

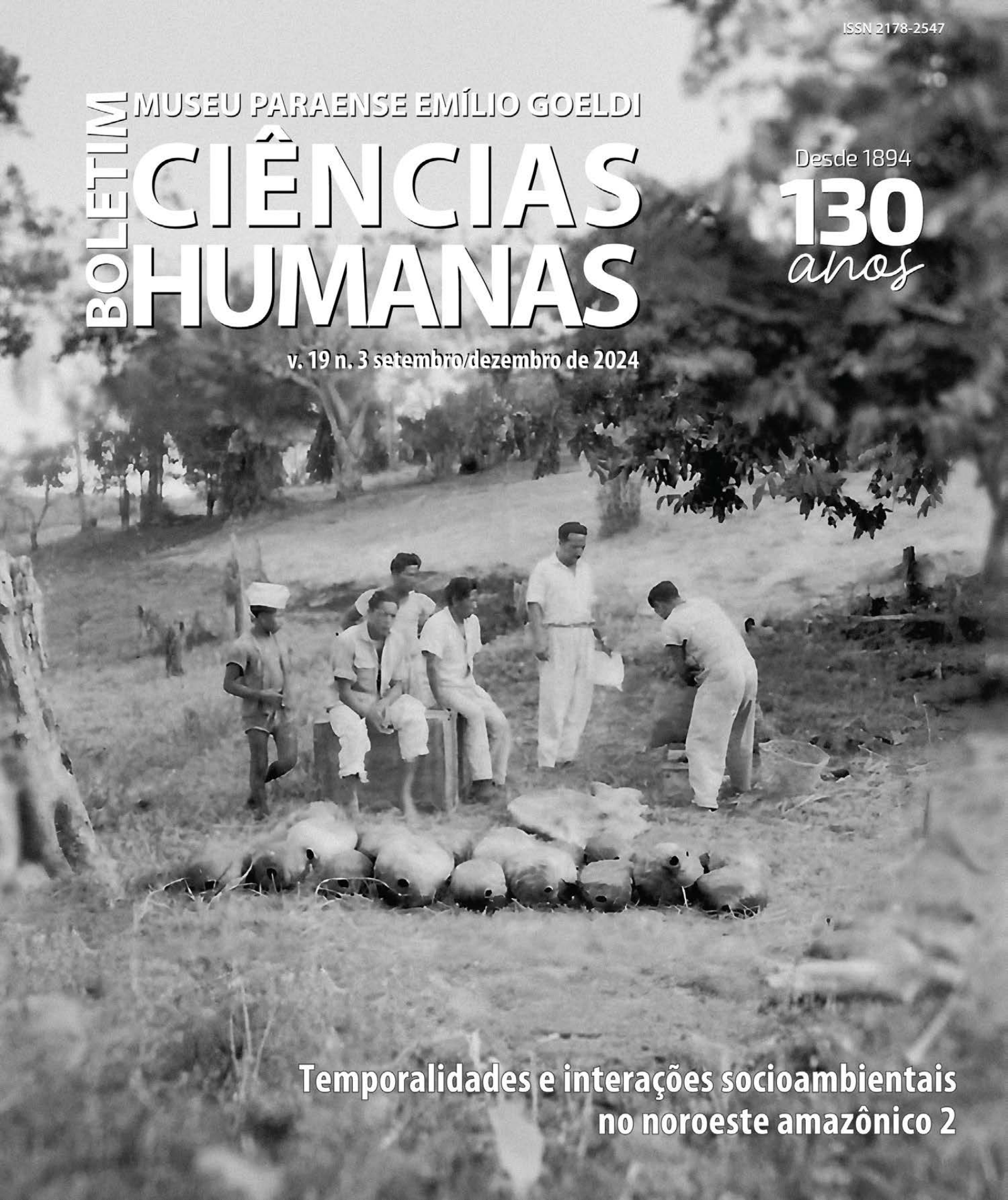
BOLETIM MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

CIÊNCIAS HUMANAS

Desde 1894

130
anos

v. 19 n. 3 setembro/dezembro de 2024



**Temporalidades e interações socioambientais
no noroeste amazônico 2**

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas



v. 19, n. 3

Publicação contínua

setembro-dezembro 2024

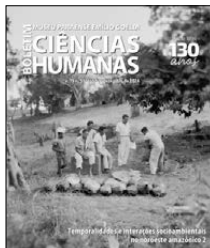


IMAGEM DA CAPA

Bolas de borracha sendo vistoriadas pelo comerciante, diante de seus fregueses, provavelmente no seringal Providência no médio rio Negro, em 1951. Foto de autoria de Eduardo Galvão. (Arquivo Guilherme de La Penha/Museu Goeldi – Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão – Fotografias), e IA do Adobe ©

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

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

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

EDITORA CIENTÍFICA

Jimena Felipe Beltrão

EDITORES ASSOCIADOS

Adam Singerman - Universidade de Chicago - Linguística

Ana Vilacy Galúcio - Museu Paraense Emílio Goeldi - Linguística

Claudia López - Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia

Cristiana Barreto - Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo - Arqueologia

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

Flávia de Castro Alves - Universidade de Brasília - Linguística

Henry Salgado Ruiz - Pontifícia Universidad Javeriana - Sociologia

Hein van der Voort - Museu Paraense Emílio Goeldi - Linguística

Jorge Eremites de Oliveira - Universidade Federal de Pelotas - Antropologia

Laure Empereire - Institut de recherche pour le développement - Etnobotânica

Lúcia Hussak van Velthem - Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia

Márcio Couto Henrique - Universidade Federal do Pará - História

Marília Xavier Cury - Universidade de São Paulo - Museologia

Márlia Coelho Ferreira - Museu Paraense Emílio Goeldi - Etnobotânica

Martijn van den Bel - Universiteit Leiden - Arqueologia

Mily Crevels - Universiteit Leiden - Linguística

Pedro Glécio Costa Lima - Museu Paraense Emílio Goeldi - Etnobotânica

Priscila Faulhaber Barbosa - Museu de Astronomia e Ciências Afins - Antropologia

Richard Pace - Middle Tennessee State University - Antropologia

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Ângela Domingues - Instituto de Investigação Científica Tropical - Lisboa - Portugal

Bruna Franchetto - Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro - Brasil

Eduardo Brondizio - Indiana University - Bloomington - USA

Eduardo Góes Neves - Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil

Gustavo Politis - Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires - Tandil - Argentina

Janet Marion Chernela - University of Maryland - Maryland - USA

Klaus Zimmermann - Universidade de Bremen - Bremen - Alemanha

Marcos Chor Maio - Casa de Oswaldo Cruz - FIOCRUZ - Rio de Janeiro - Brasil

Maria Filomena Spatti Sândalo - Universidade Estadual de Campinas - Campinas - Brasil

Michael J Heckenberger - University of Florida - Gainesville - USA

Michael Kraus - Universidade de Bonn - Bonn - Alemanha

Neil Safier - The John Carter Brown Library - Providence - USA

Rui Sérgio S Murrieta - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil

Tânia Andrade Lima - Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro - Brasil

Walter Neves - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil

William Balée - Tulane University - Louisiana - USA

NÚCLEO EDITORIAL

Normatização - Fernanda Menezes, Rafaela Lima e Taíse Silva

Revisão ortográfica - Rafaela Lima e Adrienny Souza

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. 19	n. 3	Publicação contínua setembro-dezembro 2024
-------------------------------	-------------	-------	-------	------	--

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:

Museu Paraense Emílio Goeldi
Núcleo Editorial - Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi
Av Perimetral, 1901
Terra Firme – CEP 66077-830
Belém - PA - Brasil
Telefone: 55-3221-6486
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

ACESSO EM:

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

SUBMISSÃO DE TRABALHOS:

<https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>

AQUISIÇÃO:

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

INDEXADORES

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

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

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação CIP

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2024. – Belém: MPEG, 2024. v. 19 n. 3, v. il.

Semestral: 1984-2002

Interrompida: 2003-2004

Quadrimestral a partir do v. 1, 2005.

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

ISSN 2178-2547

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

CDD-21ª.ed. 500

© Direitos de Cópia/Copyright 2024 por/by MCTI/Museu Goeldi



MINISTÉRIO DA
EDUCAÇÃO

MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO



ARTIGOS

ARTICLES

***ʔitü'íheẽ* ou quando tudo mudou: sobre o contato e a ocupação de terras Aikanã na região Corumbiara-Apediá, no sudeste amazônico**

ʔitü'íheẽ - or when everything changed: on contact and occupation of Aikanã lands in the Corumbiara-Apediá region, southwestern Amazon

Lisa Katharina Grund

As representações zoomórficas no estado de São Paulo, Brasil: uma análise temática e cenográfica

Zoomorphic representations in the State of São Paulo, Brazil: a thematic and scenographic analysis

Marília Perazzo | Daniela Cisneiros | Máira Rodrigues Lima |

Kamila Rezende Firmino | Astolfo Gomes de Mello Araujo

Os anuros de Bertha Lutz: a diversidade de práticas científicas na herpetologia brasileira entre as décadas de 1940 a 1970

The anurans of Bertha Lutz: the diversity of scientific practices in Brazilian herpetology from the 1940s to the 1970s

Jorge Tibilletti de Lara | Rebeca Capozzi

Linguistic evidence and Tupi-Guarani/Cariban contacts in the Eastern Guianas: Wajãpi *kasi* 'be strong', *pipi* 'father's sister' and *kasuru* 'pearl'

Evidências linguísticas e contato Tupi-Guarani/Carib nas Guianas orientais:

Wajãpi *kasi* 'ser forte', *pipi* 'irmã do pai' e *kasuru* 'pérola'

Fernando O. de Carvalho

MEMÓRIA

MEMORY

As batalhas com jacarés na ilha de Mexiana, por Gottfried Hagmann

The Alligator Battles on Mexiana Island by Gottfried Hagmann

Matheus Camilo Coelho | João Batista Poça da Silva

DOSSIÊ TEMPORALIDADES E INTERAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS NO NOROESTE AMAZÔNICO 2

DOSSIER TEMPORALITIES AND SOCIO-ENVIRONMENTAL
INTERACTIONS IN THE NORTHWEST AMAZON 2

Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico. Parte II

Temporalities and socio-environmental interactions in the
Northwest Amazon. Part II

Geraldo Andrello | Pedro Lolli | Márcio Meira

Pamúsé: fermentação de uma Antropologia indígena

Pamúsé: brewing a indigenous anthropology

João Paulo Lima Barreto | Justino Sarmento Rezende | Silvio Sanches | Jaime Fernandes Diakara

Aprender a (não) ser visto na Amazônia: encantados e gente-peixe nos rios Negro e Uaupés

Learning to (not) be seen in the Amazon: Enchanted beings and
fish-people on the Negro and Uaupés rivers

Geraldo Andrello | Luiz Augusto Sousa Nascimento

Conhecimentos indígenas e colaboração intercultural no rio Tiquié, noroeste amazônico

Indigenous knowledge and intercultural collaboration on the
Tiquié River, Northwestern Amazonia

Aloisio Cabalzar

O papel estratégico da mão de obra indígena na urbanização da vila colonial de Barcelos (1755-1761)

The strategic role of indigenous labor in the urbanization of the
colonial village of Barcelos (1755-1761)

Ricardo Borges | Décio de Alencar Guzmán | Márcio Meira

Entre o mito e a história: os sentidos da civilização entre os Yuhupdeh do alto rio Negro

Between myth and history: the meanings of civilization among the
Yuhupdeh of the Upper Rio Negro

Michel Barbará

O movimento das lideranças no rio Negro: trajetórias, transições e continuidade
The leadership movement in Rio Negro: trajectories, transitions and continuity

Aline Fonseca Iubel | Renato Martelli Soares

Coleções vegetais no noroeste da Amazônia
Plant collections in Northwestern Amazonia

Laure Emperaire | Elaine Moreira

**Testemunhos de Eduardo Galvão sobre o sistema de aviamento no rio Negro:
excertos de documentos do Arquivo do Museu Paraense Emílio Goeldi**
Testimonies by Eduardo Galvão about the *aviamento* system in the Rio Negro:
excerpts from documents from the Goeldi Museum Archive

