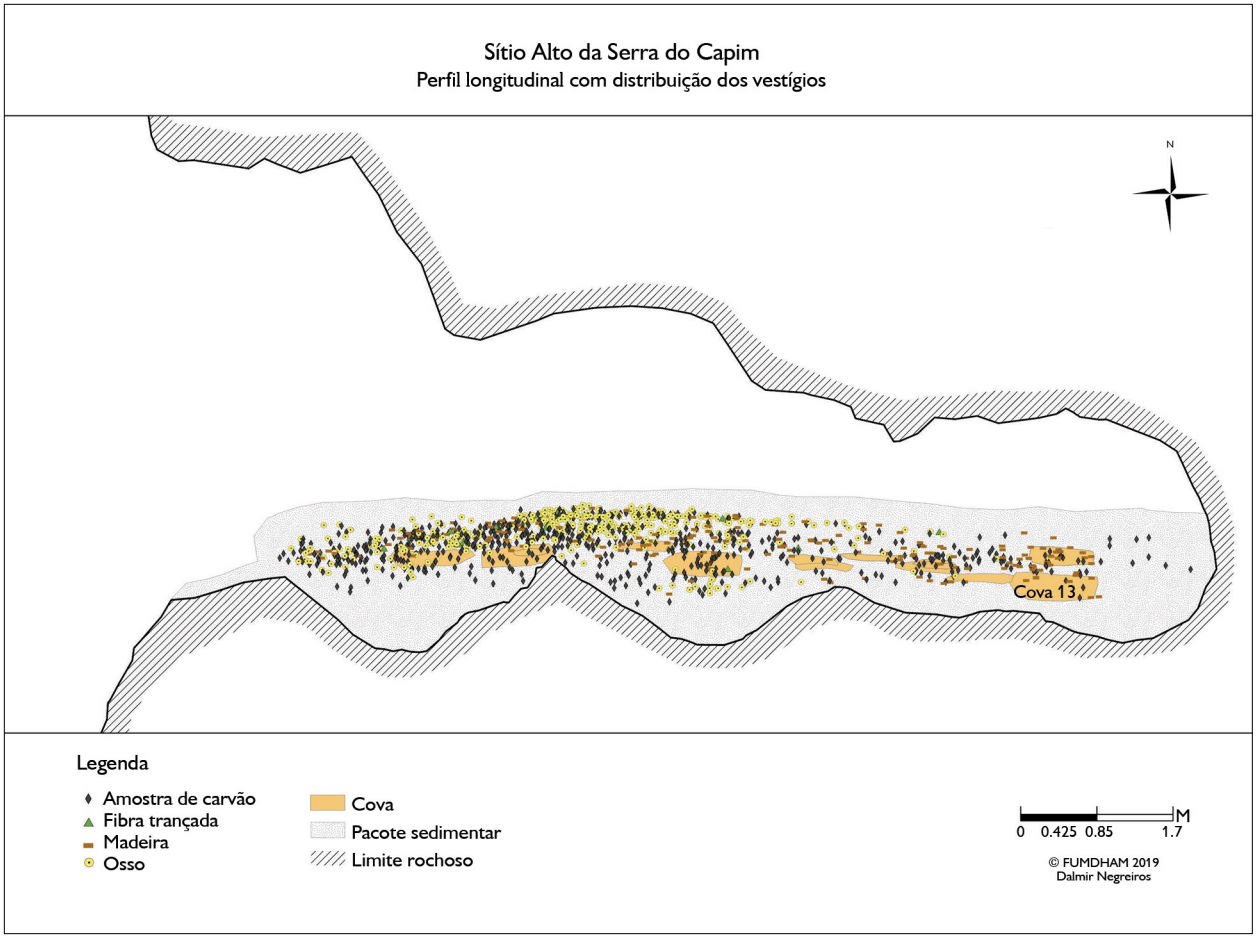


Figura 2. Perfil do sítio com a localização dos elementos associados às práticas funerárias: na parte superior, ossos queimados espalhados; abaixo, covas esvaziadas; e, ao fundo do tafone, a cova 13. Desenho: Dalmir Negreiros, FUMDHAM (2019).

Além de ossos humanos, este estrato superior também continha quantidades consideráveis de carvão, cinzas e uma diversidade de material vegetal exógeno, queimado e não queimado (capim, galhos de madeira, sementes, folhas), incluindo alguns pequenos fragmentos de fibras vegetais trançadas carbonizadas. Boa parte desse material vegetal teria sido introduzida intencionalmente no sítio (lembrando que a entrada do tafone fica a quatro metros de altura acima da superfície externa da parede rochosa) e possivelmente foi usado para queimar os ossos secos. Isso teria sido feito devido à falta do componente gorduroso nos ossos secos, o que significa que havia necessidade de outros tipos de combustível para alimentar o fogo nas práticas de cremação secundária. Todos esses restos orgânicos estavam espacialmente associados às áreas de combustão, que incluíam fogueiras estruturadas e não estruturadas (Solari et al., 2022).

Abaixo desse nível, no estrato inferior subsequente, foram achadas 13 estruturas vegetais, côncavas semiesféricas, de capim, de tamanhos e formatos similares, provavelmente elaboradas a partir da abertura de covas nos sedimentos arenosos do piso do tafone. Apenas uma delas continha o esqueleto completo de uma criança, envolta com um fardo funerário em um artefato trançado de fibras vegetais do tipo apetrecho para dormir, denominada de 'cova 13' (Guidon et al., 2019; Solari et al., 2022).

As outras estruturas de capim estavam distribuídas por diferentes áreas do sítio, mas, diferentemente da cova 13, não exibiam a presença de ossos, apenas na cova 8 foram encontrados dois dentes humanos dispersos (Guidon et al., 2019). Embora essas outras covas tenham sido descobertas vazias, a evidência tafonômica e a análise arqueotanatológica sugerem que elas, tal como a cova 13, eram estruturas funerárias que originalmente continham restos humanos envoltos em esteiras e/ou redes, que foram submetidos a perturbações antrópicas pós-deposicionais intencionais. A falta de ossos humanos e a presença de carvão, cinzas e fragmentos de fibras vegetais entretorcidas queimadas permitem considerar que, provavelmente, todas as covas de capim esvaziadas estiveram relacionadas com a continuidade do ritual funerário de cremação secundária de ossos secos, observada no nível superior, anteriormente mencionado (Solari et al., 2022).

Em particular, a cova 13 é um sepultamento primário individual que foi evidenciado no fundo do sítio. Tratava-se de um achado sem perturbações pós-deposicionais, contendo o esqueleto semiarticulado de um indivíduo infantil de 6 anos ± 24 meses, estimado pela erupção dentária (Cunha, 2014). A estrutura funerária da cova 13 foi encasulada em campo e escavada no laboratório da FUMDHAM.

A partir das escavações, foi possível reconstruir o processo funerário da formação do sepultamento. Inicialmente, teria sido elaborada uma estrutura constituída por fibras vegetais de capim, não trabalhadas, mas organizadas intencionalmente em um formato côncavo semiesférico, semelhante a um ninho de aves. Essa estrutura de capim foi usada de maneira a manter isolado o corpo do indivíduo sepultado do sedimento do piso do tafone. A criança foi colocada no 'ninho' de capim, com o corpo em posição fletida em decúbito lateral direito, acompanhada por um enxoval funerário, dentro de um objeto de tralha doméstica usado para dormir, ou seja, uma esteira/rede de fibra vegetal trançada, dobrada e fechada com cordoaria, formando um 'fardo funerário'. Acima, teria sido colocado um outro objeto, trançado de fibras vegetais diferentes, caracterizado por uma textura mais fina, semelhante a um lençol ou cobertor. Finalmente, teria sido recoberto novamente por capim não elaborado, mas envolvendo, protegendo e fechando toda a estrutura funerária que conformou a cova 13, com dimensões de aproximadamente 40 cm de diâmetro e 35 cm de altura (Figura 3).

Entre os adornos que conformavam o enxoval funerário e que acompanhavam o esqueleto da criança, destacam-se uma faixa trançada em fibras vegetais, achada na região da cabeça, blocos de ocre, um conjunto de pingentes, formado por seis dentes incisivos de capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*) e dois dentes caninos



Figura 3. A cova 13: A) vista inicial *in situ* no sítio após a retirada do capim na parte superior; B) vista inicial da escavação em laboratório com o fardo funerário completo; C) vista da escavação avançada com os remanescentes ósseos da criança e os acompanhamentos funerários; D) final da escavação no laboratório, com o capim ao fundo da estrutura funerária, depois de terem sido retirados o esqueleto, os adornos e a esteira/rede. Fotos: FUMDHAM (2009, 2014).

perfurados de onça-pintada (*Panthera onca*)[1], outros pingentes tubulares de diáfises de ossos longos de aves, cortados e perfurados, e, ainda, contas de colar feitas com sementes vegetais (Figura 4).

TEMPORALIDADE NOS USOS FUNERÁRIOS DAS FIBRAS VEGETAIS NA SERRA DAS CONFUSÕES

Depois de finalizadas as escavações do sítio Toca do Alto da Serra do Capim, a tentativa de fazer datações diretas para os ossos do esqueleto da criança da cova 13 foi impossibilitada pela ausência de colágeno. Os resultados negativos levaram a procurar alternativas indiretas para datar o único sepultamento primário do sítio. Assim, as datações indiretas para o sepultamento se converteram em idades diretas dos objetos trançados de fibras vegetais e do capim não elaborado que foi usado no revestimento da estrutura funerária.

Paralelamente, o mesmo problema aconteceu com os esqueletos humanos do sítio vizinho, Toca do Enoque,

[1] Essa identificação inédita das espécies de fauna foi feita, inicialmente, pelos pesquisadores Claude Guérin e Martine Faure e, atualmente, confirmada pela pesquisadora Fátima Barbosa.



Figura 4. A criança e os acompanhamentos funerários da cova 13: A) o esqueleto; B) fragmento da faixa próximo aos ossos do crânio *in situ*; C) ocre *in situ*; D) o conjunto de dentes animais *in situ*; E) contas de sementes; F) ossos longos de aves; G) dentes de capivara e onça-pintada. Fotos: FUMDHAM (2014).

também sem conteúdo de colágeno, mas com abundantes remanescentes orgânicos preservados nos sepultamentos. Por isso, na mesma época, foram coletadas, para datação, amostras das fibras vegetais trançadas e do capim, usados nos sepultamentos (cova 13 e sepultamento 2) desses dois sítios próximos, localizados na Serra das Confusões.

Apresentamos os resultados de quatro datações de radiocarbono por espectrometria de massas com aceleradores (AMS) das amostras coletadas dos apetrechos para dormir (esteira/rede) e do capim que forrava os sepultamentos nos sítios Toca do Alto da Serra do Capim e Toca do Enoque. Os resultados calibrados da cova 13, do sítio Toca do Alto da Serra do Capim, foram de 5.196-5.048 cal. AP para as fibras vegetais trançadas e de 5.300-4.970 cal. AP para o capim da estrutura tipo ninho. Já para o sepultamento 2, do sítio Toca do Enoque, os resultados calibrados foram de 5.464-5.372 cal. AP para as fibras vegetais torcidas da possível esteira/rede e de 5.480-5.317 cal. AP para o capim que forrava a estrutura funerária (Tabela 1; Figura 5).

Tabela 1. Resultados das datações de fibras vegetais trabalhadas e de capim *in natura* em sítios próximos ao Parque Nacional Serra das Confusões.

Sítio	Amostra vegetal selecionada	Número de identificação do laboratório	Material analisado	Método de análise	Idade de radiocarbono medida (sem correção d13C)	Idade convencional do radiocarbono (BP)	Resultados calibrados (Calibração: BetaCal3.21 / Método HPD: SHCAL13)
Toca do Alto da Serra do Capim	Fragmentos da rede/esteira entretorcida - cova 13	Beta - 555685	Vegetal	AMS	4.580 ± 30 AP	4.580 ± 30 AP	5.196-5.048 cal. AP
	Capim (não elaborado) – cova 13	Beta - 286741	Vegetal	AMS	4.250 ± 40 AP	4.490 ± 40 AP	5.300-4.970 cal. AP
Toca do Enoque	Fragmentos de fibras torcidas – sepultamento 2	Beta - 536525	Vegetal	AMS	4.630 ± 30 AP	4.640 ± 30 AP	5.464-5.372 cal. AP
	Capim (não elaborado) – sepultamento 2	Beta - 536527	Vegetal	AMS	4.500 ± 30 AP	4.730 ± 30 AP	5.480-5.317 cal. AP

Além da proximidade espacial entre os sítios (1,7 km de distância) no Parque Nacional Serra das Confusões, destaca-se a correlação temporal das datações com resultados quase contemporâneos, mostrando que, na mesma região e no mesmo período, os grupos humanos faziam usos similares dos materiais vegetais, com ou sem elaboração, em suas diversas práticas funerárias.