Márcio Augusto Freitas de Meira | Lucia Hussak Van Velthem

Eduardo Galvão: diálogos sobre tecidos e trançados do rio Negro
Eduardo Galvão: dialogues on fabrics and braids from the Rio Negro

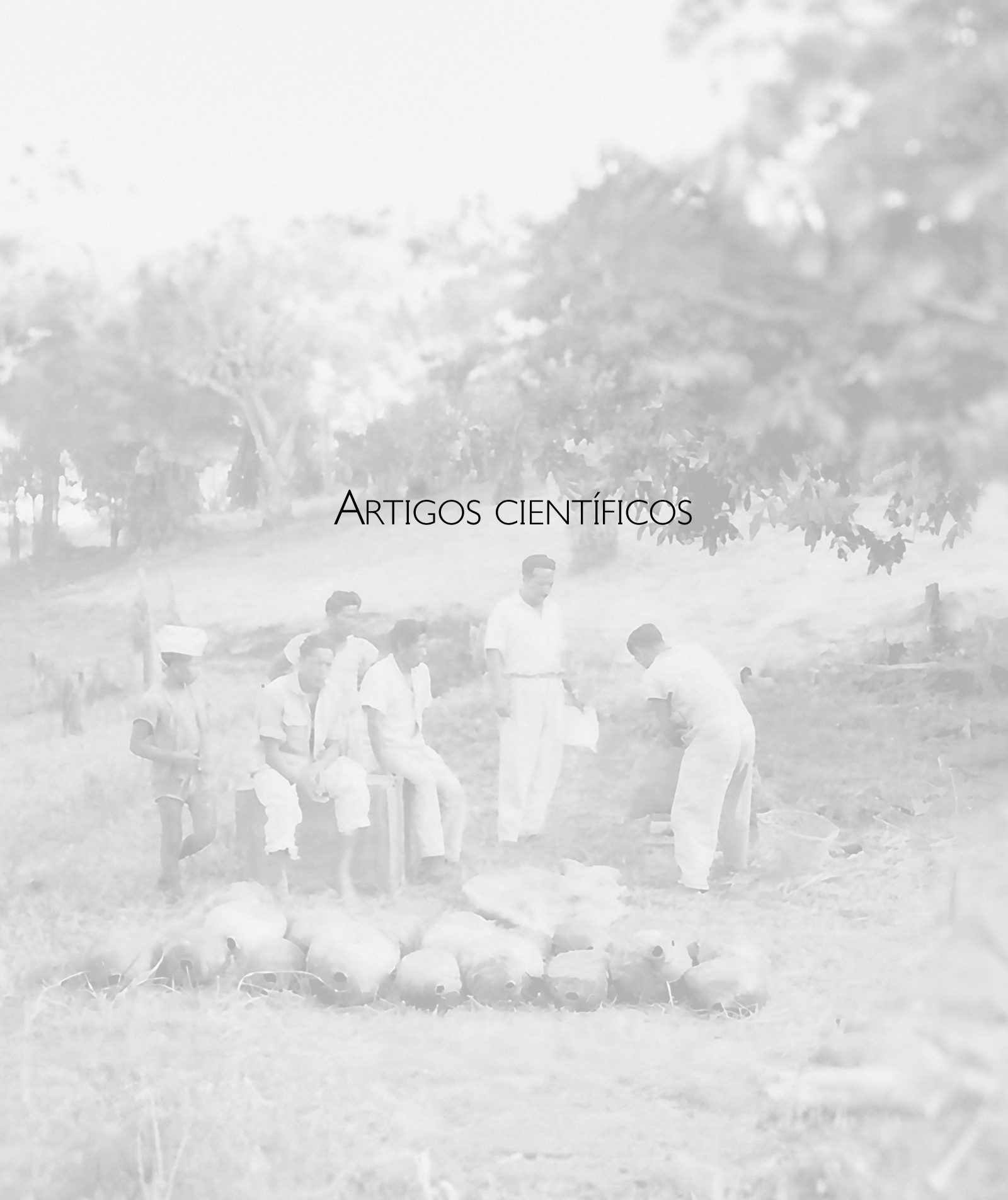
Lucia Hussak van Velthem

TESES E DISSERTAÇÕES
THESIS AND DISSERTATIONS

Território, modo de vida e pesca artesanal marítima: análise comparada entre Bahía Solano, no Pacífico Colombiano, e Maxaranguape, no Atlântico brasileiro
Territory, way of life, and Maritime Artisanal Fishing: a comparative analysis between Bahía Solano in the Colombian Pacific, and Maxaranguape in the Brazilian Atlantic

Dorival Bonfá Neto

ARTIGOS CIENTÍFICOS



hitü'ihẽ ou quando tudo mudou: sobre o contato e a ocupação de terras Aikanã na região Corumbiara-Apediá, no sudeste amazônico

hitü'ihẽ - or when everything changed: on contact and occupation of Aikanã lands in the Corumbiara-Apediá region, southwestern Amazon

Lisa Katharina Grund 

Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Pará, Brasil

Resumo: Este artigo aborda processos históricos que trouxeram mudanças fundamentais para os povos da região Corumbiara-Apediá, no sul do estado de Rondônia, com foco nos Aikanã e seus vizinhos, Salamã, Kwazá e Kanoé. Através da aproximação entre a documentação histórica, antropológica e a memória Aikanã, coloca-se em perspectiva o impacto da invasão dos territórios de ocupação tradicional e consequente deslocamento populacional, em função da economia da borracha e, mais tarde, da expansão agropecuarista. O período abordado vai dos primeiros registros feitos sobre os Aikanã e povos vizinhos, no começo do século XX, até meados dos anos sessenta e setenta, quando se iniciaram os projetos de infraestrutura e venda das terras federais, levando os Aikanã a se estabelecerem na atual terra indígena. Através da leitura crítica das fontes disponíveis, destaca-se a história de vários indivíduos, mencionados na memória Aikanã, ou por viajantes e cientistas. Trata-se de uma contribuição à literatura, ainda lacunar, sobre a região Corumbiara-Apediá, que continua sob imensa pressão social e ecológica.

Palavras-chave: Ethnohistória. História oral. Aikanã. Rondônia. Amazônia.

Abstract: This article addresses historical processes that brought fundamental changes to the indigenous people of the Corumbiara-Apediá region, in the south of the state of Rondônia, focusing on the Aikanã and their neighbours, Salamã, Kwazá and Kanoé. By examining historical and anthropological documentation alongside Aikanã memory, it highlights the impact of the invasion of traditional occupation territories and the resulting population displacement due to the rubber economy and, later agribusiness. The period covered ranges from the earliest records of the Aikanã and neighbouring peoples, in the beginning of the 20th century to the mid-1960s and 1970s, when infrastructure projects and the sale of federal lands began, prompting the Aikanã to settle in what is now their indigenous territory. Through a critical reading of the available sources, the article emphasizes the stories of various individuals mentioned in Aikanã memory, or by travellers and scientists who visited the area. This paper is a contribution to the still incomplete literature on the Corumbiara-Apediá region, which continues to be under immense social and ecological pressure.

Keywords: Ethnohistory. Oral history. Aikanã. Rondônia. Amazonia.

Grund, L. K. (2024). *hitü'ihẽ* ou quando tudo mudou: sobre o contato e a ocupação de terras Aikanã na região Corumbiara-Apediá, no sudeste amazônico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230063. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0063.

Autora para correspondência: Lisa Katharina Grund. Museu Paraense Emílio Goeldi. Av. Perimetral, 1901 – Terra Firme. Belém, PA, Brasil (lisakgrund@gmail.com).

Recebido em 31/07/2023

Aprovado em 21/03/2024

Responsabilidade editorial: Adam Singerman



INTRODUÇÃO

O Apediá (Pimenta Bueno) e o Corumbiara são dois rios que nascem próximos, mas correm em direções diferentes: o Apediá para os rios Machado e Madeira; o Corumbiara para os rios Guaporé e Mamoré. A região que se encontra entre o Corumbiara e o Apediá é especial em vários aspectos. Somente na região sul de Rondônia, onde estes dois rios se encontram, são faladas aproximadamente 15 línguas indígenas, entre elas três 'isoladas' – Aikanã, Kwazá e Kanoé –, por povos com populações bastante reduzidas (ver Bacelar, 2004; Voort, 2004, 2013; Vasconcelos, 2005) e, de modo geral, pouco conhecidas convencionalmente (Becker-Donner, 1955; Voort, 2016, 2023)¹. Os povos desta região fazem parte do “complexo cultural do marico”, como definido por Meireles (1991; ver também Bacelar, 2014; Grund et al., no prelo)², e que Melatti (2016) propõe como área etnográfica do Guaporé (ver também Lévi-Strauss, 1948; Caspar, 1953). Tais povos compartilham vários traços linguísticos com a região mais ampla do Guaporé-Mamoré (Crevels & Voort, 2008; Voort, 2023).

A exploração da seringa e a consequente dispersão dos povos da região, a que se seguiu o esbulho territorial provocado pela ocupação da terra, são os eventos que causaram transformações fundamentais na vida social destes povos, aqui discutidas³. Hoje, os povos remanescentes, que tiveram suas terras tradicionais na região Corumbiara-Apediá, vivem em terras indígenas dispersas, ilhas de floresta recortadas por estradas, fazendas e áreas urbanas, e nas cidades de Vilhena, Pimenta Bueno, Guajará-Mirim e Porto Velho.

Pretende-se, neste artigo, discutir o impacto dos processos de desterritorialização na região entre os rios Corumbiara e Apediá, que fica hoje dentro do estado de Rondônia; mais especificamente, sobre os Aikanã e seus vizinhos, Salamã, Kwazá e Kanoé. A leitura aqui proposta entrelaça a documentação e a bibliografia histórica e etnológica, assim como a história oral, em particular, as narrativas coletadas em trabalho de campo entre os Aikanã na Terra Indígena (TI) Tubarão-Latundê. Dentre estas, sobressaem as memórias de duas interlocutoras centrais, Dadü Aikanã, cuja mãe é Kanoé, e Wázerip, uma das últimas remanescentes do povo Salamã. Juntas, tais narrativas oferecem uma perspectiva importante para pensar as relações interétnicas na região, em seu passado recente. Particularmente úteis foram os documentos técnicos e relatórios de viagens no âmbito da Comissão Rondon e da Comissão Urucumacuan (Dequech, 1943, 1988a, 1988b, 1993a, 1993b), o relatório da Turma de Exploração no Oeste de Mato Grosso (Zack, 1943) e o relatório da TI Tubarão-Latundê, escrito pela antropóloga Jane Galvão (1980), como também alguns poucos trabalhos etnológicos da época abordada que mencionam os Aikanã diretamente (Nordenskiöld, 1924; Becker-Donner, 1955, 1962; Hanke, 1956).

O período abordado vai dos primeiros registros sobre os Aikanã e os povos vizinhos, no começo do século XX, até os anos setenta daquele século, quando se iniciam os projetos de infraestrutura, assim como a venda das terras federais a proprietários privados, levando os Aikanã a se estabelecerem na atual terra indígena. A estrutura dos acontecimentos no artigo é inspirada pelos marcadores temporais na memória Aikanã sobre este período⁴.

¹ Línguas que são classificadas como “isoladas” não mostram qualquer “parentesco genético com outra língua e/ou família de línguas” (Bacelar, 2004, p. 21).

² Marico refere-se à arte de fazer bolsas trançadas de fibra de tucumã. Traços característicos das culturas dos povos deste complexo (ver, por exemplo, Caspar, 1953; E. Galvão, 1979) são, entre outros, a construção de malocas em formato de colmeia; a produção e o consumo de chicha, uma bebida fermentada feita de milho ou mandioca doce, cujo papel fundamental de seu consumo é cerimonial em contextos de “integração entre as diversas sociedades” (Meireles, 1991, p. 266); a ausência de mandioca brava e da farinha na dieta; e o xamanismo, que utiliza substâncias alucinógenas, principalmente o pó de angico, como também narrativas mitológicas compartilhadas (ver também Mindlin, 1997; Soares-Pinto, 2009, p. 14).

³ Ver Cunha (2016, 2017) para os Cassupá (Aikanã).

⁴ Sobre marcadores temporais, ver Grund (2023).



Com ênfase na história do deslocamento e na desapropriação do território tradicional, o presente artigo apresenta contribuição à literatura histórico-etnográfica, ainda lacunar, sobre os Aikanã e povos vizinhos, para ampliar a compreensão de seu presente, que ainda sofre significativa pressão social e ecológica.

CONTATO E OCUPAÇÃO NA REGIÃO CORUMBIARA-APEDIÁ

Quando Rondon, no ano 1913, atravessou as terras da região Corumbiara-Apediá e registrou a existência de vários povos, como os Kepkiriwat, Salamã, Aikanã e Kwazá, é provável que eles estivessem apenas em contato esporádico com a sociedade regional. Tal situação se alterou, logo depois, influenciada pela presença mais constante de seringalistas na área, a partir do final do primeiro ciclo da borracha (entre 1879 e 1912).

Em 1913, durante as expedições para a construção de uma linha telegráfica de 1.600 km, realizadas entre 1907 e 1915, ligando Cuiabá e Santo Antônio do Rio Madeira, a Comissão Rondon visitou uma maloca *kepikiri-uats* (Kepkiriwat), de um povo sobre o qual “nenhum explorador dos sertões havia antes dado notícia” (Rondon, 1916, p. 154), que habitava todo o vale do rio Apediá até o rio Comemoração, ao leste. Deste povo, hoje considerado extinto, Rondon registrou alguns nomes dos “numerosos grupos independentes” que compunham sua população: “Baep-uaps, Uarapanan, Barêpits, Uaparanãs, Guêp-uats, etc.”⁵ (Figuras 1 e 2).

Por informação do cacique Kepkiriwat, *Tikeuê*, sobre outros grupos vizinhos na região, Rondon também visitou os *charamain/xaramain* (ou Salamã), *uapurutá* (Wükuruta, um grupo Aikanã), *bicop-uap* e *barepit* (possivelmente subgrupos Kepkiriwat; Rondon, 2003, p. 203).

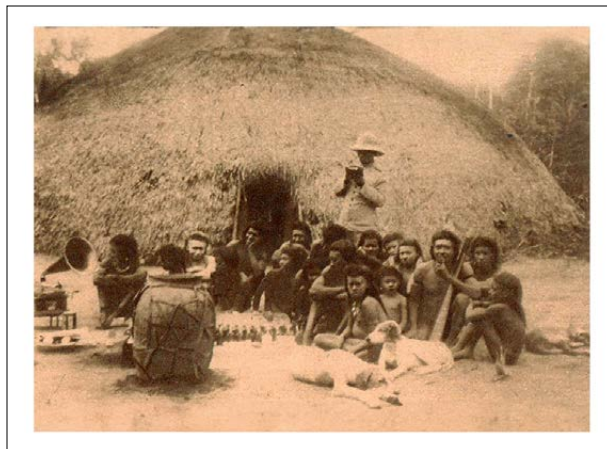


Figura 1. General Rondon numa maloca Kepkiriwat, em 1913. Fonte: Rondon (1946, p. 136).

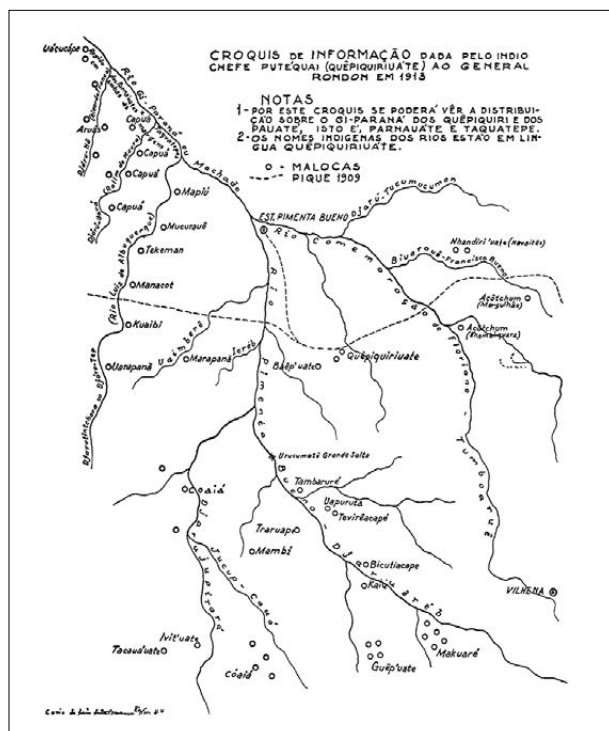


Figura 2. Os rios Apediá (Pimenta Bueno) e Comemoração, e seus tributários. Fonte: Rondon e Faria (1948, p. 183).

⁵ A denominação *warapana* (com as possíveis variações Uarapanan, Uaparanãs), relativa a um povo vizinho, é reconhecida por alguns dos mais idosos da comunidade Aikanã. Em suas anotações à mão, Caspar (1955) sugere que “Warapanã” seria uma língua aparentada dos Salamã e, mais, que o povo Warapana teria se fundido aos Salamã. Embora Wázep Salamã considere a língua Warapanã ininteligível, os apontamentos de Caspar (1955) refletem as informações sobre relações de parentesco dadas pela idosa Wázep, como o exemplo da mãe, Jipikin, do famoso cacique Salamã Telêmaco (mencionado mais adiante), que era do povo Warapanã.

O primeiro registro escrito sobre os Kwazá também provém do coronel Cândido Rondon, a quem o cacique Tikeuê ofereceu uma flauta, que era, aparentemente, feita de uma “clavicula humana” de um “Coaiá”, morto em combate (Rondon, 1916, p. 156). Os dois povos não pareciam ter relações muito amigáveis; os Kepkiriwat acusaram os Kwazá de ser um povo “particularmente selvagem e intratável” (Caspar, 1953, p. 71). Conforme o mapa de Rondon e Faria (1948, p. 183), existiam várias malocas Kwazá (Coaia) nos tributários da margem esquerda e na região das cabeceiras do rio Apediá⁶.

Um ano depois, em sua viagem de 1914, o etnógrafo sueco Nordenskiöld (1924), acompanhado de sua mulher, carregadores e guias indígenas, estavam em busca de um grupo de “índios selvagens”, após visitarem uma aldeia Pauserna (ou *Warázu*; cf. Ramirez et al., 2017, p. 5), entre os rios Guaporé e Corumbiara. A cerca de noventa quilômetros desta aldeia, encontraram uma mulher, do outro lado de um rio⁷, que os levou para uma maloca dos Huari, na margem direita do rio Corumbiara (Nordenskiöld, 1924, p. 220; Figura 3).

Os Huari, nome aparentemente dado pelos Pauserna para os Aikanã (cf. Ramirez et al., 2017, p. 5), segundo Nordenskiöld (1924, p. 222), andavam nus, usavam machados de pedra e facas feitas de dentes de animais, indicativos, a seu ver, de uma “tribo indígena completamente selvagem”. Outro indicativo, para o etnógrafo, era o de que os Aikanã aparentemente não conheciam o ‘escambo’, porque, afirmava, trocavam objetos e depois os queriam de volta, ou escondiam objetos que não queriam trocar com os brancos (Figura 4). Estimou, então, que o contato deste povo com os brancos

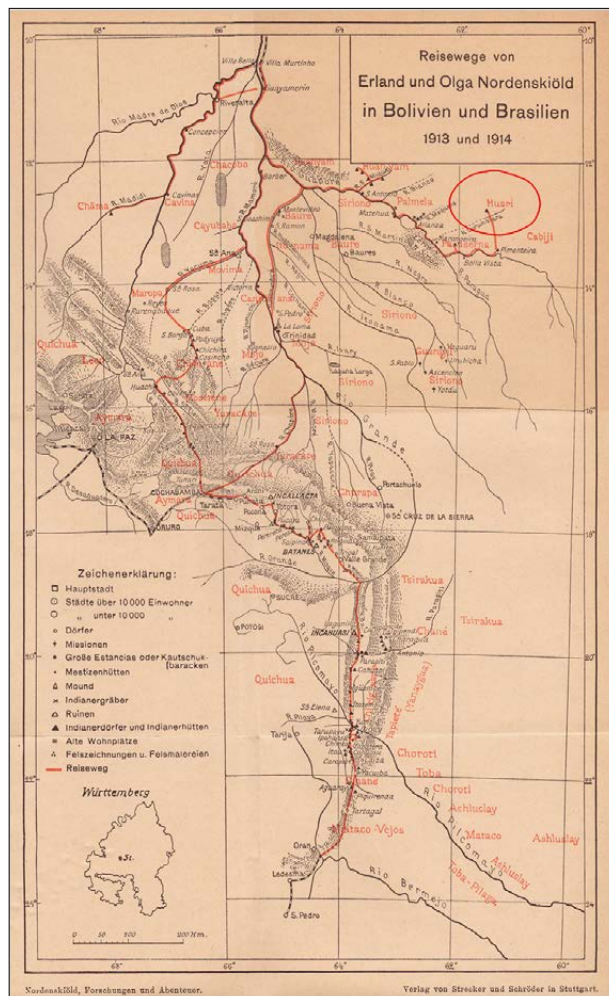


Figura 3. Mapa anexo a Nordenskiöld (1924).

era recente e esporádico. Nordenskiöld (1924, p. 214) registrou, ainda, que o grupo Huari tinha recebido duas visitas de coletores de borracha, em 1906 e 1908, e que, posteriormente, alguns Huari fizeram uma visita no Barracão Pimenteira, localizado no rio Guaporé⁸.

⁶ Em 1938, Claude Lévi-Strauss documentou, pela primeira vez, a língua e a cultura Kwazá (Voort, 2004, pp. 30-33). O nome Kwazá foi registrado em várias fontes do século XX com ortografias diferentes: Koaiá, Coaiá ou Quaiá. Voort (2021) argumenta que a variação Koaiá corresponde à pronúncia dos Salamã e Kepkiriwat, enquanto o nome Kwazá reflete a pronúncia dos Aikanã. Apesar de ser uma autodenominação, sua etimologia não está clara e, provavelmente, deriva de uma língua vizinha, talvez Salamã, que os chamavam de *Kwaya*.

⁷ Para Dequech (1943), foi o rio Guarajus, acima da foz do rio Corumbiara.

⁸ Como Nordenskiöld (1924, p. 222) descreveu, o povo era “hospitaleiro e tinha fome”, pois chegara “em um momento de extrema necessidade”. Ainda assim, os Huari ofereceram bananas, milho assado, cará cozido, chicha de milho e mel, além de várias outras coisas, mas queriam também comer do que lhes havia sido oferecido. Registrou, ainda, que os Aikanã nutriam um especial “amor” por música e dança. Veja-se, também, Grund (no prelo), sobre as flautas sagradas Aikanã e sua mitologia.

No mesmo período em que Rondon e Nordenskiöld fizeram esta primeira documentação de vários povos indígenas da região Corumbiara-Apediá, o empresário e seringueiro italiano Américo Casara viajava da Bolívia pelo Guaporé, com 'um grande número' de indígenas quíchuas 'já pacificados', trazidos do Peru e da Bolívia. Casara se instalou na região em 1913, construindo o seringal Laranjeiras, próximo à foz do rio Corumbiara. Em 1915, criou a sede do seu seringal no Barranco Alto, onde o rio Verde deságua no rio Corumbiara (Dequech, 1943, p. 5; Figuras 5 e 6). A abertura do seringal de Américo Casara teve um impacto fundamental na região, com varadouros ligando lugares importantes e frequentados pelos povos da

região, como a área ao redor da grande cachoeira Cascata, no rio Apediá. Os Casara (Américo, sua esposa, Ema e seu filho, Giacomio) exploravam a borracha e outros produtos florestais. Utilizando-se do trabalho dos Aikanã, Salamã, Kanoé, entre outros, como também dos indígenas peruanos e bolivianos que trouxeram, extraíram borracha, poaia (*Psychotria ipecacuanha*) e mogno (*Swietenia macrophylla*).