MATERIAIS E MÉTODOS PARA A DESCRIÇÃO GERAL DOS ARTEFATOS DE FIBRAS VEGETAIS DA COVA 13

Os diversos elementos de fibras vegetais que compõem o fardo funerário da cova 13, embora não tenham sido inspecionados de forma mais detalhada por especialistas, foram analisados macroscopicamente em duas etapas, durante a escavação do fardo e no estado de acondicionamento atual no laboratório da FUMDHAM, desenvolvidas pelas pesquisadoras responsáveis por este trabalho. Este estudo descritivo foi feito seguindo as considerações técnicas dos especialistas em cestarias e têxteis (B. Ribeiro, 1980, 1985, 1986a, 1986b; O'Neale, 1986a, 1986b) para a identificação dos vários elementos de fibras vegetais (urdiduras, tramas, fibras torcidas ou sem torção), incluindo algumas medidas feitas por meio de paquímetro de precisão, a sugestão das possíveis matérias-primas e das diversas técnicas de elaboração, bem como a proposta de categorização dos tipos de objetos recuperados no fardo funerário (lençol/cobertor, esteira/rede, acabamentos, cordoaria e adorno).

Assim, a observação das fibras vegetais do fardo funerário permitiu verificar que teria sido usada uma técnica de elaboração manual, sem o uso de teares ou molduras, conhecida como trançado torcido ou entretorcido, do tipo vertical e aberto, na produção dos apetrechos para dormir tipo esteira/rede e no fino artefato do tipo lençol/cobertor. Segundo B. Ribeiro (1985, p. 54), o "entretorcido" é uma técnica mista que combina trançado e tecelagem, caracterizada pelo emprego de cordões ou talas flexíveis passíveis de torção. Também é chamado de torcido semirrígido ou torcido flexível, sendo equivalente ao termo em inglês '*twined*', que significa enroscar.



Figura 5. Amostras datadas por AMS dos sítios Toca do Alto da Serra do Capim e Toca do Enoque: A) fragmentos da esteira/rede da cova 13; B) feixe de capim da cova 13; C) fragmentos da esteira/rede do sepultamento 2; D) capim do sepultamento 2. Fotos: FUMDHAM (2019).

Seguindo as considerações técnicas de B. Ribeiro (1980, 1985, 1986b) e O'Neale (1986a, 1986b), nos artefatos da cova 13, a técnica manual de trançado torcido é do tipo vertical, onde a urdidura é constituída de um único elemento passivo na vertical, enquanto a trama é constituída de dois elementos, que entretecem a urdidura por cima e por baixo, de forma ativa na horizontal. Também foram usados elementos vegetais diferentes na conformação de urdiduras e tramas, como talas flexíveis sem torção e outras fibras torcidas. Além da técnica na vertical, o tipo de entretorcido foi o espaçado aberto, apresentando distâncias diferentes entre as tramas em relação às urdiduras.

Em relação as matérias-primas, segundo O'Neale (1986a), as folhas de palmeiras, as fibras de folhas ou as gramíneas – ou, ainda, as hastes finas e flexíveis de plantas – são usadas para produzir urdiduras, tramas e cordas, com ou sem torção. Assim, para a confecção dos objetos entretorcidos e das cordoarias da cova 13, podem ter sido utilizadas fibras de caroá (*Neoglaziovia variegata*), da família Bromeliaceae, ou de ouricuri (*Syagrus coronata*), da família Arecaceae, ambas típicas da caatinga, e do buriti, também pertencente à família Arecaceae, com ampla distribuição no Brasil. Igualmente, cabe dizer que não foram realizadas, até o momento, as análises específicas para a determinação das espécies vegetais no sítio.

Seguindo a ordem da escavação da estrutura funerária da cova 13 em laboratório, o primeiro elemento observado foi parte de um apetrecho para dormir, similar a um lençol ou cobertor muito fino e frágil. Elementos de tipo esteiras, com textura muito fina e flexível, demandam o uso de fibras de gramíneas, conforme O'Neale (1986a). No caso desse objeto, as urdiduras apresentam fibras duplas torcidas de 2 mm de espessura, enquanto as tramas, outras fibras duplas também torcidas de 2 mm de espessura, com espaçamento de 17 mm entre as tramas. O estado atual desse material delicado é muito fragmentado, com apenas algumas porções do artefato preservadas.

Abaixo desse fino lençol ou cobertor, foi escavado o principal artefato do fardo funerário da cova 13, o qual é um elemento de uso doméstico do tipo esteira/rede que envolvia e continha o corpo da criança, acompanhado de adornos. É importante esclarecer que a indecisão sobre chamar o apetrecho para dormir de esteira ou de rede deve-se a vários motivos técnicos e utilitários. Por um lado, temos as referências dos autores especialistas consultados (B. Ribeiro, 1986a, 1986b; O'Neale, 1986a, 1986b), que indicam que as esteiras são confeccionadas com as técnicas de cestaria ou trançados, enquanto as redes o são com a técnica têxtil. No nosso caso, trata-se de um misto de ambas as técnicas, o entretorcido, como já apontamos anteriormente. Por outro lado, esse objeto híbrido entre esteira e rede também aparece nas referências etnográficas, pois, de acordo com O'Neale (1986a), há registros de grupos indígenas que faziam redes de dormir a partir de esteiras ou que usavam as esteiras suspensas por seus quatro cantos. Por fim, até o momento, não foram encontradas outras estruturas arqueológicas com tamanho, preservação e antiguidade semelhantes que permitam refinar as nossas observações por meio de comparações, uma vez que os casos etnográficos se referem a populações indígenas mais contemporâneas, e os casos arqueológicos são geralmente elementos pequenos, incompletos e fragmentados. Por esses motivos, optamos por manter o termo 'esteira/rede' em conjunto, já que, em qualquer caso, se trata de artefatos de uso doméstico feitos para dormir que são reutilizados nas práticas funerárias com a mesma função.

No caso da cova 13, a urdidura da esteira/rede é composta por talas flexíveis sem torção, com espessura de 2 e 3 mm, e a trama é feita com fibras torcidas duplas de 2 mm de espessura, com um espaçamento de 5 mm entre as tramas. O estado atual de preservação é muito bom, sendo observadas apenas algumas áreas onde a trama e a urdidura se desgastaram. Foram verificadas, ainda, porções com pigmentação avermelhada, resultantes da utilização de pó de ocre entre os adornos, e quebras decorrentes do processo de escavação da estrutura em laboratório. Atualmente, ainda que fragmentada, trata-se de uma peça praticamente completa.

Entre os outros elementos que acompanham a esteira/rede, destaca-se a classe cordoaria. Conforme B. Ribeiro (1986b), geralmente a torção das fibras vegetais é feita manualmente pela rotação sobre a coxa da artesã ou do artesão, que, no sentido horário (da esquerda à direita), é chamada de torção em 'Z' e, no sentido anti-horário (da direita à esquerda), de torção em 'S'. Assim, todos os elementos torcidos encontrados na cova 13 apresentam torção em 'Z'.

Na cova 13, foram observados três tipos de cordas feitas à mão com feixes de fibras torcidas diferenciadas pelas espessuras, sendo as mais grossas com 8 mm, as médias com 4 mm e as mais finas com 2 mm. Por um lado, as cordas finas e médias foram usadas para fazer os acabamentos; por outro, as cordas grossas e médias serviram para o fechamento do fardo funerário, amarrando tanto os acabamentos quanto a estrutura do tipo esteira/rede, dobrada ao meio.

Entre os acabamentos, foram contabilizados dez pequenos elementos utilitários e decorativos (entre 6 e 8 cm de comprimento e 2 a 4 cm de espessura). Cada um dos acabamentos teria sido formado por feixes de fibras torcidas, agrupados ou dobrados e amarrados transversalmente por cordas médias ou finas, enquanto

outros finalizam em finas cordas enroladas em forma de espiral. Acreditamos que, pelas diferenças na confecção, alguns dos acabamentos puderam ter uma função utilitária para pendurar o apetrecho de dormir, enquanto os outros seriam implementos decorativos e/ou de reforço.

O último elemento a ser descrito faz parte do enxoval funerário encontrado perto do crânio da criança. Trata-se de um fragmento do que teria sido uma provável faixa elaborada a partir de fibras vegetais entretorcidas e trançadas. Utilizando B. Ribeiro (1986b) como referência, foi possível conferir que a faixa corresponderia a uma variante do trançado cruzado em diagonal, com o entrecruzamento entre trama (2 mm de espessura) e urdidura (2 a 3 mm de espessura) feito em ângulo agudo.

As Figuras 6 e 7 apresentam todos os elementos descritos de forma geral nesta seção, tanto relativos



Figura 6. Vista geral e detalhes dos elementos de fibras vegetais da cova 13 durante o processo de escavação no laboratório: A) vista geral da esteira/rede, o fino lençol e os acabamentos na estrutura do fardo funerário fechada; B) detalhe da esteira/rede dobrada; C-F) detalhes dos diversos acabamentos utilitários e decorativos. Fotos: FUMDHAM (2014).



Figura 7. Os elementos do fardo funerário da cova 13 desarmados após a escavação: A) vista geral com fragmentos da esteira/rede, o fino lençol e os múltiplos acabamentos; B) fragmento da estrutura de tipo esteira/rede entretorcida. Fotos: FUMDHAM (2024).

ao processo de escavação em laboratório quanto os referentes ao estado atual, após a fragmentação decorrente da retirada e da movimentação dos elementos que compunham o fardo funerário.

DISCUSSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após termos apresentado, nos antecedentes, diversos sítios arqueológicos com fibras vegetais associadas a sepultamentos e o estudo de caso da cova 13, sintetizamos as principais informações de modo comparativo na Tabela 2.

As evidências arqueológicas mostram que o uso de fibras vegetais nos sepultamentos se estende a amplas regiões do Brasil, a partir dos achados materiais ou pela sugestão da sua presença. Para as regiões Nordeste e Sudeste, esses objetos são geralmente identificados no contexto arqueológico através de vestígios fragmentados, escassos ou com uma conservação precária, sendo raro encontrar peças completas e bem preservadas, como as localizadas no sítio Toca do Alto da Serra do Capim. Diante desse cenário, a aplicação de estudos sobre fitólitos e grãos de amido, entre outros microvestígios vegetais encontrados em contextos arqueológicos, pode, a partir da microarqueobotânica (Scheel-Ybert, 2016), fornecer dados relacionados à presença destes elementos que não se preservaram diretamente (J. Silva, 2023). No caso específico de têxteis e cestarias em contextos funerários, quando esses objetos não são encontrados diretamente, o emprego de estudos de microarqueobotânica pode auxiliar na evidência do uso desses artefatos.

A multiplicidade de objetos nos sítios arqueológicos apresenta-se muito diversificada, envolvendo a produção de cestaria, têxteis e cordoarias, a partir de matérias-primas vegetais diferentes, incluindo fibras de gramíneas, palmeiras ou entrecascas, embora, muitas vezes, sejam oriundas de espécies não identificadas.

A variedade de técnicas empregadas pelos grupos do passado foi útil para fazer objetos domésticos de uso cotidiano, que, depois da morte, também faziam parte das práticas mortuárias, tanto como adornos ou acompanhamentos funerários quanto como parte das estruturas funerárias ou mortalhas para receber ou envolver os corpos dos mortos, principalmente nos casos das redes ou esteiras, além de outros elementos vegetais não elaborados que forravam as covas.

Por sua vez, a dimensão temporal da utilização de fibras vegetais associadas às práticas funerárias poderia estender-se por todo o Holoceno, tendo em conta as

Tabela 2. Comparação entre o estudo de caso e outros sítios arqueológicos com fibras vegetais associadas a sepultamentos humanos no Brasil. (Continua)

Sítio/UF	Cronologia (anos AP)	Objetos em fibras vegetais	Matérias-primas	Técnicas	Referências
Toca do Alto da Serra do Capim (PI)	5.196-5.048 cal. (datação direta das fibras vegetais)	Esteira fina tipo lençol/ cobertor, objeto de dormir tipo rede/esteira, cordoaria, acabamentos e adorno tipo faixa	Possivelmente caroá, ouricuri, buriti	Trançado torcido ou entretorcido de tipo vertical e aberto '*twined*'; cordoarias feitas por torção; trançado cruzado diagonal; torção em 'Z'.	Solari et al. (este estudo)
Santana do Riacho (MG)	c. 10.000 a 8.000	3 fragmentos têxteis (tecido, brinquedo, corda)	Fibra de entrecasca de espécie não identificada	Fiação e tecelagem entretorcidas espaçadas com tear horizontal	Lara e Moresi (1991)
Vale do Peruaçu (MG): Lapa da Hora, Lapa do Caboclo, Abrigo do Malhador, Lapa do Boquete	c. 2.200	172 peças em total (11 trançados, 11 têxteis, 110 cordoarias, 39 vegetais, 1 nó), 42 associadas a sepultamentos	Não identificadas	Artefatos trançados (costurado dobrado, entretecido torcido vertical, entretecido diagonal); artefatos têxteis (entretecido simples, entrelaçado enlaçado, entrançado); cordoaria com torção em 'S'; vegetais da classe miscelâneas	Silva e Okumura (2018)
Gruta do Gentio II (MG)	c. 3.400 a 400	Covas forradas com fibras vegetais, fragmentos de esteiras de palha, cordéis de diferentes espessuras, fragmentos de tecido (possível rede), bolsa de folha de palmácea, cordéis de fibra vegetal, trançado de cipó (peça ovalada), faixa de prender cabelo, fragmentos de faixa tecida com cordéis finos, grande peça de esteira, adorno de semente de gramíneas, ainda com cordel de fibras vegetais, sementes com um cordel de algodão fino	Buriti, algodão e cipó	Trançado; trançado em 'V'; trançado entretorcido simples formando um 'S' bem fechado; faixas de *single interconnected looping* e de *spiral interlinking,* ponto semelhante ao *oblique* 2/2 *twill interlacing* ou 2/2 *twill braiding*	Sene (2007)
PE91-Mxa (PE)	c. 6.600 a 2.700	Covas forradas com fibras trançadas, cesta ou coifa de fibras trançadas	Não identificadas	Trançado	Martin (1994)

Tabela 2. (Continua)

Sítio/UF	Cronologia (anos AP)	Objetos em fibras vegetais	Matérias-primas	Técnicas	Referências
Furna do Estrago (PE)	c. 1.800 a 1.600	Fossas funerárias forradas com fibras vegetais, cestas, esteiras e cordas de fibra vegetal	Caroá, ouricuri, babaçu, buriti	Trançado torcido em 'S' ou em 'Z', aberto simples; trançado cruzado simples (xadrezado)	Lima (1986); Martin (1994); Costa e Lima (2016)
Alcobaça (PE)	c. 2.400 a 1.800	Covas forradas de fibras vegetais	Caroá, ouricuri, babaçu, buriti	Trançado torcido em 'S' ou em 'Z', aberto simples e fechado simples	Martin (1994); Costa e Lima (2016)
Pedra da Tesoura (PB)	-	Fragmentos de cestarias e cordoarias	Provavelmente gramíneas e cipó	Trançado torcido variando em aberto, aberto simples e em 'S' aberto; trançado cruzado (visualização ambígua); trançado híbrido (torcido/cruzado)	Costa e Moraes (2019)
Barra (PB)	c. 1.200	Cordões, trançados de fibra, restos vegetais e cestaria	Não identificadas	Trançado	Azevedo Netto et al. (2023)
Serrote dos Ossos (PB)	c. 1.100	Pequeno fragmento trançado de fibras vegetais	Caroá	Trançado	Cavalcante et al. (2023)
Furna do Umbuzeiro (RN)	c. 2.700	Fragmentos de cordas, cordéis e cestarias	Não identificadas	Trançado e torcido	Borges (2010)
Toca da Baixa dos Caboclos (PI)	c. 400 a 200	Fragmentos de finas cordas	Não identificadas	Trançado e torcido	Guidon et al. (1998)
Toca do Gongo I (PI)	c. 400 a 300	Fragmentos de tecido de rede ou esteira	Provavelmente caroá	-	Maranca (1976)
Toca do Enoque (PI)	5.464-5.372 cal. (datação direta das fibras vegetais)	Fragmentos de fibras vegetais trançadas torcidas (possível rede/esteira)	Não identificadas	Trançado torcido ou entretorcido	Guidon e Luz (2009); Luz (2014); Solari et al. (este estudo)
Lagoa Cercada (PI)	-	Fragmentos de possível rede de dormir (fibras trançadas torcidas, fragmento têxtil, punho de rede)	Não identificadas	Cordoaria (fibras trançadas tipo torcido)	Freitas et al. (2023)

Tabela 2. (Conclusão)

Sítio/UF	Cronologia (anos AP)	Objetos em fibras vegetais	Matérias-primas	Técnicas	Referências
Monte Castelo (RO)	c. 4.000 a 700	Análises de microvestígios botânicos de contextos funerários, para inferir uso de plantas na preparação dos enterramentos e produção de objetos em fibra vegetal	Folhas de arroz selvagem e plantas herbáceas (Zingiberales, Cyperaceae, Marantaceae)	-	J. Silva (2023)

datações dos vários sítios mencionados, com idades desde c. 10.000 anos até momentos históricos posteriores ao contato com os europeus. A esse respeito, deve-se notar que a maioria dessas datações indicaria uma cronologia relativa do uso de fibras vegetais, uma vez que geralmente não foram feitas diretamente a partir dos elementos vegetais analisados. As datações indiretas consideradas mais antigas associadas às fibras vegetais confeccionadas correspondem aos sítios Santana de Riacho (Minas Gerais) e PE91-Mxa (Pernambuco), com datas máximas de c. 10.000 e 6.600 anos, respectivamente.

Em contraste, as datações diretas realizadas em amostras de fibras vegetais trançadas das redes/esteiras dos sítios do Parque Nacional Serra das Confusões, Toca do Alto da Serra do Capim e Toca do Enoque permitem afirmar com total certeza que, entre c. 5.500 e 5.000 anos antes do presente, os grupos humanos que habitavam o Nordeste do Brasil já tinham amplo conhecimento sobre as técnicas para fazer objetos elaborados utilizando fibras vegetais. Tal conhecimento ancestral teria sido adquirido através de sucessivas gerações que antecederam esses grupos humanos por centenas ou milhares de anos. Assim, os casos aqui apresentados são as mais antigas datações diretas com resultados calibrados realizadas a partir de fibras vegetais trabalhadas.

Por sua vez, a dificuldade de preservar materiais orgânicos em contextos arqueológicos, que são altamente perecíveis e de rápida decomposição, tem suscitado a necessidade de ir além desses contextos para a consulta de relatos etnográficos que ajudem a interpretar o uso de cestaria, tecidos e outros objetos feitos em fibras vegetais, como redes ou esteiras, em relação aos contextos das práticas domésticas e funerárias dos grupos indígenas ancestrais no Brasil.

Assim, nas referências etnológicas, as redes e esteiras fazem parte do equipamento doméstico cotidiano, como objetos de conforto pessoal (Velthem, 1986). Segundo Velthem (1986), dois itens seriam usados para dormir: as esteiras diretamente usadas no solo e as redes suspensas. A produção varia de acordo com os grupos indígenas, sendo, às vezes, feita exclusivamente pelos homens, pelas mulheres ou por ambos os sexos. Geralmente, a rede seria de uso individual, exceto por crianças pequenas, que dormem com os parentes. As redes também podem ser objeto de aprimoramento quanto à decoração, ao acabamento e à estrutura.

Além do uso doméstico, a autora também considera que as redes apresentam uma simbologia que explica sua produção feminina nos wayâna-aparaí a partir de técnicas incorporadas desde tempos míticos pela conhecida "ancestral das aranhas" (Velthem, 1986, p. 99). Outra simbologia do uso da rede estaria relacionada à morte, sendo:

> . . . importante para um wayâna-aparaí morrer em sua rede. Seu princípio espiritual, o *akwali* deve seguir um caminho que passa pelo punho e cordas das redes, prossegue pelos esteios e teto da casa e continua, agora, fora do contato dos homens (Velthem, 1986, p. 99).

A função das esteiras seria muito similar à das redes. Segundo O'Neale (1986a), são parte do mobiliário de habitação, sendo usadas para cobrir o chão, como colchão, ou como lençol ou cobertor. Também podem ser usadas para fazer berços para os recém-nascidos, sendo penduradas pelos seus cantos ou transformadas em redes, e igualmente como mortalhas em rituais funerários.

Destacamos que a leitura das narrativas etnográficas, descrevendo práticas funerárias realizadas por diversos grupos indígenas dos dois grandes troncos linguísticos, que povoaram grande parte do território brasileiro, os Macro-Jê e os Tupi – tais como os arawak, kamaiurá, tapirapé, tupinambá, ka'apor, asurini, apinayé, krahó, entre outros –, confirma a realização dos sepultamentos primários dos corpos dos mortos envolvidos em redes ou esteiras feitas em fibras vegetais, para serem dispostos em covas escavadas na terra (Carneiro da Cunha, 1978; Métraux, 1947; L. Ribeiro, 2002; Vilaça, 1992; Viveiros de Castro, 1986).

Dentro dessa prática funerária, a etnografia permite entender os dois usos fundamentais das redes e/ou esteiras feitas de fibras vegetais. Por um lado, destaca-se a sua utilização como recipientes funerários, principalmente em grupos pré-cerâmicos (mas não exclusivamente); por outro lado, a sua função como isolante ou protetor, ou seja, para evitar o contato direto dos corpos com a terra. Outros elementos perecíveis, como capim, palhas ou cascas de árvores, também são mencionados nos relatos etnográficos, bem como a utilização da cestaria como acompanhamento funerário dos mortos (Beltrão et al., 2015; Py-Daniel, 2016). Alguns dos exemplos citados nos antecedentes e resumidos na Tabela 2 fazem referência a esses usos.

Neste cenário, o sítio Toca do Alto da Serra do Capim mostra claramente como esses relatos etnográficos podem ser aplicados para ajudar a interpretar as práticas funerárias de tempos mais antigos. Além disso, o estudo de caso aqui apresentado é um claro exemplo da dupla utilidade dos apetrechos para dormir, sejam esteiras ou redes, também adotados para enterrar os mortos. Por um lado, a estrutura de fibras vegetais entretorcidas cumpria sua função de conter o corpo da criança enterrada na cova 13. Ao mesmo tempo, por outro lado, tanto o equipamento para dormir do tipo esteira/rede quanto a estrutura vegetal de capim não elaborado, mas colocado em forma de ninho, cumpriam a outra função de manter o cadáver afastado do solo, protegido e sem contato com a terra durante o enterramento.

Também no sítio Toca do Enoque, ficam exemplificadas as mesmas funções nos elementos vegetais elaborados do tipo esteira/rede, bem como no capim que forrava a estrutura funerária do sepultamento 2. Além disso, pelos resultados das datações, ambos os locais demonstraram uma notável similitude temporal na realização dessas práticas mortuárias com uso de fibras vegetais.

Há milênios, os grupos indígenas ancestrais brasileiros mantêm, entre suas práticas funerárias, o sepultamento de seus mortos envoltos em redes e/ou esteiras, elaboradas a partir de fibras vegetais com técnicas de cestaria ou tecelagem. Os casos da cova 13, na Toca do Alto da Serra do Capim, e do sepultamento 2, na Toca do Enoque, evidenciam que, desde 5.000-5.500 anos antes do presente, essas práticas já estavam consolidadas nos costumes mortuários dos grupos humanos que habitavam desde os inícios do Holoceno a região Nordeste do Brasil.

AGRADECIMENTOS

In memoriam Niède Guidon. Agradecemos à Fundação Museu do Homem Americano (FUMDHAM) e ao Instituto Nacional de Arqueologia, Paleontologia e Ambiente do Semiárido (INAPAS), pelo apoio institucional e financeiro para a realização do presente estudo. Agradecemos aos revisores anônimos pelas sugestões para melhoria do manuscrito para publicação.

REFERÊNCIAS

Azevedo Netto, C. X. de, Matos, F. de A. S. de, & Souza, T. F. de. (2023). Panorama pré-histórico sobre as pesquisas arqueológicas no estado da Paraíba. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *18*(3), e20220078. https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0078

Barreto, R. C., Viana, A. M. B., Castro, A. C. R., & Vinhas, N. J. (2005). Plantas ornamentais, produtoras de fibras e com sementes ornamentais. In E. V. S. B. Sampaio, F. G. C. Pareyns, J. M. Figueiroa, & A. G. Santos Junior (Orgs.), *Espécies da flora nordestina de importância econômica potencial* (Vol. 1, pp. 227-266). Associação Plantas do Nordeste.