Durante o tempo da chegada de Casara, outros seringueiros subiam o Corumbiara e se instalavam no rio Verde, ajudados pelos Ki-Apôr (provavelmente um grupo Mekens, isto é, Sakurabiat). Dequech (1943, p. 2), entretanto, considerava: "Não há dúvida que o Corumbiara foi bastante reconhecido outrora e depois abandonado por quasi seculo e meio".

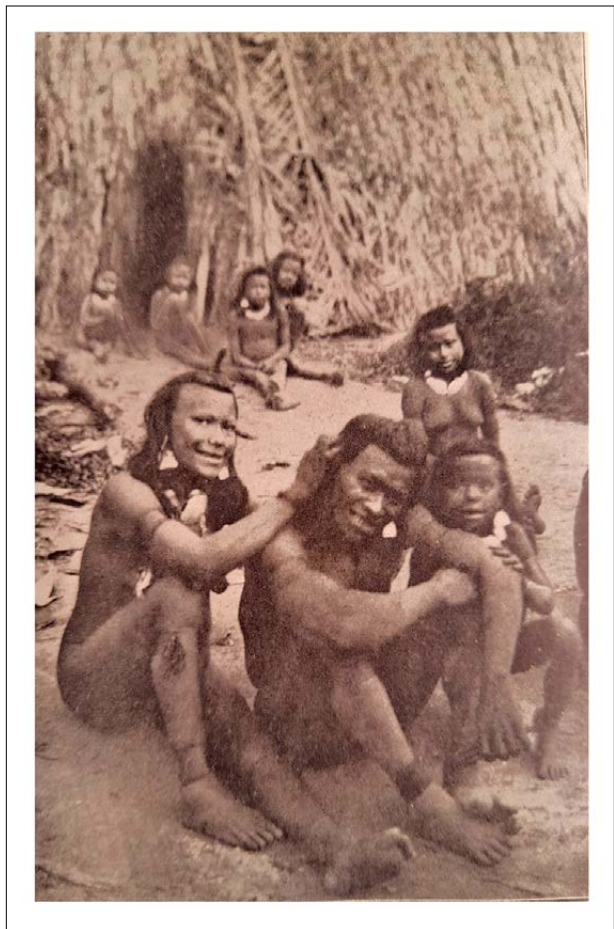


Figura 4. A maloca aikanã do cacique Dukaria, visitada por Nordenskiöld. Fonte: Nordenskiöld (1924, imagem 38).

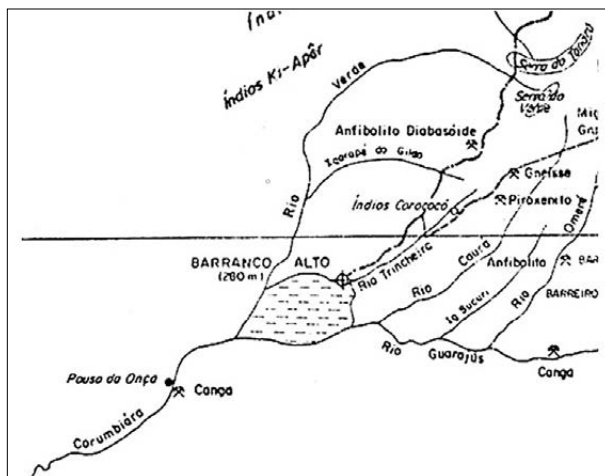


Figura 5. Localização de Barranco Alto. Fonte: Dequech (1993a, p. 3).



Figura 6. Localização de Barranco Alto. Fonte: Rondon e Mattos (1952).

Referia-se à missão S. Simão, do padre Francisco Xavier, que os espanhóis criaram na margem direita do rio Corumbiara. Os Casara da fazenda do Barranco Alto contaram a Dequech sobre vestígios desta antiga missão abandonada⁹. Apesar de ser um acesso mais fácil à região pela ferrovia Madeira-Mamoré, cujo último trecho foi completado em 1912, a exportação da borracha dos seringais da Bolívia e do sudeste de Rondônia caiu drasticamente. Já em 1913, as plantações malaias estavam produzindo mais borracha do que o Brasil, devido ao contrabando de sementes nativas de *Hevea brasiliensis* praticado pelo inglês Henry Wickham, em 1876; sementes que os ingleses, junto aos holandeses, adaptariam para fins de cultivo na Malásia, nos próximos trinta anos (Albert, 1964a, p. 11) (Figura 7).

Ainda assim, conforme Dequech (1943, p. 6), em 1926, Casara extraiu dos arredores de Cascata vinte toneladas de cacho. Acrescentou o autor: "Assustou-se muito o Telegrafista de Pimenta Bueno vendo descer tão grande quantidade de borracha de um rio que todos supunham ser apenas habitado pelos índios". Dequech (1943, p. 2) achava que foram os 'índios do Nordenskiöld',



Figura 7. Foto de Dequech em 1941. Fonte: Rondon (1946, p. 199).

os Huari (Aikanã), que informaram o seringalista Casara sobre a existência do rio Apediá e a cachoeira Cascata. Achava, também, que o encontro de Nordenskiöld com os Huari tinha sido perto do rio Guarajús, de onde teriam depois fugido por causa "do aborrecimento que lhes causavam os seringueiros"; haviam-se retirado para os arredores de Cascata, "aliando-se aos Massacás" (Dequech, 1943, p. 5)¹⁰.

É muito provável que a região da cachoeira Cascata tenha virado alvo de interesse extrativista a partir da expedição do engenheiro de minas Francisco Moritz, em 1912, com o propósito de explorar a região entre Vilhena e o rio Guaporé em busca das lendárias minas de Urucumacuan, comissionado por Cândido Rondon, que presumiu que elas ficariam perto dos rios Apediá e Barão do Melgaço (Roquette-Pinto, 1917, p. 31). Descendo o rio Apediá, Francisco Moritz encontrou uma cachoeira, no dia 15 de novembro de 1912, que depois ficou conhecida como 'cachoeira 15 de novembro' ou 'Cascata'. O engenheiro interrompeu sua viagem precocemente porque confundiu o rio Apediá com o rio Corumbiara, achando que iria descer para o rio Guaporé, além de ter dificuldades com vários trabalhadores doentes. Apesar disso, seu relatório mapeou a região de Cascata, fazendo constar que se tratava de um lugar importante, em função de alto trânsito de indígenas, com muitos sinais de trilhas e petroglifos, "onde as tribus indígenas vem fazer seus machados de pedra" (Moritz, 1916, p. 11). No entanto, Moritz (1916, p. 11) alega que, apesar de vários encontros e tentativas de contato com indígenas, estes "fugiam á minha aproximação". O local de Cascata teve um papel crucial na história dos povos da região Corumbiara-Apediá, como veremos adiante (Figura 8).

⁹ Conforme Meireles (1989, p. 131), em 1749, um português, com nome de Domingos Alves da Cruz, tinha fundado um sítio, conhecido como "Casa redonda", na foz do rio Corumbiara, na margem do rio Guaporé, no lado espanhol. Meireles conta também que, em 1755, o padre português Agostinho Lourenço foi enviado para iniciar "um trabalho de catequese" com os povos do entorno do rio Mequens, onde construiu uma capela em honra a São João (Meireles, 1989, p. 134). Os Ki Apôr (ou seja, os Mekens/Sakurabiat), das margens do rio Verde, encontrados por Dequech em 1941, teriam afirmado que, há duzentos anos, haviam sido "cercados por um grupo de homens vestidos" (Dequech, 1943, p. 2).

¹⁰ Como evidente hoje, e já anotado por Becker-Donner (1955), Huari, Massacá e Aikanã são diferentes etnônimos para um mesmo grupo étnico.



Figura 8. Gravuras nas pedras na cachoeira de Cascata. Fonte: CNA/DEPAM/IPHAN (2011, p. 7).

Américo Casara se utilizou de mão de obra Aikanã, como também Kwazá, Kanoé e Salamã, para cortar um varadouro de 200 km entre o Barranco Alto, a Cascata, a foz do rio Tanaru e a estação telegráfica Pimenta Bueno, na foz do rio Apediá, abrindo caminho para a expansão da exploração do caucho e da seringa, com a ajuda “mais ou menos livremente consentida dos índios” (Dequech, 1943, p. 6). Os varadouros eram caminhos cortados pela floresta, de cerca de um ou dois metros, que os seringueiros usavam para extrair borracha e transportá-la em tropas de burros, dos pontos de extração e produção até o barracão, na beira do rio. Algumas malocas eram localizadas próximas ao varadouro, como a do cacique Aikanã Urupu (Santiago), que o funcionário do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)¹¹, Estanislav Zack, visitou em 1942, na margem esquerda do rio Apediá. Ligado ao varadouro de Cascata, “com 14 quilômetros de extensão”, lá havia quatro habitações indígenas, com 15 homens, 11 mulheres e 16 crianças, sendo o grupo Aikanã o mais populoso que ele encontrou em sua viagem (Zack, 1943, pp. 332-333). A proximidade ao varadouro propiciou um contato mais frequente com seringueiros e exploradores que se utilizavam desses caminhos, como também com a população regional que, de modo geral, teve o acesso facilitado à região. Em 1941, Dequech (1993b, p. 3) já tinha

visitado a maloca do “cacique Massacá Uinhã-Cãí (Santiago)”, que ele chamou de “tuchau Ducária-Urupú”, registrado em várias fotografias, que mostravam sua maloca e seus habitantes jogando um jogo de bola de cabeça (Figura 9). Uinhã-Cãí referiu-se aos Wízakii'ene, nome do “subgrupo” Aikanã que habitava as cabeceiras do rio Apediá.

No entanto, como contou o velho seringalista Zamora, colega de Américo Casara, para o jornalista francês Albert, em 1964, o colapso no comércio de borracha no ano 1927, que já se previa, finalmente ocorreu: os seringais ficaram desertos, os barracões, abandonados. Enquanto, em 1892, o Brasil extraiu 61% da produção global, em 1927,

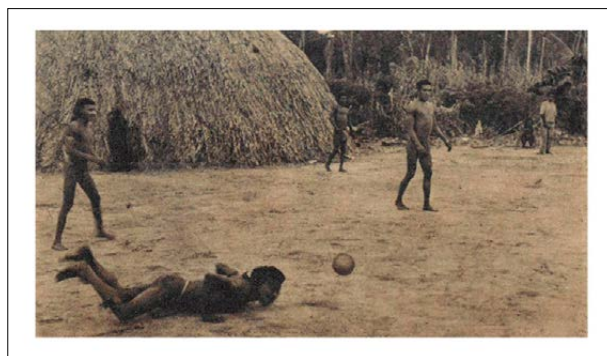


Figura 9. Foto de Dequech, tirada em 1941, de um jogo de bola de cabeça na aldeia Aikanã do capitão Urupu. Fonte: Rondon (1946, p. 203).

¹¹ Órgão do governo federal, criado em 1910; seu primeiro presidente foi o general Rondon. Este setor foi extinto em 1967, substituído pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI).

93% vinham das plantações da Ásia (Théry, 2012 [1976], p. 32). Para compensar o fracasso da borracha, no ano de 1928, Américo Casara e seus homens cortaram 3.200 troncos de mogno e jacarandá nas margens do rio Corumbiara e seus afluentes, na estação de seca, para vender para a Companhia Astoria, exportadora de madeira preciosa. No entanto, no difícil transporte pelos rios encachoeirados Mamoré e Madeira, chegaram somente 150 troncos em Porto Velho (Albert, 1964b, pp. 12-13). Dequech conta uma história parecida da área entre a Cascata e o rio Tanarú, onde Casara e seus homens tiraram 1.000 toras de mogno para levar a Manaus, onde, porém, chegaram somente 90 (Dequech, 1993a, p. 2; Figura 10).

Além disso, os Casara criaram gado “á custo dos campos naturais das margens do Corumbiara”¹², porcos e ovelhas, e plantaram grãos e cana-de-açúcar (Dequech, 1988b, p. 4). Entre 1920 e 1935, o trabalho se intensificou na região entre os rios Pimenta Bueno e Tanarú, ocasião em que Casara vendeu seus produtos (rapadura, cachaça, carne, farinha etc.) para os seringais da região e para os trabalhadores da estação telegráfica de Pimenta Bueno (Dequech, 1988b, p. 4).