Beltrão, J. F., Lopes, R. C. dos S., Cunha, M. J. S., Mastop-Lima, L. de N., Domingues, W. C. L., & Tomé, T. P. F. (2015). Vida & morte entre povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, *9*(1), 206. https://doi.org/10.22456/ea.v9i1.54951

Borges, F. M. (2010). *Os sítios arqueológicos Furna do Umbuzeiro e Baixa do Umbuzeiro: caracterização de um padrão de assentamento na área arqueológica do Seridó - Carnaúba dos Dantas - RN, Brasil* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco]. ATTENA - Repositório Digital da UFPE. https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/480

Carneiro da Cunha, M. (1978). *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. Editora Hucitec. http://www.etnolinguistica.org/biblio:cunha-1978-mortos

Cavalcante, T. S., Limeira, M. V. da S., & Santos J. de S. (2023). O sítio arqueológico Serrote dos Ossos, Caraúbas – PB e um breve estudo a partir do contexto fúnebre dos povos Cariri. *Tarairiú*, *1*(22), 1-16. https://revista.uepb.edu.br/REVELAP/article/view/1967

Cohen, K. M., Finney, S. C., Gibbard, P. L., & Fan, J.-X. (2013). The ICS International Chronostratigraphic Chart. *Episodes*, *36*(3), 199-204. http://dx.doi.org/10.18814/epiiugs/2013/v36i3/002

Costa, R. L., & Lima, T. A. (2016). A arte e a técnica de trançar na pré-história de Pernambuco: a cestaria dos sítios Alcobaça e Furna do Estrago. *Clio - Arqueológica*, *31*(2), 102-152. https://doi.org/10.20891/clio.v31i2p102-152

Costa, R. L., & Moraes, F. A. de A. (2019). A produção cesteira e de cordoarias na pré-história do Cariri Paraibano. *Revista de Arqueologia*, *32*(1), 207-221. https://doi.org/10.24885/sab.v32i1.631

Cunha, E. (2014). Análise antropológica de 15 esqueletos da região do Parque Nacional Serra da Capivara. In A.-M. Pessis, G. Martin, & N. Guidon (Orgs.). *Os biomas e as sociedades humanas na pré-história da região do Parque Nacional Serra da Capivara, Brasil* (Vol. II – A, pp. 318-379). FUMDHAM.

Freitas, A. L. P. de, Nunes Júnior, J. de J., Cunha, C., Magalhães, S. M. C., Tomé, T., Costa, F. L. B. da, Lima, I. P. de, & Siqueira, A. C. C. de. (2023). Sobre contas e trançados: análise dos acompanhamentos funerários em materiais perecíveis do indivíduo proveniente do sítio Lagoa Cercada (Colônia do Gurguéia, Piauí). *Tessituras*, *11*(2), 54-70. https://doi.org/10.15210/tes.v11i2.25608

Guidon, N., Vergne, C., & Vidal, I. A. (1998). Sítio Toca da Baixa dos Caboclos: um abrigo funerário do enclave arqueológico do Parque Nacional Serra da Capivara. *Clio - Arqueológica*, (13), 127-144. https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/clioarqueologica/article/view/247056

Guidon, N., & Luz, M. de F. da. (2009). Sepultamentos na Toca do Enoque (Serra das Confusões-Piauí): nota prévia. *Fumdhamentos*, (8), 115-123. https://fumdham.org.br/wp-content/uploads/2018/08/fumdham-fumdhamentos-viii-2009-_853648.pdf

Guidon, N., Felice, G. D., & Macedo, A. O. (2019). A conservação dos vestígios arqueológicos no sítio Toca do Alto da Serra do Capim: um tafone no Parque Nacional Serra das Confusões - PI, Brasil. *Fumdhamentos*, *16*(2), 3-34. https://fumdham.org.br/wp-content/uploads/2020/10/fumdham-fumdhamentos-xvi-2019-n-2-_933215.pdf

Lara, E. G. M., & Moresi, C. M. D. (1991). Material têxtil de Santana do Riacho. *Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico*, *12*, 179-186.

Lima, J. M. D. (1986). *Arqueologia da Furna do Estrago, Brejo da Madre de Deus, Pernambuco* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco].

Luz, M. de F. da. (2014). *Práticas funerárias na área arqueológica da Serra da Capivara, Sudeste do Piauí, Brasil: estudo comparativo dos dados bioculturais entre caçadores-coletores e horticultores ceramistas no período de 13.000 a 2.000 anos* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco].

Maranca, S. (1976). A Toca do Gongo I: um abrigo com sepultamentos no estado do Piauí. *Revista do Museu Paulista, Nova. Série*, *23*, 155-173.

Martin, G. (1994). Os rituais funerários na pré-história do Nordeste. *Clio - Série Arqueológica*, (10), 29-46. https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/247124

Métraux, A. (1947). Mourning rites and burial forms of the South American Indians. *América Indigena*, *7*(1), 7-44.

Oliveira, A. L. do N. (2001). *O sítio arqueológico Alcobaça: Buíque, Pernambuco. Estudo das estruturas arqueológicas* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco].

O'Neale, L. (1986a). Cestaria. In B. G. Ribeiro (Org.), *Suma etnológica brasileira: tecnologia indígena* (Vol. 2, pp. 323-349). Vozes-Finep.

O'Neale, L. (1986b). Tecelagem. In B. G. Ribeiro (Org.), *Suma etnológica brasileira: tecnologia indígena* (Vol. 2, pp. 397-429). Vozes-Finep.

Prous, A. (1992/1993). As estruturas aparentes (2): os sepultamentos do grande abrigo de Santana do Riacho. Os sepultamentos da escavação nº I. *Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico*, *13-14*, 21-77.

Py-Daniel, A. R. (2016). Práticas funerárias na Amazônia: a morte, a diversidade e os locais de enterramento. *Habitus*, *14*(1), 87-106. https://doi.org/10.18224/hab.v14.1.2016.87-106

Ribeiro, B. G. (1980). *A civilização da palha: a arte do trançado dos índios do Brasil* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].

Ribeiro, B. G. (1985). *A arte do trançado dos índios do Brasil: um estudo taxonômico*. Museu Paraense Emílio Goeldi; Instituto Nacional do Folclore. https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aribeiro-1985-arte/Ribeiro_1985_AArteDoTrancadoIndiosBr.pdf

Ribeiro, B. G. (1986a). A arte de trançar: dois macroestilos, dois modos de vida. In B. G. Ribeiro (Org.), *Suma etnológica brasileira: tecnologia indígena* (Vol. 2, pp. 283-321). Vozes-Finep.

Ribeiro, B. G. (1986b). Artes têxteis indígenas do Brasil. In B. G. Ribeiro (Org.), *Suma etnológica brasileira: tecnologia indígena* (Vol. 2, pp. 351-395). Vozes-Finep.

Ribeiro, L. B. (2002). *Limpando ossos e expulsando mortos: estudo comparativo de rituais funerários em culturas indígenas brasileiras através de uma revisão bibliográfica* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional UFSC. https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/83145

Scheel-Ybert, R. (2016). Arqueobotânica na América do Sul: paisagem, subsistência e uso de plantas no passado. *Cadernos LEPAARQ*, *13*(25), 117-130.

Sene, G. A. M. (2007). *Indicadores de gênero na pré-história brasileira: contexto funerário, simbolismo e diferenciação social. O sítio arqueológico Gruta do Gentio II, Unaí, Minas Gerais* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/T.71.2008.tde-03042008-115634

Silva, J. P. da. (2023). *Entre plantas e pessoas: análises de microvestígios botânicos de contextos funerários do sambaqui Monte Castelo, Médio Guaporé, RO* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/D.71.2023.tde-26102023-163541

Silva, L. D. R. da, & Okumura, M. (2018). Cestos enterrados no Vale do Peruaçu: classificação e utilização dos artefatos têxteis e trançados dos sítios sob abrigo do norte de Minas Gerais. *Revista de Arqueologia*, *31*(1), 131-150. https://doi.org/10.24885/sab.v31i1.538

Solari, A., Felice, G. D., Pessis, A. M., Martin, G., & Guidon, N. (2022). From bodies in hammock bundles to commingled burnt remains: an archaeothanatological case study of a twostage burial cycle at Toca do Alto da Serra do Capim (MiddleLate Holocene, Northeastern Brazil). *Archaeological and Anthropological Sciences*, *14*, 108. https://doi.org/10.1007/s12520-022-01569-4

Velthem, L. H. van. (1986). Equipamento doméstico e de trabalho. In B. G. Ribeiro (Org.), *Suma etnológica brasileira: tecnologia indígena* (Vol. 2, pp. 95-108). Vozes-Finep.

Vilaça, A. (1992). *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari*. Editora UFRJ.

Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Jorge Zahar. http://www.etnolinguistica.org/biblio:castro-1986-arawete

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES
A. Solari contribuiu com conceituação, análise formal, investigação, metodologia e escrita (rascunho original); G. D. Felice com conceituação, análise formal, metodologia e escrita (rascunho original); A. O. Macedo com conceituação, análise formal, metodologia e escrita (rascunho original); e N. Guidon com aquisição de financiamento, administração de projeto, recursos e escrita (rascunho original).

DADOS DA PESQUISA
Os dados não foram depositados em repositório.

PREPRINT
Não foi publicado em repositório

AVALIAÇÃO POR PARES
Avaliação duplo-cega, fechada.

Teses e Dissertações

Entre moça (criada) e meninas (mal) criadas: uma arqueologia da "mulher solteira" em Fordlândia e Belterra (1927-1945)

Daniela Aparecida Ferreira
ferreiraapdaniela@gmail.com
Programa de Pós-Graduação em Arqueologia
Universidade Federal de Pernambuco
Pernambuco (PE), 2025

Fordlândia e Belterra são duas cidades empresas construídas e administradas pela Companhia Ford no estado do Pará entre 1927 e 1945. Fato nada incomum é que a história sobre esses locais é predominantemente contada a partir da voz, da presença e do trabalho dos homens. Em diálogo com pesquisas já desenvolvidas sobre gênero no campo da arqueologia histórica em contextos urbanos e industriais, busquei perceber de que forma as mulheres experienciaram as paisagens de gênero de Fordlândia e Belterra. Os relatos evidenciaram uma possível diferença na prostituição desenvolvida entre as duas áreas, o que me levou a trabalhar com a hipótese de que a prostituição havia sido negociada e renegociada de forma distinta em Fordlândia e Belterra. Para responder à questão, realizei entrevistas exploratórias com moradoras e moradores e recorri a uma diversidade de fontes documentais, tais como fotografias, vídeos, jornais, mapas, relatórios administrativos e, especialmente, processos judiciais. O uso das imagens de satélite, associado ao georreferenciamento de mapas da época e ao estudo da organização espacial, através da aplicação da sintaxe do espaço, contribuiu para cartografar a presença e o movimento de cinco "mulheres solteiras" nas paisagens das cidades operárias e no seu entorno. Como resultado, ficou evidente que o imaginário sobre a prostituição, tanto em Fordlândia como em Belterra, está fortemente enraizado em aspectos morais que limitavam a sexualidade das mulheres e que se relaciona com a transição entre os papéis sociais atribuídos às mulheres referentes à preservação (ou não) da sua honra sexual. Acredito que a mudança observada no desenvolvimento da prostituição se deu como parte das transformações nas relações de trabalho entre as mulheres e a administração da Ford nas cidades operárias. Estas transformações repercutiram de forma a contribuir para que as mulheres ocupassem seus lugares, ainda que de forma precária, ignorando as diversas fronteiras que delimitaram o que ocorria dentro e que o estava fora. A análise da paisagem de gênero de Fordlândia e de Belterra vem mostrando que as diferenças observadas na organização dos espaços mantêm vínculo com as mudanças nas relações de poder e nos papéis sociais que ainda hoje atravessam as mulheres e os homens no contexto das cidades operárias e que vão muito além da narrativa masculina dominante.

Between good girls and bad raised girls: An archaeology of the "working woman" in Fordlândia and Belterra (1927-1945)

Daniela Aparecida Ferreira
ferreiraapdaniela@gmail.com
Postgraduate Program in Archaeology
Universidade Federal de Pernambuco
Pernambuco (PE) – Brazil, 2025

"Fordlândia" and "Belterra" are two company towns built and managed by the Ford Motor Company in the state of "Pará", Brazil, between 1927 and 1945. It is not uncommon that the history of these places is predominantly told from the perspective of men's voices, presence, and labor. In conversation with previous research on gender within the field of historical archaeology, particularly in urban and industrial contexts, I sought to understand how women experienced the gendered landscapes of "Fordlândia" and "Belterra". The accounts revealed a potential difference in the nature of prostitution that developed between the two areas, leading me to hypothesize that prostitution was negotiated and renegotiated differently in "Fordlândia" and "Belterra". To address this question, I conducted exploratory interviews with local residents and consulted a variety of documentary sources, including photographs, videos, newspapers, maps, administrative reports, and especially judicial proceedings. The use of satellite images combined with the georeferencing of historical maps and the study of spatial organization, through the application of space syntax, contributed to mapping the presence and movement of five "working women" within the landscapes of the company towns. As a result, it became evident that the perception of prostitution, both in "Fordlândia" and "Belterra", is deeply rooted in moral aspects that restricted women's sexuality and are tied to the transition between the social roles attributed to women regarding the preservation (or not) of their sexual honor. I believe that the changes observed in the development of prostitution were part of the transformations in labor relations between women and Ford's administration in the company towns. These changes allowed women to occupy their spaces, albeit precariously, disregarding the various boundaries that separated what occurred inside and outside. The analysis of the gendered landscape of "Fordlândia" and "Belterra" shows that the differences observed in the organization of spaces are linked to the changes in power relations and social roles that still affect women and men in the context of company towns today, and that go far beyond the dominant male narrative.

Ferreira, D. A. (2025). Entre moça (criada) e meninas (mal) criadas: uma arqueologia da "mulher solteira" em Fordlândia e Belterra (1927-1945). Resumo de tese de doutorado. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20250039.
Recebido em 04/05/2025
Aprovado em 16/06/2025
Responsabilidade editorial: Jimena Felipe Beltrão

CC BY

Ciência para o café: o Instituto Agronômico e a ciência aplicada ao desenvolvimento da economia cafeeira (1887-1924)

Moisés Stahl
moisesstahl@gmail.com
Programa de Pós-Graduação em História Econômica
Universidade de São Paulo
São Paulo (SP), 2024

O objetivo dessa tese consiste em examinar o fomento da economia cafeeira paulista dentro do processo de institucionalização da ciência brasileira, notadamente a partir do estabelecimento do Instituto Agronômico, localizado em Campinas, que teve a atividade de pesquisa direcionada à produção agrícola, com ênfase no café. O período privilegiado dessa pesquisa corresponde ao auge da produção cafeeira e às etapas iniciais do desenrolar da ciência no Brasil. Para tanto, o Instituto Agronômico, entre as décadas de 1880 e 1920, atuou como instituição capaz de estimular a produção cafeeira a partir de experiências e técnicas desenvolvidas para aumentar a produtividade e conter a expansão de pragas. Evidenciamos o entrelaçamento entre a economia do café e a constituição institucional da ciência brasileira. Portanto, a história examinada nesse trabalho aborda a ciência para o café, ou o café como objeto de ciência, dentro do ciclo de expansão da economia capitalista brasileira. Analisamos a atuação dos diretores que administraram o Instituto, como Franz Dafert, Uchôa Cavalcanti, Gustavo D'Utra, Max Passon e Jean-Jules Arthaud-Berthet.

Science for coffee: the Agronomic Institute and science applied to the development of the coffee economy (1887-1924)

Moisés Stahl
moisesstahl@gmail.com
Postgraduate Program in Economic History
Universidade de São Paulo
São Paulo (SP) – Brazil, 2024

The objective of this thesis is to examine the promotion of São Paulo's coffee economy within the process of institutionalization of Brazilian science, particularly from the establishment of the Agronomic Institute located in Campinas, whose research activities were directed toward agricultural production, with an emphasis on coffee. The privileged period of this research corresponds to the peak of coffee production and the early stages of the development of science in Brazil. To this end, the Agronomic Institute positioned itself as an institution, in the period stretching from the 1880s to the 1920s, capable of stimulating coffee production based on experiences and techniques developed to increase productivity and contain the expansion of pests. This study highlights the interconnection between the coffee economy and the institutional constitution of Brazilian science. Accordingly, historical analysis presented here addresses science for coffee, or coffee as an object of science, within the expansion cycle of the Brazilian capitalist economy. We analyzed the performance of the directors who managed the Institute, such as Franz Dafert, Uchôa Cavalcanti, Gustavo D'Utra, Max Passon and Jean-Jules Arthaud-Berthet.

Stahl, M. (2025). Ciência para o café: o Instituto Agronômico e a ciência aplicada ao desenvolvimento da economia cafeeira (1887-1924). Resumo de tese de doutorado. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, *20*(2), e20240040.
Recebido em 16/05/2024
Aprovado em 19/07/2024
Responsabilidade editorial: Jimena Felipe Beltrão

CC BY

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

POLÍTICA EDITORIAL

Foco e escopo

O ***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 obituário ou memórias pessoais. Até 20 laudas.

Debate – ensaios críticos sobre temas da atualidade. Até 15 laudas.

Resenhas Bibliográficas – texto descritivo e/ou crítico de obras publicadas na forma impressa ou eletrônica. Até cinco laudas.

Teses e Dissertações – descrição sucinta, sem bibliografia, de dissertações de mestrado, teses de doutorado e livredocência. Uma lauda.

Entrevista - entrevistas com pesquisadores, pensadores ou agentes culturais cujas trajetórias e reflexões contribuam de forma relevante para o campo das Ciências Humanas. As entrevistas devem abordar temas atuais ou históricos com profundidade crítica, promovendo o intercâmbio de ideias e experiências. Até 5 laudas.

Ensaio Fotográfico - produções visuais que dialoguem com temas, práticas e problemáticas das Ciências Humanas. Os ensaios devem apresentar uma proposta estética e conceitual coerente, acompanhados de um texto introdutório que contextualize as imagens e sua relevância para o debate acadêmico ou sociocultural. Até xx imagens, com breves legendas e texto introdutório (até 5 páginas).

O ***Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*** publica resumos de teses e dissertações, mas não publica capítulos de teses ou de dissertações. Entendida a necessidade e o interesse acadêmico na divulgação de resultados oriundos da formação em nível de pós-graduação, recomenda-se, para esses casos, a produção de artigo científico com texto distinto do original, dando ênfase ao que se destaca na pesquisa da tese ou dissertação e com uso de citação direta, onde adequado. 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, com exceção para Preprints, que são manuscritos não avaliados por um periódico científico ou já avaliados, mas em processo de publicação, disponibilizados em servidores de preprints confiáveis. A editoria recomenda aos autores que disponibilizem os manuscritos à base SciELO Preprints (https://preprints.scielo.org/index.php/scielo).

Ciência aberta

O periódico atua em conformidade com a Ciência Aberta e com os Critérios SciELO.

Cobrança de Taxas

O periódico é de acesso aberto, o que significa que todo o conteúdo está disponível gratuitamente, sem custo para o usuário ou instituição. Também não são cobradas taxas para submissão de manuscritos ou para a publicação.

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.

Contribuição dos Autores

No momento da submissão, é necessário informar sobre a contribuição de cada um dos autores, seguintes as categorias segundo o CRediT: 1) Administração de projeto; 2) Análise formal; 3) Aquisição de financiamento; 4) Conceituação; 5) Curadoria de dados; 6) Escrita - rascunho original; 7) Escrita - revisão e edição; 8) Investigação; 9) Metodologia; 10) Recursos; 11) Software; 12) Supervisão; 13) Validação; 14) Visualização. Essas informações são publicadas na última página do artigo.

Política de *preprint*

Como forma de acelerar a comunicação científica, o periódico recomenda o depósito de suas submissões na SciELO Preprints (https://preprints.scielo.org/index.php/scielo) não sendo admitida, porém, a submissão simultânea para outro periódico. As submissões compartilham com os periódicos o ineditismo na publicação e o processo de avaliação não utilizará o procedimento duplo anonimizado, visto que, com a publicação na categoria Preprints, a autoria passa a ser conhecida. As contribuições passarão pelo processo de avaliação e, caso aceitas, os autores devem atualizar os registros no servidor de Preprints e informar a referência completa da publicação

feita. Em caso de depósito de Preprint, os autores devem informar o link em um arquivo à parte, denominado "Preprint", a ser submetido junto com o documento principal no momento do encaminhamento da contribuição, na Etapa 2: Carregamento de arquivos.

Política de dados

Após a aprovação dos artigos, recomenda-se que os autores depositem os dados associados à pesquisa na interface da revista no repositório SciELOData (https://data.scielo.org/dataverse/brbgoeldi). A recomendação aplica-se apenas para casos que não apresentem questões éticas ou legais. Para informações sobre o depósito dos dados no repositório SciELOData, acesse https://wp.scielo.org/wp-content/uploads/Guia_deposito_pt.pdf.

Dados de pesquisa são registros científicos gerados ao longo do processo de investigação e essenciais para a validação dos resultados obtidos, a exemplo de projetos de pesquisa, relatórios submetidos a agências de fomento, descrições de acervos utilizados, tabelas, quadros e informações estatísticas não incluídas no artigo, bem como gravações ou transcrições de entrevistas orais. Todos os dados de pesquisa citados no manuscrito e já disponibilizados publicamente devem ser devidamente referenciados e listados na seção de referências (para informações sobre como citar esses documentos, acesse https://wp.scielo.org/wp-content/uploads/guia-de-citacao-de-dados_pt.pdf).

Aos autores é obrigatória a assinatura do Formulário sobre conformidade com a Ciência Aberta a ser enviada junto com a versão prévia à publicação do artigo. Em caso de depósito em outros repositórios, o autor deverá informar o link nesta etapa à revista, por meio da declaração. Recomenda-se acessar a lista de repositórios para depósito de dados de pesquisa fornecida pela coleção SciELO, disponível em https://wp.scielo.org/wp-content/uploads/Lista-de-Repositorios-Recomendados_pt.pdf

Política de acessibilidade

É compromisso da revista a incorporação de recursos visuais e auditivos inerentes à inclusão e à acessibilidade. A autoria de cada submissão aceita para publicação deve enviar gravação em vídeo com a leitura de resumos dos artigos que será associado ao artigo publicado com acesso via link para usuários que necessitem ou desejem utilizar esse tipo de mídia.

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 CC-BY. Nessa modalidade, as autorias mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação. Após a primeira publicação na revista, autorias poderão assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho como publicada nesta revista em repositório institucional ou publicar como capítulo de livro, com o devido reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista. O Boletim segue as recomendações do Movimento de Acesso Aberto (Open Access), disponibilizando todo o seu conteúdo de modo online e gratuito.

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, 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 CienciasSociales y Humanidades (CLASE);
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
    - º Escolher o tipo de trabalho (artigo, resenha etc.).
    - º Preencher o título do trabalho.
    - º Fornecer o resumo.

- Etapa 2: Carregamento de arquivos
    - º Fazer o *upload* do(s) arquivo(s).

    (Pelo menos um dos arquivos deve representar o documento pricipal).
- Etapa 3: Atributos
    - º Acrescentar palavras-chave (3 até 6).

- Etapa 4: Autores e instituições
    - º Especificar se o submissor é o próprio autor ou se é um terceiro.
    - º Especificar autor de correspondência.
    - º Fornecer a contribuição do CRediT.

- Etapa 5: Avaliadores
    - º Especificar revisores da sua preferência e/ou aqueles que gostaria de evitar. É discrição da revista acatar ou não os avaliadores recomendados.

- Etapa 6: Detalhes e comentários
    - º Especificar quem financiou a pesquisa.
    - º Declarar que o trabalho foi submetido exlusivamente para o *Boletim* e ainda não foi publicado.
    - º Declarar que o trabalho está conforme as normas éticas da disciplina.
    - º Afirmar que os arquivos submetidos estão completamente anônimos, para possibilitar avaliação por pares, caso a opção do autor seja pelo não depósito do artigo em repositório confiável de Preprints
    - º Declarar se há conflito de interesse. No caso de haver, especificar.

- Etapa 7: Avaliar e submeter
    - º Verificar se todas as informações e arquivos estão completas, visualizar a prova em PDF e concluir a submissão, clicando em "SUBMETER".

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 (Internartional 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 **ɨ, ʉ** etc.).
2. Da primeira página, devem constar:
   a. título (no idioma do texto e em inglês);
   b. resumo;
   c. *abstract*;
   d. palavras-chave e *keywords*.
3. Os originais não podem incluir o(s) nome(s) do(s) autor(es) e nem agradecimentos.
4. Deve-se destacar termos ou expressões por meio de aspas simples.
5. Apenas termos científicos latinizados e palavras em língua estrangeira devem constar em itálico.
6. Os artigos deverão seguir as recomendações da *APA 7th Edition - Citation Guide (*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 submetidas na plataforma online em arquivos à parte, com as respectivas legendas, numeradas sequencialmente. 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 Miaotse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p.61).