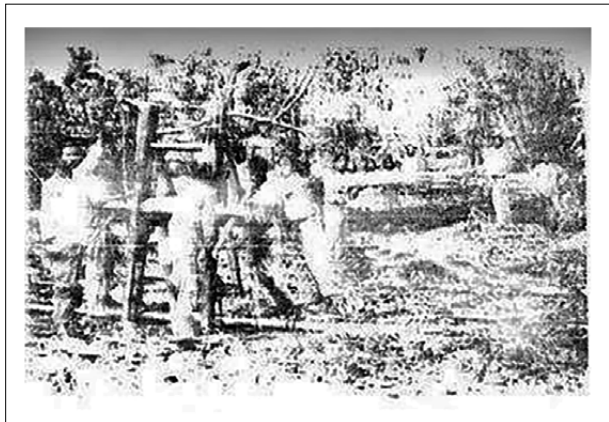


Figura 10. Américo Casara e trabalhadores transportando toras de mogno na foz do Tanarú, em 1931. Fonte: Dequech (1993a, p. 2).

Na época de Dequech, quando Giácomo Casara, o filho, já respondia pelo negócio – depois da morte do pai, aos 65 anos, por volta de 1940 –, esta fase de comércio tinha acabado e o varadouro entre Barranco Alto e a estação telegráfica de Pimenta Bueno estava em desuso; no entanto, Barranco Alto contava com 30 casas, entre elas, um depósito de borracha (Dequech, 1988b, p. 4). Várias mulheres da comunidade Aikanã, na TI Tubarão-Latundê, como a Salamã Wázerip – jovem, na época, porque, provavelmente, nasceu por volta de 1928 –, moraram e trabalharam por um tempo em Barranco Alto, nas roças e na produção de comida para o seringal.

Enquanto a região entre a foz do rio Corumbiara até a sede do seringal Barranco Alto pertencia aos Casara (Dequech, 1988b, p. 2), a região entre Cascata e a estação telegráfica de Pimenta Bueno não tinha moradores brancos, “só índios”, o que, para Dequech (1988b, p. 4), se devia ao rio Apediá, difícil de navegar e encachoeirado.

Em sua viagem pela região do Apediá, em 1938, quando o segundo ciclo da borracha já estava surgindo no horizonte, o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss e o etnólogo brasileiro Luiz de Castro Farias fizeram o primeiro levantamento linguístico e cultural mais detalhado, bem como registro fotográfico sobre os Salamã – povo que eles chamaram de Mundé. Lévi-Strauss (1957, p. 345) e alguns acompanhantes foram à procura de “uma tribo ainda desconhecida”, a seis dias de barco a remo, no rio Apediá, acima da estação Pimenta Bueno. A maloca, com cerca de 25 indivíduos, estava situada na mata, a um quilômetro de distância da margem do rio Apediá, na confluência com o rio Comemoração (Lévi-Strauss, 1957, p. 352)¹³. Conforme alguns idosos Aikanã, havia uma aldeia Salamã no território Aikanã, que se localizava a pouca distância da foz do rio Kapatsura/rio do Ouro (Aikanã et al., 2010; Figura 11).

¹² Muito provavelmente, trata-se da primeira criação de gado na região.

¹³ Faria (2001, pp. 148-165) incluiu um vocabulário da língua, que exhibe grande proximidade com outros vocabulários coletados entre os Salamã (cf. Voort, 2023; Becker-Donner, 1955; Caspar, 1953; Zack, 1943) ou entre os Mondé – “desconhecidos no sentido científico” –, por Hanke (1950) e Xerez (1946).



Figura 11. Mapa etno-histórico com a localização da maloca *Txeramáy'ene* (Salamã), circulado na parte inferior, acima do rio Kapatsura (rio do Ouro). Outros povos, e territórios, frequentemente mencionados na memória socioespacial dos Aikanã, são os *kwaza'ene* (Kwazá) e *eriy'ene* (Kanoé). Um pouco mais distante, localiza-se a terra dos *eruera'ene* (Sakurabiat) e *dapure'ene* (possivelmente Sakurabiat, Wayoró ou Akuntsú). Ainda mais longe, nas áreas de savana, vivem os *aküsü'ene*, possivelmente os Latundê, falantes de uma língua Nambiquara. É importante notar que norte e sul estão trocados no mapa, em razão de os Aikanã não terem concordado que o rio Apedjá/Apeya “sobe para cima” (Hein van der Voort, comunicação pessoal, 2014). Fonte: Aikanã et al. (2010).

Ao que tudo indica, o grupo vivia, originalmente, em uma aldeia rio abaixo e se mudou para este local depois de uma epidemia de gripe, entre os anos 1918 e 1920. Refletindo sobre sua escassa coleção de dados etnográficos Mundê, Lévi-Strauss (1957, p. 354) lamentou que sua estadia tivesse sido curta demais para poder estudar um povo, na sua percepção, tão “selvagem” (Figura 12). É provável, entretanto, que os Salamã e seus vizinhos já estivessem envolvidos na extração de seringa e outros produtos da

floresta, desde os anos 1915-1920. As anotações de Lévi-Strauss também mostram, de modo importante, que as epidemias exógenas, como influenza e o sarampo, teriam atingido os povos ao longo do rio Apedjá, nas primeiras duas décadas do século XX, afetando a distribuição territorial até antes da intensificação do seringal e das mudanças trazidas pelo estabelecimento de postos indígenas.

Aspecto curioso é a denominação dos Salamã como Mundê ou Mondê por Lévi-Strauss e Castro Faria, designação

feita também por Hanke e outros. Faria (2001, p. 153) menciona um capitão Mondé, que era chefe do grupo, e registrou a autodenominação do grupo como Salamaié (Faria, 2001, p. 150), ou seja, 'povo Salamã' (com o sufixo coletivo -e). Dequech (1993b, p. 6) também fotografou um capitão Salamã, chamado de Mundé, em 1941 (Figura 13).

Wazerip Salamã lembra que teve um cacique Salamã importante com nome de Made ou Mondé Pandetkii, que, nos anos 1940, morava 'perto do Pimenta', ao lado da maloca do Telêmaco. Essa informação se confirma nas descrições de Dequech (1993b), segundo o qual, quando ele visitou a maloca do cacique Telêmaco, este o levou para uma maloca próxima, que era do cacique Mundé. Outro ponto de conexão é a Bilcué, que Dequech (1993b, p. 3) descreve como mulher do capitão Mundé; conforme Wazerip, uma das filhas de Made Pandetkii chamava-se Bikau'we, então poderia ter sido sua filha. Outra informação interessante, fornecida pela idosa Wazerip, sobre a relação entre Telêmaco e Made Pandetkii, é que a mulher de Telêmaco, na época, Marepui, mencionada por Dequech (1993b, p. 4), era sobrinha de Made Pandetkii.

Na história dos nomes dos povos da região do Apediá-Corumbiara, fica claro, como no caso Aikanã – chamados de Massacá, Cassupá, Tubarão, na literatura –, que os nomes pessoais de caciques atuaram e foram, erroneamente, utilizados, como etnônimos. O caso Mundé/Mondé é mais um exemplo disso, sendo possível que o nome pessoal do cacique Made/Mondé, mencionado por Wazerip, tenha se perpetuado como nome do grupo “desconhecido” de Lévi-Strauss (1957, p. 345). Como já destacado, nomes pessoais, normalmente de pessoas importantes, como chefes de família e lideranças, dentro de uma maloca, muitas vezes ficaram registrados como etnônimos na literatura da região. Assim, foi o antigo cacique Masaka, que morava no baixo Tanaru, cujo nome deu origem ao etnônimo Massacá, adotado por viajantes e cientistas, durante o século XX, para designar os Aikanã. Similarmente, de acordo com fontes antigas escritas, confirmadas pelos idosos indígenas, Gobar'ũm/Kuparau'ũ

foi o famoso capitão Tubarão, uma liderança importante do povo Aikanã, apesar de ser Salamã. Conforme Wazerip Salamã, capitão Tubarão nasceu próximo do córrego Água de Taboquinha, localizado a sul do rio Pimenta, onde moravam seus pais: a mãe, Majorin, era Salamã, assim como o segundo marido dela, o cacique Salamã Wai'apau. Conforme o relato do Padre Ângelo, que consta no relatório de Galvão (1980, pp. 9-11), em 1953, Tubarão foi o tuxaua de “uns 200 índios” Mondé, que o padre acreditava ser os Aikanã da região do Tanaru. Como Gobar'ũm foi reconhecido, equivocadamente, como Aikanã, seu nome



Figura 12. Claude Lévi-Strauss entre os Salamã, em foto tomada pelo antropólogo brasileiro Castro Faria. Fonte: Faria (2001).

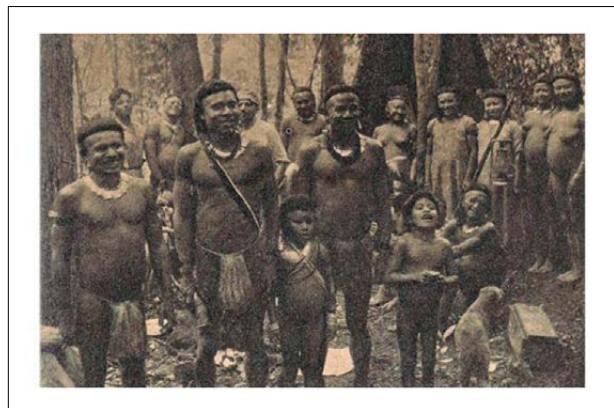


Figura 13. Foto tirada de um grupo Salamã e Aikanã, em 1941, por Dequech. Da esquerda para a direita: Curetá, cacique Telemaco (a quem Dequech chama, aqui, de Batiak) e sua filha, Caba-Txái; cacique Mundé e seu filho Pedrinho, que Wazerip chamava de *Tawe'aum*. Fonte: Rondon (1946, p. 205).

pessoal foi utilizado como etnônimo para designar o povo Aikanã, sendo, então, chamado de ‘índios Tubarão’.

Apesar de Dequech considerar boas as relações entre os Casara e a população indígena da região, não se pode deixar de observar que se tratava de escravização por dívidas; nesse sentido, o seringal dos Casara não diferia do sistema amazônico, marcado pelo assim chamado sistema de aviamento, em que os indígenas ficavam presos a um ciclo interminável de dívidas, obrigados a trocar trabalho árduo por mercadorias obtidas nos barracões, a preços exorbitantes (Meireles, 1991, p. 230; Soares-Pinto, 2009, p. 29; ver também Meira, 2019).

Como mencionado, sabe-se que, no intervalo entre as expedições de Moritz (em 1912) e Nordenskiöld (em 1914), e a documentação de Dequech e de Zack, de 1941 a 1943, os Aikanã e seus vizinhos estiveram em contato frequente com seringueiros e já forneciam mão de obra barata aos seringais da região, atuando na limpeza e na plantação das roças que proviam os trabalhadores, na construção de varadouros, em expedições etc., a tal ponto que Zack (1943) defendeu a necessidade de estabelecer um posto indígena (PI) do SPI no Cascata. No entanto, até o início da década de 1940, os Aikanã e seus vizinhos, em sua maioria, ainda habitavam suas casas comunais redondas, localizadas em seus territórios tradicionais, tal como registraram Lévi-Strauss (1957), Faria (2001), Dequech (1943) e Zack (1943).