5. **Agradecimentos** – Devem ser sucintos: créditos de financiamento; vinculaçãoa programas de pós-graduação e/ou projetos de pesquisa; agradecimentos pessoais e institucionais. Nomes de pessoas e instituições devem ser escritos por extenso, explicando o motivo do agradecimento. Note que a primeira versão submetida é para avaliação anônima e deve estar sem agradecimentos.
6. **Referências** – Devem ser listadas ao final do trabalho, em ordem alfabética, de acordo com o sobrenome do primeiro autor. No caso de mais de uma referência de um mesmo autor, usar ordem cronológica, do trabalho mais antigo ao mais recente. Todas as referências devem seguir as recomendações da *APA 7th Edition - Citation Guide*.

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 Ethonografia.
Citação no texto: Goeldi (1900) ou (Goeldi, 1900)

Artigo de periódico

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração, 3*(2), 15-21.
Citação no texto: Gurgel (1997) ou (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology*, *114*(2), 146-155. https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E
Citação no texto: Jantz e Owsley (2001) ou (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C.,. . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell, 175*(5), 1-13. https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027
Citação no texto: Posth et al. (2018) ou (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V.(2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas,7*(1), 51-66. http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005
Citação no texto: Velthem (2012) ou (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics 71*(4), 473-500.
Citação no texto: Tersis e Carter-Thomas (2005) ou (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artigo e/ou matéria de jornal

Naves, P.(1999, junho 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Citação no texto: Naves (1999) ou (Naves, 1999)

Artigo e/ou matéria de jornal em meio eletrônico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, maio 5). *Folha de São Paulo*. https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml

Citação no texto: "Justiça suspende" (2017) ou ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, setembro 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml

Citação no texto: Silva (1998) ou (Silva, 1998)

Trabalho apresentado em evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, dezembro). Incorporação do tempo em SGBD orientado ao bjetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Citação no texto: Brayner e Medeiros (1994) ou (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabalho apresentado em evento em meio eletrônico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (janeiro, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPe*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm

Citação no texto: Silva e Oliveira (1996) ou (Silva & Oliveira, 1996)

Mensagens de Internet: lista de discussão eletrônica e outras comunidades *online*

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julho 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/

Citação no texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) ou (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, junho 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem-e-de-hoje/

Citação no texto: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) ou (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). São Paulo: Saraiva.

Citação no texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) ou (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988,1998)

Decreto n. 3.298. (1999, dezembro 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Citação no texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico em meio eletrônico

Resolução n.17, de junho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html

Citação no texto: Resolução n. 17, de junho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro-1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html

Citação no texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabalhos acadêmicos (teses, dissertações e monografias)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Citação no texto: Benchimol (2015) ou (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Tese de doutorado, University of New York].

Citação no texto: Moore (1984) ou (Moore,1984)

Documento de arquivo

Campos, E. (1964, janeiro 11). *Carta* à *Bienal de São Paulo.* Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo , São Paulo.

Citação no texto: Campos (1964) ou (Campos,1964)

Salles, V. (1974, março 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto.* Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Citação no texto: Salles (1974) ou (Salles, 1974)

Meios audiovisuais

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Filme]. Werner Herzog Filmproduktion.

Citação no texto: Herzog (1970) ou (Herzog,1970)

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.

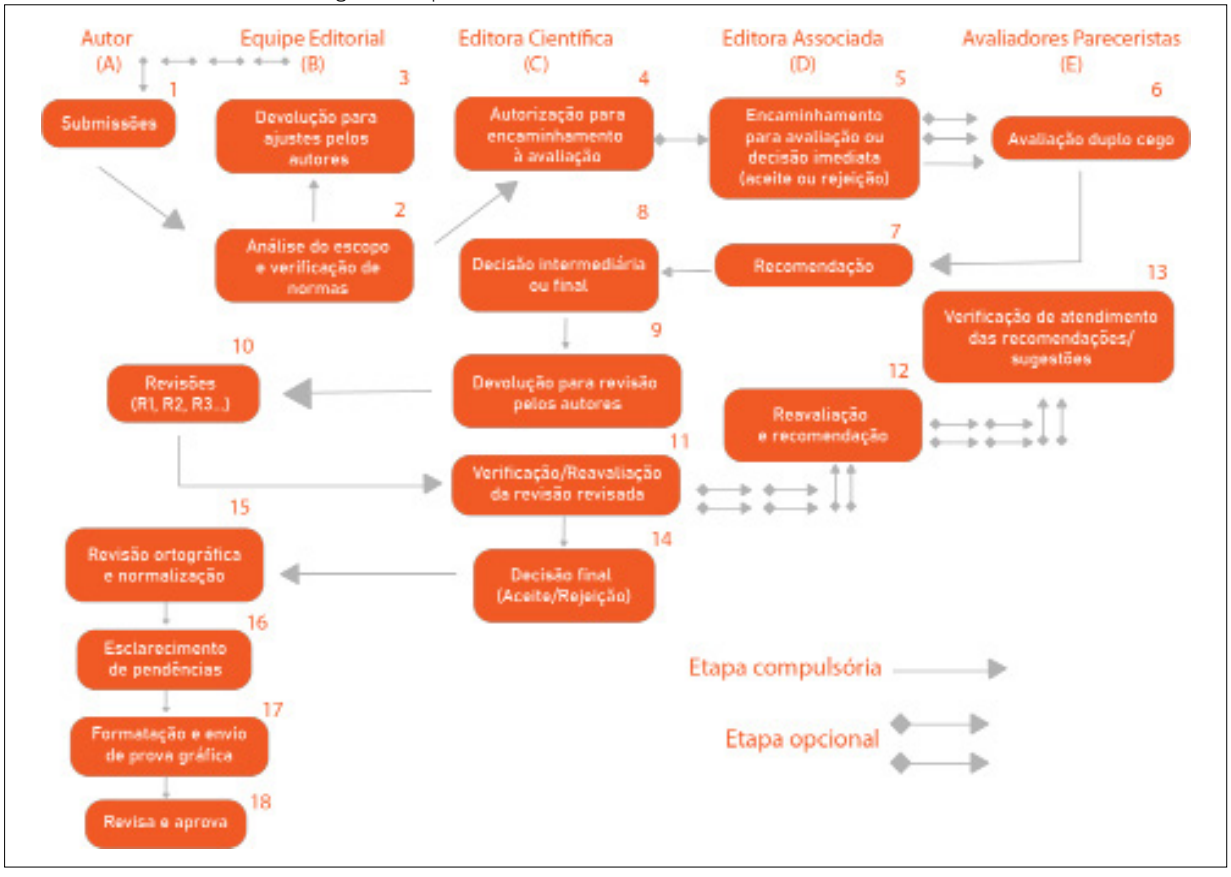
Endereço para correspondência:

Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme
CEP 66077-830

Belém - PA - Brasil
Telefone: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Patrocínio da revista
Museu Paraense Emílio Goeldi
Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.

Fluxograma do processamento editorial no *BMPEG. Ciências Humanas*



Fonte: Beltrão e Silva (2020, p. 13)[1].

[1] BELTRÃO, Jimena Felipe; SILVA, Taíse da Cruz. **Guia de processamento editorial em periódico científico: a experiência do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humana no uso da plataforma *ScholarOne*.** Belém, 2020. 25p. Disponível em: http://editora.museu-goeldi.br/humanas/. Acesso em: 11 jun. 2021.

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. HUMAN SCIENCES

EDITORIAL POLICY

Focus and Scope

The Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Human Sciences aims to publish original works in archaeology, history, anthropology, Indigenous linguistics, and related disciplines, while also promoting diversity in terms of gender equity, ethnic group representation, and geographical inclusivity.

Section Policies

The journal accepts contributions in Portuguese, Spanish, English, and French for the following sections:

Scientific Articles – Original analytical texts resulting from research that provides a significant contribution to the advancement of knowledge. From 15 to 30 pages.

Review Articles – Original analytical or essayistic texts, providing a bibliographic or theoretical review of a specific subject or theme. From 15 to 30 pages.

Research Notes – A shorter preliminary report than a full article, focusing on field observations, research challenges, and progress in ongoing studies, emphasizing hypotheses, sources, partial results, methods, and techniques used. Up to 15 pages.

Memory – A section dedicated to the dissemination of collections or their components that are relevant to scientific research; partially or fully transcribed documents accompanied by an introductory text; and biographical essays, including obituaries or personal memoirs. Up to 20 pages.

Debate – Critical essays on contemporary issues. Up to 15 pages.

Book Reviews – A descriptive and/or critical text on works published in print or electronic format. Up to five pages.

Theses and Dissertations – A brief description, without bibliography, of master's dissertations, doctoral theses, and habilitation works. One page.

Interview – interviews with researchers, thinkers, or cultural agents whose trajectories and reflections contribute meaningfully to the field of the Human Sciences. The interviews should address current or historical topics with critical depth, promoting the exchange of ideas and experiences. Up to 5 pages.

Photo Essay – visual productions that engage with themes, practices, and issues relevant to the Human Sciences. The essays should present a coherent aesthetic and conceptual proposal, accompanied by an introductory text that contextualizes the images and their relevance to academic or sociocultural debate. Up to 15 images, with brief captions and an introductory text (up to 5 pages).

The Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Human Sciences publishes summaries of theses and dissertations but does not publish thesis or dissertation chapters. Recognizing the academic necessity and interest in disseminating results from postgraduate research, it is recommended that a distinct scientific article be produced in these cases, emphasizing key findings from the thesis or dissertation while incorporating direct citations where appropriate. This guideline also applies to monographs in general, as well as undergraduate thesis and capstone projects.

The journal does not accept extended abstracts, texts in the form of reports, or works previously published in any publicly accessible medium, except for Preprints, which are manuscripts that have not yet been peer-reviewed by a scientific journal or have already been reviewed but are still in the publication process, provided they are available on reliable preprint servers. The editorial board recommends that authors make their manuscripts available on the SciELO Preprint platform (https://preprints.scielo.org/index.php/scielo).

Open Science

The journal operates in accordance with Open Science principles and follows the SciELO Criteria.

Fees

The journal is open access, meaning that all content is freely available at no cost to users or institutions. Additionally, no fees are charged for manuscript submission or publication.

Peer Review Process

The journal has a Scientific Council. Submitted manuscripts are first evaluated by the Scientific Editor or one of the Associate Editors. The Editor reserves the right to suggest modifications to the submitted manuscripts or to return them if they do not meet the publication criteria.
Once accepted, the manuscripts undergo peer review. Each article is reviewed by at least two experts who are not part of the Editorial Committee and who provide independent assessments. In cases of disagreement between reviewers, the manuscript is sent to additional expert(s) for further evaluation. If modifications or corrections are recommended, the manuscript is returned to the author(s), who will have 30 days to submit a revised version.
In alignment with the principles of ethnic, gender, and geographical equity, the journal is committed to enhancing the diversity of expert opinions while ensuring the required level of expertise and academic qualifications. After receiving anonymous reviews, the Editor decides whether to accept the article for publication. If accepted, the author(s) are invited to revise the article based on the reviewers' comments and the Editor's observations. The author(s) must explain how the revisions were addressed and justify any suggestions they choose not to incorporate. All revisions must be made using the "Track Changes" tool in Microsoft Word. The revised manuscript must be submitted via the online platform using the revision link available in the "AUTHOR PANEL" on ScholarOne by clicking "CREATE A REVIEW".
Once approved, manuscripts are published in order of submission. However, the Scientific Editor may determine the most appropriate timing for publication.
An author may only submit a new manuscript 12 months after the submission date of their previous contribution.
At the end of the document, a flowchart illustrates the editorial processing stages in the journal.

Author Contributions

At the time of submission, it is necessary to specify the contribution of each author according to the CRediT categories: 1) Project administration; 2) Formal analysis; 3) Funding acquisition; 4) Conceptualization; 5) Data curation; 6) Writing – original draft; 7) Writing – review and editing; 8) Investigation; 9) Methodology; 10) Resources; 11) Software; 12) Supervision; 13) Validation; 14) Visualization. This information is published on the last page of the article.

Preprint Policy

To accelerate scientific communication, the journal recommends depositing submissions in SciELO Preprints (https://preprints.scielo.org/index.php/scielo). However, simultaneous submission to another journal is not permitted. Submissions will maintain their originality for

publication, and the evaluation process will not use double anonymization, as the authorship will be made known upon publication in the Preprints category. Contributions will undergo the review process, and if accepted, authors must update their records on the Preprints server and provide the complete reference of the published work.

In the case of Preprint submission, authors must provide the link in a separate file named "Preprint," which should be submitted alongside the main document during the submission process in Step 2: File Upload.

Data Policy

After article approval, authors are encouraged to deposit research data in the journal's interface on the SciELOData repository (https://data.scielo.org/dataverse/brbgoeldi). This recommendation applies only to cases that do not present ethical or legal concerns. For information on depositing data in the SciELOData repository, visit https://wp.scielo.org/wp-content/uploads/Guia_deposito_pt.pdf.

Research data refers to scientific records generated during the investigation process, which are essential for validating the results obtained. Examples include research projects, reports submitted to funding agencies, descriptions of collections used, tables, charts, and statistical information not included in the article, as well as recordings or transcripts of oral interviews. All research data mentioned in the manuscript and already made publicly available must be properly referenced and listed in the references section (for details on how to cite these documents, visit https://wp.scielo.org/wp-content/uploads/guia-de-citacao-de-dados_pt.pdf).

Authors are required to sign the Open Science Compliance Form, which must be submitted along with the pre-publication version of the article. In the case of deposition in other repositories, the author must provide the link to the journal at this stage through the declaration. It is recommended to consult the list of research data repositories provided by the SciELO collection, available at https://wp.scielo.org/wp-content/uploads/Lista-de-Repositorios-Recomendados_pt.pdf

Accessibility Policy

The journal is committed to incorporating visual and auditory resources related to inclusion and accessibility. The author of each submission accepted for publication must provide a video recording with a reading of the article's abstract. This recording will be associated with the published article and made accessible via a link for users who require or wish to use this type of media.

Ethical Recommendations

The journal adheres to the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE), as well as the use of the "Good Practices Guide for Strengthening Ethics in Scientific Publication" (2018), and follows the recommendations of the International Committee of Medical Journal Editors (ICMJE) to ensure the integrity of the results published by the journal.

Plagiarism is considered an editorial crime and is deemed unacceptable by the journal. To prevent this unethical practice, the BMPEG. Human Sciences journal uses the iThenticate plagiarism detection software by Crossref.

Copyright Statement

All content in the journal is licensed under a Creative Commons Attribution CC-BY license. Under this model, authors retain copyright and grant the journal the right to first publication. After the first publication in the journal, authors may enter into separate additional contracts for non-exclusive distribution of the version of the work as published in this journal in institutional repositories or publish it as a book chapter, with appropriate attribution of authorship and initial publication in this journal. The journal follows the recommendations of the Open Access Movement, making all its content available online and free of charge.

Research Involving Human Beings

Research involving human beings must comply with Resolution CNS No. 466/2012 https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf. For submissions resulting from research with human groups, it is the responsibility of the author(s) to submit the informed consent form at the time of manuscript submission, along with the document related to the study's registration with the Ethics Committee for Human Research. Authors are also advised to mention in the manuscript the approval of the research by an Ethics Committee recognized by the National Commission of Ethics in Research, under the National Health Council (CONEP-CNS).

Indexers

Anthropological Index Online; Anthropological Literature;
Directory of Open Access Journals (DOAJ);
Citas Latinoamericanas em CienciasSociales y Humanidades (CLASE); Latindex;
Redalyc;
Scientific Electronic Library Online (SciELO); SCOPUS ELSEVIER.

Article Submission

The Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Human Sciences accepts contributions only in digital format. The digital files of articles must be submitted online through the ScholarOne platform via the journal's website http://editora.museu-goeldi.br/humanas or directly through the link https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo, providing the required information requested by the platform. Before submitting their work, authors must ensure that the journal's guidelines have been followed. Compliance with these guidelines is essential for the initiation of the editorial process.

The Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Human Sciences does not accept simultaneous submissions by the same author or co-author. A 12-month waiting period must be observed before submitting a new contribution.

Registration

The author(s) must create an account (Login/Password) on the online platform by accessing the "CREATE AN ACCOUNT" section and filling in their profile correctly. Registration/creating an account should be done only once. Afterward, the account should be used for all work submissions, reviews, and evaluations.

When submitting the article, all authors must register with the international academic identification platform Connecting Research and Researchers (ORCID). Registration is required for both authors and co-authors. The journal assigns a Digital Object Identifier (DOI) to all published works and adopts continuous publication of articles approved by the journal.

Submission Process

To submit a new manuscript, the author must log in to the online platform and click on "AUTHOR". After this step, the author should navigate to the "AUTHOR PANEL" window and begin the submission process by clicking on the "START NEW SUBMISSION" link. The author will then be required to complete seven steps in the submission process:

- Step 1: Type, Title, and Abstract
    - ° Choose the type of work (article, review, etc.).
    - ° Enter the title of the work.
    - ° Provide the abstract.

- Step 2: File Upload
    - ° Upload the file (s).

    (At least one of the files must represent the main document).
- Step 3: Attributes
    - ° Add keywords (3 to 6).
- Step 4: Authors and Institutions
    - ° Specify whether the submitter is the author or a third party.
    - ° Specify the corresponding author.
    - ° Provide the CRediT contribution.
- Step 5: Reviewers
    - ° Specify preferred reviewers and/or those you would like to avoid. It is at the discretion of the journal to accept or reject the recommended reviewers.
- Step 6: Details and Comments
    - ° Specify the funding sources for the research.
    - ° Declare that the work has been submitted exclusively to the Boletim and has not been previously published.
    - ° Declare that the work complies with the ethical standards of the discipline.
    - ° Affirm that the submitted files are completely anonymous to allow for peer review, in case the author opts not to deposit the article in a reliable preprint repository.
    - ° Declare any potential conflicts of interest. If there are any, specify them.
- Step 7: Evaluate and Submit
    - ° Verify that all information and files are complete, view the PDF proof, and finalize the submission by clicking "SUBMIT".

Once the works are formatted, they are sent by email in PDF format for final approval by the authors, who must respond as promptly as possible. At this step, no modifications to the content or changes affecting the pagination are allowed. If the author does not respond within the given timeframe, the formatted version is considered approved.

Guidelines for Authors

All submissions must be sent through the online submission platform ScholarOne.

The original manuscripts should be submitted:

1. The manuscript should be submitted in Word, using Times New Roman, size 12, with 1.5 line spacing, and pages must be consecutively numbered. For Indigenous linguistics papers, a font compatible with the Unicode standard, such as Arial, Calibri, Cambria, DéjàVu, Tahoma, or others that include all the phonetic symbols of the International Phonetic Alphabet (IPA), must be used. Times New Roman is preferred, but it includes IPA in Unicode only from the latest Windows versions. Never improvise IPA symbols by using regular letters with strikethroughs (imitating ɨ, ʉ, etc.).
2. The first page must include:

a. Title (in the language of the text and in English);

b. Abstract;

c. Abstract (in English);

d. Keywords.

3. The original manuscripts must not include the name(s) of the author(s) or acknowledgments.

4. Terms or expressions should be highlighted using single quotation marks.

5. Only Latinized scientific terms and words in foreign languages should be italicized.

6. Articles must follow the guidelines of the APA 7th Edition - Citation Guide (free access at https://apastyle.apa.org/blog/coronavirus-response) for the use and presentation of citations and references.

7. Tables must be typed in Word, sequentially numbered, with clear captions.

8. All figures (illustrations, graphs, images, diagrams, etc.) must be submitted separately through the online platform, with their respective captions, numbered sequentially. They should have a minimum resolution of 300 DPI and a minimum size of 1,500 pixels, in JPEG or TIFF format, following, if possible, the proportions of the Boletim page format, with limits of 16.5 cm in width and 20 cm in height (for use in two columns) or 8 cm in width and 20 cm in height (for use in one column). Text in figures, if present, should be in Arial font, with a size between 7 and 10 pts.

9. Figures created in vector programs may be submitted, preferably in open format, with extensions .cdr (X5 or earlier), .eps, or .ai (CS5 or earlier).

10. The article text must refer to all tables, graphs, and illustrations.

11. Sections and subsections in the text should not be numbered.

12. Only page numbering and footnotes should be automated. Texts containing automated numbering of sections, paragraphs, figures, examples, or other automated processes such as referencing and compiling the reference list will not be accepted.

13. Carefully observe scientific nomenclature rules, as well as abbreviations and conventions adopted in specialized disciplines.

14. Footnotes should be numbered in Arabic numerals and used only when absolutely necessary, never as references.

15. Citations and references to authors within the text should follow this format: author's surname (not in uppercase), year, page(s). Examples: (Goeldi, 1897, p.10); Goeldi (1897, p.10).

16. All works cited throughout the text must be correctly referenced at the end of the article, and all references at the end of the article must be cited in the text.

Basic Structure of the Manuscripts

1. **Title** – In the language of the text and in English (when the language of the text is not English). The title should be written in lowercase, in bold, and centered on the page.

2. **Abstract** – The text should be in a single paragraph, using the active voice and third-person singular, highlighting the objectives, method, results, and conclusions of the work, with a minimum of 100 words and a maximum of 200, in the language of the text (Resumo) and in English (Abstract). The English version must be done or corrected by a native speaker (preferably a colleague in the field), which is the responsibility of the author(s).

3. **Keywords** – Three to six words that identify key concepts of the work, for indexing purposes in databases.

4. **Text** – The text should be composed of unnumbered sections and, whenever possible, include an introduction, theoretical framework, development, conclusion, and references. Avoid long paragraphs and sentences. Prefer the passive voice, avoiding the use of the first person singular and plural throughout the text. Acronyms should initially be written in full. Example: "The Federal University of Pará (UFPA) is preparing a new entrance exam." Citations with fewer than 40 words should be within the

paragraph and enclosed in double quotation marks (“ ”); citations of 40 words or more should be formatted as a block, with a 1.3 cm left margin indent, in a smaller font, as shown in the example below:

> Indeed, housing in cities is essentially unnatural, associated with manifestations of the spirit and will, as it opposes nature. For many conquering nations, the construction of cities was the most decisive instrument of domination they knew. Max Weber admirably shows how the foundation of cities represented, for the Near East and particularly for the Hellenistic world and imperial Rome, the specific means of creating local organs of power, adding that the same phenomenon can be found in China, where, even during the last century, the subjugation of the Miaotse tribes can be linked to the urbanization of their lands (Buarque de Holanda, 1978, p.61).

5. **Acknowledgments** – Should be concise: credits for funding, affiliation with graduate programs and/or research projects, personal and institutional acknowledgments. Names of individuals and institutions should be written in full, explaining the reason for the acknowledgment. Please note that the first version submitted is for anonymous evaluation and should not include acknowledgments.
6. **References** – Should be listed at the end of the work, in alphabetical order, according to the surname of the first author. In the case of multiple references by the same author, use chronological order, from the oldest to the most recent work. All references must follow the guidelines of the APA 7th Edition - Citation Guide.

Bibliographic Standards and Guidelines

The correct use of the guidelines for reference formatting and the proper application of the new spelling rules of the Portuguese language in articles and other documents submitted to the journal are the responsibility of the authors. The following list provides several examples of references in their different categories:

Book

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2 ed.). Livraria Francisco Alves.
In-text citation: Veríssimo (1906) ou (Veríssimo, 1906)

Vidal, W. N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica-organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3ed.). UFV.
In-text citation: Vidal e Vidal (1986) ou (Vidal & Vidal,1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel.* Verlag Regionalkultur.
In-text citation: Wieczorek et al. (2012) ou (Wieczorek et al., 2012)

Book Chapter

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.
In-text citation: 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.
In-text citation: Carneiro da Cunha (1992) ou (Carneiro da Cunha, 1992)

Series/Collection

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n.1). Museu Paraense de História Natural e Ethonografia.

In-text citation: Goeldi (1900) ou (Goeldi, 1900)

Journal Article

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração, 3*(2), 15-21.

In-text citation: 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

In-text citation: 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

In-text citation: 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

In-text citation: 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.

In-text citation: Tersis e Carter-Thomas (2005) ou (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Newspaper Article

Naves, P. (1999, junho 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

In-text citation: Naves (1999) ou (Naves, 1999)

Newspaper Article in Electronic Format

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

In-text citation: "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

In-text citation: Silva (1998) ou (Silva, 1998)

Paper Presented at a Conference

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, dezembro). Incorporação do tempo em SGBD orientado ao bjetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

In-text citation: Brayner e Medeiros (1994) ou (Brayner & Medeiros, 1994)

Paper Presented at a Conference in Electronic Format

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

In-text citation: Silva e Oliveira (1996) ou (Silva & Oliveira, 1996)

Internet Messages: Electronic Discussion List and Other Online Communities

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/

In-text citation: 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/

In-text citation: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) ou (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Legal Document

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). São Paulo: Saraiva.