O POSTO NO CASCATA E OS DESLOCAMENTOS PELO SPI

O “sentido de história” Aikanã (Cameiro da Cunha, 2007, p. 11) é profundamente marcado por uma ruptura, um momento em que “tudo mudou” – *itü’iheë*. Geograficamente, esta ruptura está ligada à Cascata, cachoeira que é significativa em muitos aspectos. Os antigos Aikanã chamavam Cascata de *arüme*, ‘anta’, porque, no tempo mítico, uma anta ali tinha sua maloca e transformou o local em sua represa de pesca, feita de palha e folhas, em rochas e pedras, formando, assim, a grande cachoeira. Cascata também se refere a uma antiga aldeia, área onde viveram e nasceram muitos Aikanã e onde se encontram

até hoje restos de cerâmica, pinturas rupestres e um cemitério. Era um importante local de trânsito dos povos indígenas que viviam entre os rios Corumbiara-Apediá no começo do século XX (ver Moritz, 1916). Dadü (comunicação pessoal, 2015), que nasceu nos anos trinta em Cascata, conta como sua mãe, Peken’a’e, que era Kanoé, explicou que Cascata ficava no centro do seu território e pertencia a “todos os índios: Aikanã Wïikuruta, Aikanã Wïizakï’ene, Kwaza’ene (Kwazá), Kemuke’ene, Erï’ene (Kanoé), Dapure’ene, Eruera’ene (Sakurabiat), Txeramai’ene (Salamã); era floresta”. Cascata era então um lugar de origem não só do povo Aikanã, mas também de vários povos vizinhos, que compartilhavam de sua percepção sociogeográfica. De certa forma, poder-se-ia argumentar que esta ruptura, hoje, é expressa visualmente na transformação da grande cachoeira em uma hidrelétrica com o nome de Pequenas Centrais Hidroelétricas (PCH) Cascata, que fornece energia para as fazendas em volta. Inacessível, em terra privada e desmatada, Cascata, hoje, apresenta um contraste profundo com o lugar central que tinha para os povos desta região, caracterizado pela floresta e, conseqüentemente, por fertilidade social (ver Grund, 2023, no prelo).

Com o aumento da demanda para borracha da Amazônia, durante a Segunda Guerra Mundial, principalmente pelos Estados Unidos, pelo fato de as plantações asiáticas terem caído nas mãos dos japoneses, o segundo ciclo da borracha (1942 a 1945) se instaurou. Para cumprir a demanda exorbitante, além da mão de obra local, foi recrutado um verdadeiro exército de seringueiros, conhecidos sob o nome de “soldados da borracha”, vindos, principalmente, do Nordeste do país (Théry, 2012 [1976], pp. 34-35). Neste quadro, em vista da intensificação da exploração da borracha e do aumento do número de trabalhadores na região, o SPI, então subordinado ao Ministério da Agricultura, decidiu realocar a população indígena para postos, sob sua administração. Devido às grandes mudanças trazidas pelo trabalho sistemático no seringal e o estabelecimento dos postos indígenas entre os anos trinta e quarenta, grande parte da população indígena da região foi deslocada das suas terras de origem, e levada para diversos



postos indígenas, numa rota que seguia a trajetória do transporte da borracha na época, por exemplo, do rio Apediá, via o rio Corumbiara, para o rio Guaporé, deste para o rio Mamoré e, ao longo da estrada de ferro, para Porto Velho¹⁴.

Como apontei em trabalho anterior (ver Grund, 2023), este momento constitui um marcador temporal na memória Aikanã presente, que separa um tempo anterior, da vida na maloca, e um tempo em que os Aikanã convivem com os brancos. Os marcadores 'quando o branco chegou' e 'todo mundo foi embora' iniciaram um tempo dominado pelo deslocamento, em que muitos Aikanã e povos vizinhos foram levados para postos indígenas do SPI. A tanto corresponde a drástica diminuição da população, pois muitos sucumbiram a doenças exógenas, o que, na memória social, é lembrado como um tempo em que o 'sarampo chegou' e 'todo mundo morreu'. A documentação de Dequech e Zack, no começo dos anos quarenta, foi a última a registrar a maioria dos Aikanã e seus vizinhos ainda nos seus territórios tradicionais, antes da dispersão e separação dos povos da região (Figura 14). Becker-Donner e Hanke, em meados dos anos cinquenta, por exemplo, não chegaram a visitar malocas tradicionais e somente se referem aos indígenas "recolhidos" nos postos de Ricardo Franco e Ribeirão.

O SPI, órgão federal de proteção à população indígena, foi criado em 1910. De inspiração positivista, tinha por objetivo maior a integração dos povos indígenas à nação brasileira que, ao longo de meio século, efetuou-se em uma prática assimilacionista, resultando em perdas territoriais e políticas para estes povos. Tal se aplica ao caso estudado. Durante a segunda metade da década de 1930 até meados da década de 1940, vários postos do SPI, incluindo o Posto Indígena de Atração (PIA) "Ministro Pedro de Toledo", mais comumente conhecido como Cascata, no rio Apediá, foram estabelecidos na região do vale do rio Guaporé. O posto Cascata acolhia várias etnias, Aikanã, Kanoé e Salamã, entre outras, que, segundo Becker-Donner (1962, p. 148), haviam se mudado para lá voluntariamente, ou que estavam "vagando" pela floresta e foram "recolhidos" pelo SPI. Além de iniciar os primeiros contatos com as populações indígenas consideradas "hostis" e "selvagens", os postos serviam para consolidar a dominação por meio do trabalho na agricultura, na domesticação de animais e na extração da borracha (Cunha, 2017, p. 248).

Vale reiterar que, à época, os postos encontravam-se intimamente ligados aos projetos de expansão e exploração do território nacional. Caso exemplar, e extremo, é mencionado por Meireles (1991, p. 234), que



Figura 14. Fotos de Dequech, 1941, de alguns Aikanã em acampamento no Cascata, antigo posto indígena. Abaixo, à direita, Ariximun (capitão Pedro), finado cacique Aikanã e residente de Tubarão-Latundê. Fonte: Rondon (1946, pp. 203-204).

¹⁴ Ver Maciel (2002) e Cunha (2016) sobre a história oral Cassupá.

registra que João Rivoredo, agente do SPI, acusado de terríveis maus tratos contra as populações indígenas da região, era, na segunda metade do século XX, também dono de todos os seringais da região dos rios Branco e Colorado, de São Luís, Laranjal e Paulo Saldanha. Na região Corumbiara-Apediá, destaca-se o papel central desempenhado pelo seringal dos Casara no apoio às expedições técnicas à região: a do engenheiro. Dr. Francisco Erse, em 1927-1928 (demarcação da Concessão Guaporé Rubber), do tenente Aníbal Freire, em 1929 (que foi acompanhado por capitão Salamã Telêmaco), e do tenente Aluizio Ferreira, em 1930, diretor da Ferrovia Madeira-Mamoré na época, por ordem de Rondon (Figura 15).

O seringal viria a ter, também, papel fundamental na exploração de minério na área e, de modo mais amplo, na estrutura de poder na região. Assim, o seringal da família Casara e as relações já estabelecidas com a população indígena apoiaram a expedição às minas de Urucumacuan, entre 1941 e 1943, dirigida pelo engenheiro de minas do Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), Víctor Dequech (Dequech, 1943, p. 6), e organizada pelo general Rondon e pelo major Aluizio P. Ferreira, quem, conforme Dequech (1988a, p. 3), “resolveu tudo nesta região”. Ademais, Giácomo Casara atuou como intermediário, fornecendo provisão e transporte à Comissão Urucumacuan.

Deste modo, quando o tenente Estanislau Zack (Zack, 1943), encarregado como chefe do SPI, e sua turma chegaram em 11 de outubro de 1942 no Cascata, o local já estava bem preparado para a instalação de um posto. O SPI se utilizou do acampamento permanente construído pela Comissão Urucumacuan, que compreendeu três casas, um alojamento e uma cozinha, como também um grande roçado e materiais como armas de fogo e machados, que serviam como moeda de troca e atração (Figura 16). Como aponta Possuelo (2015, p. 273): “Os seringalistas conheciam inspetores do SPI, e financiavam as expedições para o SPI pacificar os índios”. Conforme Possuelo (2015, p. 273), os postos indígenas, conseqüentemente, eram uma forma de

“limpar as estradas de seringa”, retirando as populações tradicionais, para ‘liberar’ os caminhos para extrativistas.

O tenente Estanislau Zack tinha a tarefa de trabalhar em combinação com a Comissão Urucumacuan, garantindo que fossem “sempre pacíficos os contatos” entre a Comissão e a população indígena (cf. Cunha, 2016, p. 108). Zack (1943, p. 331) relata que os povos desta região estavam em contato desde a Comissão do Urucumacuan, de 1941, “visitando constantemente o acampamento” e prestavam “bons serviços”, em trabalho de roça, abertura de

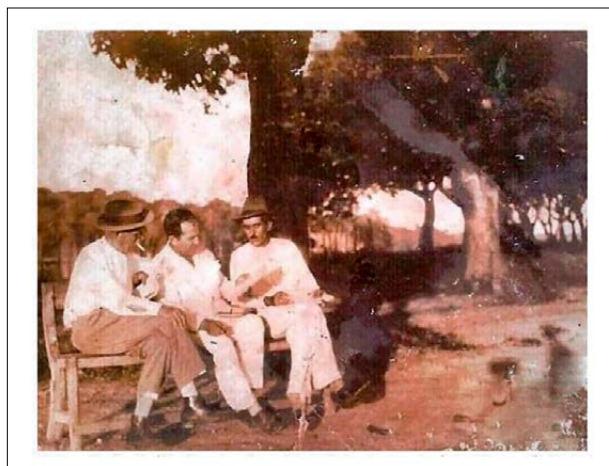


Figura 15. Foto de Aluizio Ferreira (ao centro), Américo Casara (à direita) e um trabalhador (à esquerda), no seringal Laranjeiras, por volta dos anos 1930. Fonte: Fonseca (2019, p. 144).



Figura 16. O acampamento da Comissão Urucumacuan, “futuro posto indígena”, perto de Cascata. Foto de Dequech, em 1941. Fonte: Rondon (1946, p. 199).

varadouros, transporte de carga e tripulação de embarque (Figura 17). Ele e sua turma percorreram nove malocas e "2 agrupamentos indígenas em torno de núcleos de civilizados", dos quais três eram Aikanã, uma predominantemente Salamã e duas Kanoé, como também os Ki Apôr (um grupo Sakurabiat) no rio Verde, na maioria na margem direita do rio Apediá, ou no caso dos Kanoé, na margem esquerda do rio Omerê (Zack, 1943, p. 331).

No entanto, era claro que estas 'visitações' de indígenas ao acampamento, e da equipe do SPI às malocas, tinham a função de incentivar os primeiros a se mudarem para os postos – o que é narrado pelos Aikanã em termos de terem sido "levados" pelo branco. Zack (1943, p. 336) relata que os indígenas da região mantinham relações interétnicas amigáveis, com exceção dos Kanoé. Os dois

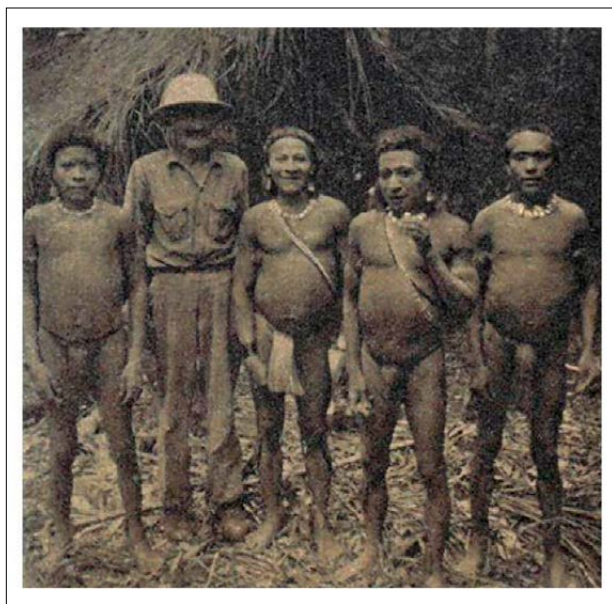


Figura 17. Foto de Dequech, 1941, de indígenas Kanoé, com o tenente Zack (segundo, à esquerda). No entanto, segundo meus interlocutores, algumas das pessoas do grupo parecem ser Aikanã. Fonte: Rondon (1946, p. 205).

grupos Kanoé, que ele conheceu, haviam sofrido "diversos ataques por parte de grupos inimigos, que os têm obrigado a constantes fugas" (Zack, 1943, p. 336), evitando abrir qualquer pique ou caminho que pudesse conduzir até eles. A abertura do varadouro Barranco Alto-Cascata, passando próximo às suas aldeias, facilitou o contato pela turma do SPI, que fizeram várias tentativas de atrair o grupo do Txiaré Kanoé ao acampamento no Cascata. Do que se sabe da memória de Wãzerip Salamã, o cacique Txiaré morava com sua família 'no Cascata', quando foram 'levados' para Barranco Alto e depois para Porto Velho. No entanto, Txiaré fugiu e voltou para a região de Cascata. Conforme Wãzerip Salamã, Txiaré era pai de Tutuá, que é a 'mãe do Purá' – hoje, um dos últimos sobreviventes Kanoé da Terra Indígena Rio Omerê.

A técnica de evitar abrir caminhos na mata que pudessem levar à aldeia foi também utilizada pelo grupo Aikanã de Aru'i Uhune'i, que viveu isolado por muito tempo numa casa comunal na mata junto ao córrego Ure, perto de Barroso, na área da atual Terra Indígena Tubarão-Latundê¹⁵. Naquele período, o grupo mantinha contato esporádico com os brancos, sobretudo para obter produtos manufaturados e, especialmente, o sal. No entanto, conforme Wãzerip, ele evitava deixar rastros que pudessem indicar o caminho para sua maloca, aparentemente por medo de que os brancos pudessem roubar suas mulheres. Assim, o grupo de Aru'i Uhune'i nunca trabalhou no seringal, mas se manteve escondido na mata, até que foram 'recontactados' por outros Aikanã nos anos setenta na TI Tubarão-Latundê.

Apesar do retrato sombrio de Nordenskiöld (1924) acerca das relações intra e interétnicas Aikanã¹⁶, a literatura posterior – entre ela, Dequech (1943) e Zack (1943), Lévi-Strauss (1957) e Faria (2001) – deixa claro que

¹⁵ Os descendentes do capitão Aru'i Uhune'i e de seus outros irmãos formam hoje uma grande parte da comunidade Aikanã, na TI Tubarão-Latundê. Aru'i Uhune'i, que faleceu na década de 1980, foi o último pajé Aikanã.

¹⁶ Conforme seus interlocutores Aikanã, do grupo de Dyukaríá (ou Dukaria, nome pessoal comum entre os Aikanã), houve conflitos entre diferentes grupos Aikanã, como também relações hostis com outros povos considerados *akũsu'ene*, ou 'índios bravos', como os Cabijí (no leste; provavelmente Latundê) e Guarayú (no sul).

os conflitos intermitentes faziam parte de um quadro mais amplo de trocas que os Aikanã mantinham com seus vizinhos próximos, em forma de casamentos, festas e rituais. Além disso, nos relatos de Dequech (1943) e Zack (1943), várias aldeias dos povos Aikanã, Salamã, Kwazá e Kanoé têm composição multiétnica, mesmo que antes das aglomerações nos postos do SPI (Figura 18).

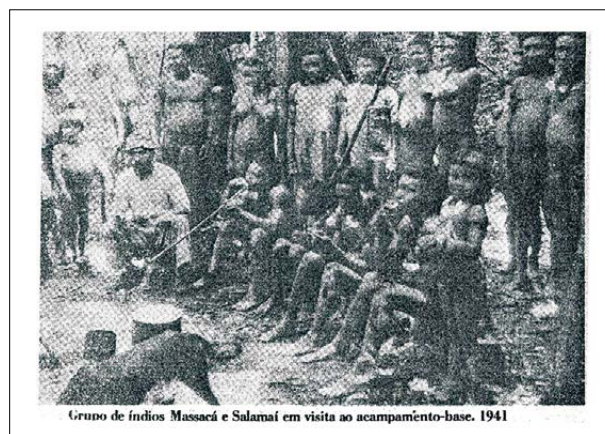
O exemplo do cacique Salamã Telêmaco bem ilustra isso¹⁷. Dequech (1988b, p. 4) encontrou Telêmaco durante a expedição Urucumacuan, em 1941, e o descreveu como o "grande tuchaua Baket (Telêmaco) da tribo Salamã do rio Apediá", que morava em uma maloca na beira do rio Pimenta, entre a foz do rio do Ouro e rio Tanaru (Figura 19).

Como mencionado, nomes pessoais de caciques, registrados por viajantes e equipes técnicas (veja-se o caso de "Baket/Batiak", em Dequech, 1988b, 1993a), são úteis para entender etnônimos utilizados por órgãos governamentais na época, como se vê no seguinte excerto do relatório da FUNAI (1986, p. 6): "Em 1947 habitavam o Posto Indígena de atração Ricardo Franco as etnias; Guaé (?), Acarié (?), Arikapu, Tauaman (?), Baquete (?), Cassupá, Aruá, Mondé, Canoé e Mequéns num total de 80 índios".

Durante a expedição Urucumacuan, Dequech (1993a, pp. 2-3) visitou a aldeia do capitão Salamã Telêmaco, capitão "Mundé" e capitão "Aruí", na margem direita do rio Apediá, onde ele observou um jogo de bola de cabeça, cerimônias de dança, bem como fabricação e distribuição de chicha de milho, chamada de "mã-ín", ou seja, *mamaĩ*, na língua Aikanã.

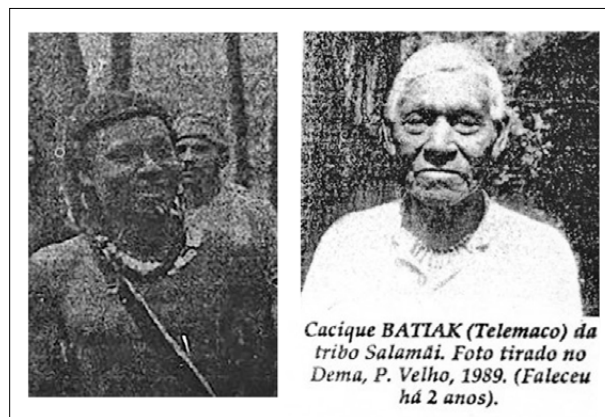
Dequech também registrou a visita do chefe Salamã Telêmaco no acampamento da Comissão no Cascata, junto com várias outras pessoas da mesma maloca, para trabalhar com sua turma. Entre eles estavam, além de Salamã, vários Aikanã, como também Kwazá. Indivíduos identificados

pelos idosos da comunidade Aikanã eram, entre outros, o Guablum (provavelmente Gobar'üm, conhecido também como o cacique Salamã 'capitão Tubarão') e o Aikanã Aratimun (Ariximu, conhecido como capitão Pedro, antigo cacique Aikanã residente da TI Tubarão-Latundê até 2017, quando faleceu). Interessante notar, ainda, dois Kwazá, chamados de Irinã e Aué, também mencionados por Faria (2001), no livro de fotografias da expedição "Um outro olhar: diário da expedição à Serra do Norte".



Grupo de índios Massacá e Salamã em visita ao acampamento-base. 1941

Figura 18. Foto Dequech de uma visita de um grupo de Aikanã e Salamã ao acampamento da Comissão Urucumacuan, no Cascata, em 1941. Fonte: Dequech (1988b, p. 2).



Cacique BATAK (Telemaco) da tribo Salamã. Foto tirado no Dema, P. Velho, 1989. (Faleceu há 2 anos).

Figura 19. Capitão Telêmaco (Baket/Batiak), em 1941 (esquerda) e em 1989 (direita). Fonte: Dequech (1993b, p. 6, 1993a, p. 2).

¹⁷ O nome Telêmaco era aparentemente dado pelo seringalista peruano Crescêncio Panduro, trazido por Américo Casara. Dequech também o chama de "cacique Batiak (Telêmaco)" (Dequech, 1993a, p. 2). Telêmaco também teve o nome de Kongaüm (como 'parente chama ele'), e os apelidos Kukuyu (Aikanã) e Ikon (Salamã), que significam, ambos, literalmente, 'gavião'.

Entre os Mundé (Salamã), Faria (2001) registrou seu encontro com uma mulher e um menino, chamado Auê, de outra etnia. Pelo vocabulário que o menino forneceu para Faria e Lévi-Strauss, sabe-se que era falante do Kwazá. Faria (2001) contou que a maloca do rapaz Auê ficava à distância de um dia de viagem. A mulher Kwazá, retratada por Faria, tinha um lábio leporino. Ela foi reconhecida, anos depois, pelo linguista Hein van der Voort (comunicação pessoal, 2017) e pela comunidade Kwazá e Aikanã como a mulher Kwazá de nome Makitxa, que morava, no final da sua vida, na TI Tubarão-Latundê. Wázerip Salamã lembra que, no tempo em que vivia na aldeia Telêmaco – pois Wázerip estava casada com o chefe Salamã na época –, havia ‘um pessoal do Kwazá’, entre eles a Makitxa (Figura 21). É provável, então, que Faria e Lévi-Strauss tenham encontrado o grupo de Telêmaco, ou que o casal Kwazá estivesse visitando uma outra maloca Salamã (ver também Lévi-Strauss, 1994).

É interessante ressaltar que tais padrões de aldeias mistas e casamentos interétnicos possivelmente se intensificaram com a queda drástica da população indígena, como resultado do processo de contato e da introdução

de doenças exógenas. A escassez de mulheres, causada pela “busca desesperada dos seringueiros por mulheres” (Soares-Pinto, 2010)¹⁸, aumentou o intercâmbio e também o conflito entre os grupos diferentes da região, muitas vezes em função de obter mulheres casáveis. No caso dos Kanoé, conforme o linguista Bacelar (2004, p. 39), muitas mulheres Kanoé se casaram com homens de outras etnias, devido à mortalidade alta entre os homens, resultado de conflitos com os brancos e atritos



Figura 20. Maloca Salamã do cacique Batiak. Fonte: Dequech (1993a, p. 1).



Figura 21. À esquerda, Makitxa e, possivelmente, o menino Auê (direita); à direita, foto de Makitxa. Fonte: Faria (2001, pp. 154, 151).

¹⁸ Ver Soares-Pinto (2010).

entre diferentes grupos indígenas, em conexão com a perda de sua terra. São vários os exemplos de mulheres jovens Kanoé incorporadas na comunidade Aikanã, por casamento, como no caso de Pekena'e, mãe de Dadü. Partindo de observações de Snethlage (1937) e Caspar (1953), quanto aos povos da TI Rio Guaporé, Soares-Pinto (2014, p. 23) argumentou que “os não-índios teriam entrado num sistema de trocas multiétnico previamente estabelecido. Todavia, a presença de não indígenas propiciou uma certa aceleração e incremento dessas trocas” A tendência de se “misturar entre eles” – como no caso dos Aikanã, Salamã e Kanoé – foi também observada por Becker-Donner (1955, p. 276), no posto Ricardo Franco, nos anos cinquenta. Da mesma forma, sugiro que aldeias etnicamente mistas – como a do Telêmaco Salamã – certamente já existiam em período anterior ao estabelecimento dos postos do SPI.

Em 1945, apenas poucos anos após sua instalação, o posto Cascata, já densamente povoado, foi atingido por epidemias de sarampo e gripe, que dizimaram os habitantes. Exaustos e desnutridos, muitos fugiram, buscando refúgio na floresta. O posto de Cascata foi fechado e a população remanescente foi levada para o posto indígena Ricardo Franco, na fronteira com a Bolívia, ao sul da foz do rio Guaporé, na altura em que este rio deságua no Mamoré, a uma distância de 300 km de Guajará-Mirim. Becker-Donner anota que, como consequência do fechamento do posto de Cascata, das fugas dos indígenas para a mata e da transferência da população para postos indígenas distantes, a região do rio Corumbiara ficou “completamente livre de índios” (Becker-Donner, 1962, p. 148). A etnógrafa austríaca sugere que somente grupos Nambiquara vinham ali e que os povos que tradicionalmente viviam na região do rio Corumbiara teriam se refugiado nas corredeiras do rio Pimenta Bueno (Figura 22).