In-text citation: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) ou (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988,1998)

Decreto n. 3.298. (1999, dezembro 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

In-text citation: Decreto n. 3.298 (1999)

Legal Document in Electronic Format

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

In-text citation: 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

In-text citation: 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)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

In-text citation: 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]. In-text citation: Moore (1984) ou (Moore,1984)

Archive Document

Campos, E. (1964, janeiro 11). *Carta* à *Bienal de São Paulo.* Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo , São Paulo. In-text citation: 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.

In-text citation: Salles (1974) ou (Salles, 1974)

Audiovisual Materials

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Filme]. Werner Herzog Filmproduktion. In-text citation: Herzog (1970) ou (Herzog,1970)

Dissemination

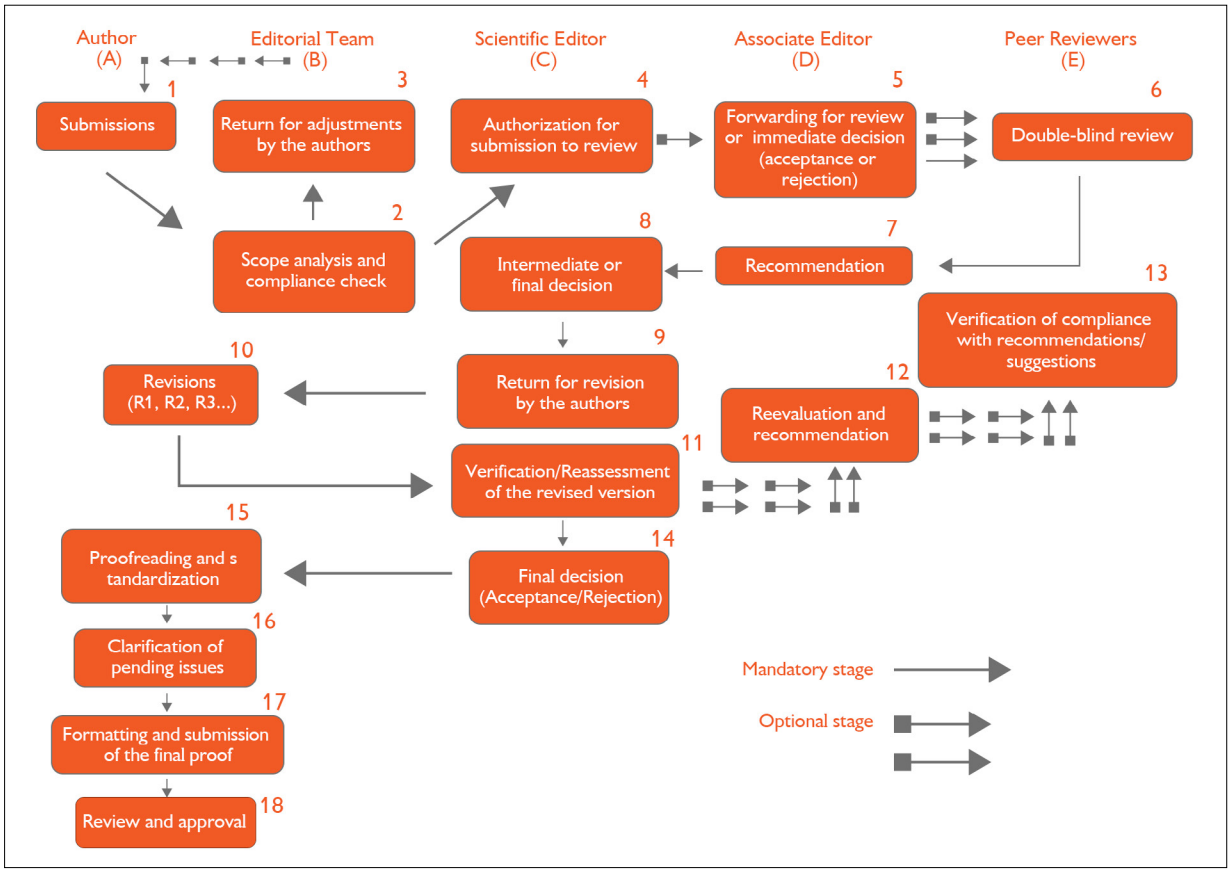
The articles are fully published in PDF format on the journal's website, on the Digital Publishing Platform (ISSUU), DOAJ, and SciELO, as well as on social media platforms such as Facebook.

Correspondence Address:

Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor of Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme CEP 66077-830
Belém - PA - Brasil Telefone: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Journal Sponsorship
Museu Paraense Emílio Goeldi
Ministry of Science, Technology, and Innovations.

Flowchart of the Editorial Process in BMPEG. Human Sciences



Source: Beltrão e Silva (2020, p. 13)[1].

[1] BELTRÃO, Jimena Felipe; SILVA, Taíse da Cruz. Editorial Process Guide in Scientific Journals: The Experience of the Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Human Sciences in the Use of the ScholarOne Platform. Belém, 2020. 25p. Available at: http://editora.museu-goeldi.br/humanas/. Accessed on: June 11, 2021.

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 transcriptos 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.

Entrevista: entrevistas con investigadores, pensadores o agentes culturales, cuya trayectoria y reflexiones contribuyan de forma relevante para el campo de las ciencias humanas. Las entrevistas deben abordar temas actuales o históricos con profundidad crítica y promover el intercambio de ideas y experiencias. Hasta cinco páginas.

Producción fotográfica: producciones visuales que dialoguen con temas, prácticas y problemáticas de las ciencias humanas. Las producciones deben presentar una propuesta estética y conceptual coherente y estar acompañadas de un texto introductorio que contextualice las imágenes y su relevancia para el debate académico o sociocultural. Hasta 15 imágenes, con breves leyendas y texto introductorio (hasta cinco páginas).

La revista no acepta resúmenes extendidos, textos en forma de informe, ni trabajos previamente publicados en ningún medio de acceso público, a excepción de los Preprints, que son manuscritos no evaluados por una revista científica o ya evaluados, pero en proceso de publicación, disponibles en servidores de preimpresión confiables. Los editores recomiendan que los autores hagan que los manuscritos estén disponibles en la base de datos SciELO Preprints (https://preprints.scielo.org/index.php/scielo).

Ciencia abierta

La revista opera de acuerdo con la Ciencia Abierta y los Criterios SciELO.

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 preimpresión

Como forma de acelerar la comunicación científica, la revista recomienda el depósito de sus envíos en SciELO Preprints (https://preprints.scielo.org/index.php/scielo), sin embargo, no se permite el envío simultáneo a otra revista. Los envíos comparten la originalidad de la publicación con las revistas y el proceso de evaluación no utilizará el procedimiento de doble anonimización, ya que, con la publicación en la categoría Preprints, se conoce la autoría. Las contribuciones pasarán por el proceso de evaluación y, de ser aceptadas, los autores deberán actualizar sus registros en el servidor de Preprints y proporcionar la referencia completa de la publicación realizada.

Política de datos

En cumplimiento de los principios de la Ciencia Abierta, la revista utiliza el servidor SciELOData https://data.scielo.org/dataverse/brbgoeldi para poner a disposición los datos de la investigación y requiere un compromiso mediante una declaración sobre la disponibilidad de los datos por parte del autor de cada envío.

Política de accesibilidad

La revista apuesta por incorporar recursos visuales y auditivos inherentes a la inclusión y la accesibilidad. El autor de cada envío aceptado para publicación deberá enviar una grabación en video de la lectura de los resúmenes de los artículos que quedará asociada al artículo publicado con acceso vía enlace para los usuarios que necesiten o deseen utilizar este tipo de medios.

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 inadmisible 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* CC-BY. En esta modalidad, los autores mantienen los derechos de autor y otorgan a la revista el derecho de primera publicación. Luego de la primera publicación en la revista, los autores podrán asumir contratos adicionales por separado, para distribución no exclusiva de la versión del trabajo tal como se publica en esta revista en un repositorio institucional o publicación como capítulo de libro, con el debido reconocimiento de autoría y publicación inicial en esta revista. La revista sigue las recomendaciones del Movimiento de Acceso Abierto, haciendo que todo el contenido de la revista esté disponible en línea y de forma gratuita.

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 CienciasSociales 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 sítio web de la revista http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas o directamente via o linkhttps://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 ɨ, ʉ, 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 pixeles, en formato JPEG o TIFF. Cuando sea posible, deben obedecer las proporciones del formato de página del Boletim, dentro de los límites de 16,5 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en dos columnas), u 8 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en una columna). En caso de haber información de texto presente en las figuras, esta debe 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" És 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 "PAINEL DE AUTOR" e iniciar el proceso de envío a través del enlace "INICIAR NUEVO ENVÍO", en el que deberá seguir los siete pasos:

- **Paso 1: Tipo, título y abstract**
  - º Elegir el tipo de trabajo (artículo, reseña, etc.).
  - º Completar el título del trabajo.
  - º Proporcionar el resumen.
- **Paso 2: Carga de archivo**
  - º Cargar el(los) archivo(s).

  (Por lo menos uno de los archivos debe representar el documento principal).
- **Paso 3: Atributos**
  - º Agregar palabras clave (3 a 6).
- **Paso 4: Autores y instituciones**
  - º Especificar si la persona que está realizando el envío es el propio autor o un tercero.
  - º Especificar autor de correspondencia.
  - º Proporcionar contribución de CRediT.
- **Paso 5: Revisores**
  - º Especificar revisores de preferencia o aquellos que se quieran evitar.
- **Paso 6: Detalles y comentarios**
  - º Especificar quién financió la investigación.
  - º Declarar que el trabajo fue enviado exclusivamente al Boletim y aún no ha sido publicado.
  - º Declarar que el trabajo está de acuerdo con las normas éticas de la disciplina.
  - º Afirmar que los archivos enviados son completamente anónimos para posibilitar la revisión por pares, si el autor opta por no depositar el artículo en un repositorio confiable de Preprints.

° 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 esponsabilidad 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 exemplo 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 fenômeno se encontra na China, onde ainda durante o século passado, a subjugação das tribos Miaotse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p. 61).

5. **Agradecimientos:** deben ser breves 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 Ethonografia.
Cita en el texto: Goeldi (1900) o (Goeldi, 1900)

Artículo de revista especializada

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração, 3*(2), 15-21.
Cita en el texto: Gurgel (1997) o (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology, 114*(2), 146-155. https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E
Cita en el texto: Jantz y Owsley (2001) o (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C.,. . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell, 175*(5), 1-13. https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027
Cita en el texto: Posth et al. (2018) o (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V.(2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 7*(1), 51-66. http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005
Cita en el texto: Velthem (2012) o (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics, 71*(4), 473-500.
Cita en el texto: Tersis y Carter-Thomas (2005) o (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artículo de periódico

Naves, P.(1999, junio 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Cita en el texto: Naves (1999) o (Naves, 1999)

Artículo de periódico en medio electrónico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, mayo 5). *Folha de São Paulo*. https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para- grande-sp.shtml

Cita en el texto: "Justiça suspende" (2017) or ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, septiembre 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml

Cita en texto: Silva (1998) o (Silva, 1998)

Trabajo presentado en evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, diciembre). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Brayner y Medeiros (1994) o (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabajo presentado en evento en medio electrónico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (enero, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPe*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm

Cita en el texto: Silva y Oliveira (1996) o (Silva & Oliveira, 1996)

Mensajes de internet: lista de discusión electrónica u otras comunidades en línea

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julio 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/

Cita en el texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) o (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, junio 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem- e-de-hoje/

Cita en el texto: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) o (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). Saraiva.

Cita en el texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) o (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, diciembre 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Cita en el texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico en medio electrónico

Resolução n. 17, de julho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html

Cita en el texto: Resolução n. 17, de julho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro1997-377059- publicacaooriginal-1-pe.html

Cita en el texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabajos académicos (tesis de maestría y doctorado y monografías)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Tesis de doctorado, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro].

Cita en el texto: Benchimol (2015) o (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Tesis de doctorado, University of New York, Nova York].

Cita en el texto: Moore (1984) o (Moore, 1984)

Documento de archivo

Campos, E. (1964, enero 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Campos (1964) o (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, marzo 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Cita en el texto: Salles (1974) o (Salles, 1974)

Medios audiovisuales

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Película]. Werner Herzog Filmproduktion.

Cita en el texto: Herzog (1970) o (Herzog, 1970)

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.

MUSEU GOELDI

MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
UNIÃO E RECONSTRUÇÃO