No entanto, também depois do fechamento do posto em Cascata, há indícios de que, ainda em 1947, indígenas da região, como os Aikanã, Kanoé e Salamã,

teriam sido levados de Cascata para o posto Ricardo Franco. No relatório da FUNAI (1986, p. 7), consta que: “Em 1947 foram transferidos do PIA Pedro de Toledo [Cascata] 71 índios sendo 12 Mondé (Baquete), 29 Cassupá, 20 Canoé, 15 Mequens, 2 Pacaá Nova e 1 Makurape”. Como bem sublinha Soares-Pinto (2009, p. 30), sobre os Wajurú da TI Rio Guaporé, antigo local do PI Ricardo Franco:

Chama a atenção da antropóloga [da FUNAI, Maria Auxiliadora Leão] ser a maioria índios novos de sexo masculino, de 12 a 20 anos, o que indica que a transferência “além de compulsória, separava as famílias que deveriam ter permanecido no local” (FUNAI, 1985 citado por Soares-Pinto, 2009, p. 30).

A preocupação da antropóloga da FUNAI na citação acima indicia a devastação causada pelos deslocamentos provocados pelo SPI na vida social dos povos indígenas na região. Conforme Price (1981, p. 36),

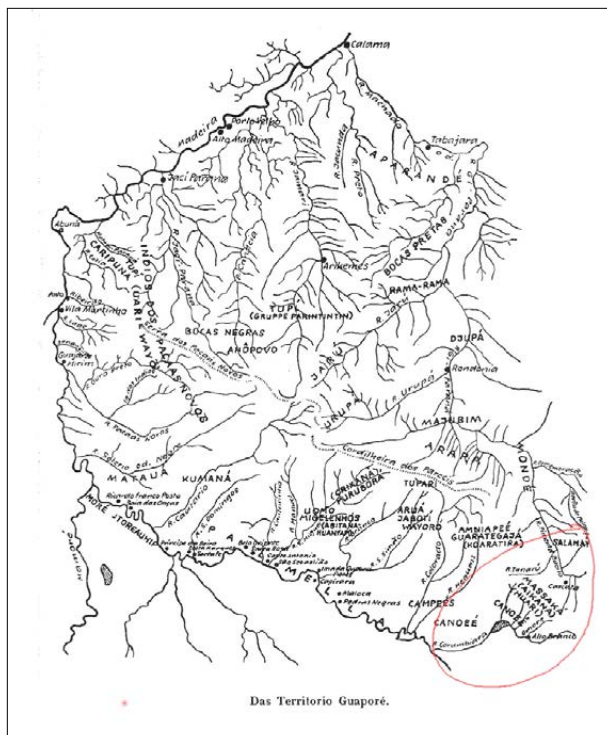


Figura 22. Região Corumbiara-Apediá. Fonte: Becker-Donner (1955, p. 297).

na década de quarenta, mais ou menos a metade de toda a população indígena da região do médio Guaporé – os rios Mequéns, Colorado, Corumbiara e afluentes, entre outros – foi transferida, primeiro para uma colônia de trabalho perto de Guajará-Mirim e, depois, para o posto Ricardo Franco.

Além de ‘pacificar’ os povos indígenas, o infame posto Ricardo Franco serviu para acumular força de trabalho indígena para os seringais vizinhos (Voort, 2004). Assim, o governo do Território, ao lado do SPI, procedeu ao deslocamento forçado de número significativo de população Aikanã, Kanoé e Salamã das cabeceiras do rio Apediá para a foz do rio Guaporé (Figura 23). Durante a longa viagem de canoa, muitos fugiam pelo caminho. Chegando no posto Ricardo Franco, a vida era péssima: o posto não tinha condição para sustentar tanta gente; a ausência de roças e plantações significava desnutrição. A fome, a escravização nos seringais e as várias

epidemias de sarampo que se seguiram, tiveram um efeito “verdadeiramente genocida”, quase resultando na extinção do povo Kanoé (Voort, 2004, p. 5).

A experiência do deslocamento faz parte da memória de muitos interlocutores Aikanã, já idosos. Um exemplo marcante é o das irmãs Ururu, Luiza Aikanã e Maria Cassupá, que nasceram, ambas, em Cascata, mas seus caminhos se separaram: Luiza, que nasceu em 1957 e, tragicamente, faleceu em 2020, durante a primeira onda da pandemia de Covid-19, ficou na região do Apediá. Maria Cassupá, nascida em 1935, depois de trabalhar por anos no posto Ricardo Franco, onde conheceu o marido, continuou sua odisseia pelo Norte, primeiro para Guajará-Mirim, depois para Ribeirão e, finalmente, para o terreno da Divisão Estadual do Ministério da Agricultura (DEMA), a 5,5 km de Porto Velho, onde hoje se localiza a Terra Indígena Cassupá e Salamã¹⁹. Ali, ela viveu com sua família, entre outros parentes Aikanã (Cassupá), até 2018, quando faleceu. Seu pai, Mudé Awayi, no entanto, fugiu e voltou para Cascata, como vários fizeram; entre eles, o cacique Kanoé Txiaré, mencionado acima.

A estratégia do SPI de confinar os povos indígenas em novos espaços políticos (Fausto & Heckenberger, 2007, p. 18) teve um impacto profundo sobre as relações econômicas e sociais na região mais ampla. E, evidentemente, as transformações drásticas trazidas pelo seringal e a consequente dispersão dos povos da região respondem por profundas mudanças ocorridas na vida social desses povos. O impacto da expansão extrativista e a atuação do SPI modificaram, de maneira permanente, a situação socioespacial dos povos da região Corumbiara-Apediá. Com o fim da era da borracha e o começo da construção da rodovia BR-364, novos espaços e desafios se formaram, como veremos adiante.

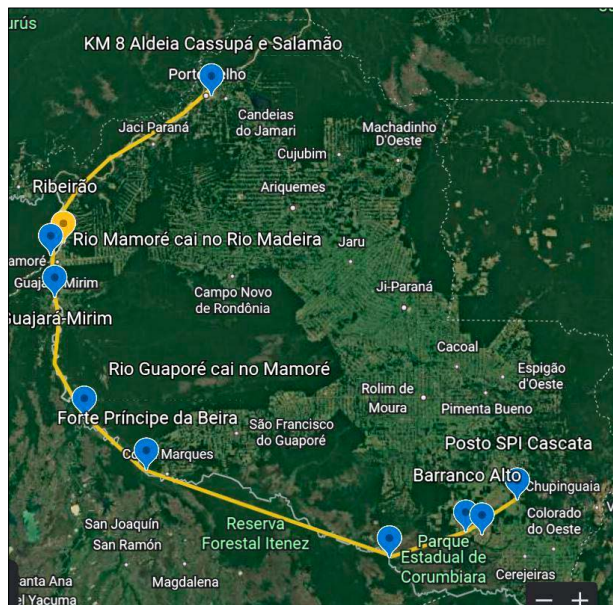


Figura 23. Trajetória da borracha e deslocamento dos Aikanã e de outros povos da região Corumbiara-Apediá. Fonte: Google Earth (2023).

¹⁹ Embora muitos dos Cassupá hoje não falem a língua Aikanã, eles reconhecem suas relações de parentesco com os Aikanã no sul e consideram a região de Cascata seu local de origem (ver Maciel, 2002).

A OCUPAÇÃO PERMANENTE E A PERDA DE TERRA

A ferrovia, que facilitou os ciclos de borracha, ou melhor, a exportação de matéria-prima, teve um impacto profundo sobre o espaço, devido à instalação, ao longo da estrada de ferro, de vários postos, povoamentos e cidades, permanecendo como marco importante na memória dos povos da região. A *Belle Époque* amazônica, do primeiro ciclo da borracha, fez florescer, sobretudo, as cidades de Manaus e Belém. Foi, especificamente, com o segundo ciclo da borracha que a migração mais intensa para a Amazônia se instaurou – com os soldados nordestinos da borracha. Mais tarde, “durante os governos militares, de acordo com a ideologia da segurança nacional, sob o lema ‘Integrar para não entregar’ o Governo Federal procurou implantar a malha rodoviária da região” (Bacelar, 2004, p. 26), para fortalecer a colonização, com ligação direta a São Paulo (ver também Maybury-Lewis, 1981).

A nova estrada de terra BR-29 (como era chamada nos anos sessenta) e, mais tarde, a BR-364, aberta nos anos setenta, e pavimentada desde os anos oitenta, seguiram e ampliaram a antiga linha telegráfica instalada pelo marechal Rondon. De certa forma, esta ligação trouxe de volta um caminho dominante no começo do século XX, reorganizando o espaço, mais uma vez, longe dos rios. A construção da rodovia BR-364 era parte de um programa de colonização e integração da região amazônica, incentivado durante a ditadura militar, entre 1964 e 1985, para ligar a capital Brasília ao estado do Acre, na fronteira com a Bolívia e o Peru. A mão de obra indígena foi essencial neste projeto: vários homens e mulheres Aikanã trabalharam na construção e nos acampamentos desta estrada.

Segundo Wāzerip, um homem com nome de Arthur os ‘chamou’ para trabalhar na construção da estrada. Os homens limpavam o caminho de árvores e arbustos, as mulheres cozinhavam e limpavam para os trabalhadores, construíam acampamentos e carregavam nas costas os pesados sacos de farinha, açúcar e arroz, que eram trazidos de helicóptero. As mulheres receberam a

promessa de miçangas coloridas, tão valorizadas entre os Aikanã. No entanto, quando finalizaram o trabalho, como explicam Dadü e Wāzerip, os trabalhadores tiveram que caminhar de volta para casa, levando apenas algumas roupas usadas. “Só davam comida, ninguém ganhava nada. Só sapato, roupa, vestido velho”, conta Wāzerip Salamã (comunicação pessoal, 2015). Dadü Aikanã lamenta: “as mulheres se empolgavam com as panelas, pratos, canecas. Quando acabou, não recebemos nada, era tudo mentira” (comunicação pessoal, 2015).

A rodovia tinha o objetivo de atrair a população de outros locais para se estabelecer em áreas supostamente ‘subdesenvolvidas, improdutivas e vazias’ da Amazônia. Perto do fim da ditadura, em 1983, outro projeto estadual denominado Programa de Desenvolvimento Integrado do Noroeste do Brasil (Polonoroeste), apoiado com dinheiro do Banco Mundial, financiou a pavimentação dessa estrada. Assim, contando com um acesso melhor e mais rápido à região, nas décadas de 70 e 80, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) deu início à distribuição de terras federais aos ingressantes assentados e proprietários abastados, que se instalaram de forma permanente. Daí, surgiram núcleos urbanos que, hoje, se tornaram municípios, bem como importantes atividades agrícolas, com predominância da soja e da pecuária. A distribuição de terras no âmbito do Projeto Gleba Corumbiara, iniciado em 1972, fazia parte de um Plano Nacional de Integração (PIN) mais amplo da região amazônica (Aragon & Algayer, 2020, p. 225) e afetou não apenas os Aikanã, mas também outros povos indígenas remanescentes na área, como os Kanoé e os Akuntsú do rio Omerê (ver também Valadão, 1996).

Com a construção da estrada, iniciou-se uma nova era de produção/extração de matéria-prima na região, deixando para trás um passado dominado pela borracha (entre finais do século XIX e meados do século XX) para um futuro agropastoril, baseado na produção de carne e ração animal (Trubiliano, 2017, pp. 44-45). Para os povos indígenas, isso significou a perda de suas terras de



ocupação tradicional, além da transformação drástica no meio ambiente, com a mudança de florestas para pastos irreconhecíveis. Em razão da privatização das terras, antigos caminhos e o acesso aos rios frequentemente utilizados deixaram de existir. As terras indígenas, hoje demarcadas, são compartilhadas, às vezes, entre populações indígenas que mantinham relações hostis. E não são terras contíguas, mas ilhas de floresta separadas umas das outras, separando também os povos que, antigamente, mantinham relações amigáveis.

A economia agropecuária suscitou o loteamento pelo INCRA, que, no início, foi feito para estimular a economia camponesa, mas, mais tarde, passou a privilegiar e financiar grandes proprietários de terras (Reesink, 2010, p. 33). De modo interessante, muitos fazendeiros poderosos, no quadro da situação peculiar ao estado de Rondônia, como também em outros territórios federais, onde a maior parte das terras eram federais, basearam seus direitos à ocupação da terra “no ato de propriedade de um seringa” (Théry, 2012 [1976], p. 74).

Depois de muitos anos trabalhando nos seringais e morando em postos e barracões, alguns Aikanã retornaram às suas terras tradicionais, às margens do rio Tanaru, onde estabeleceram várias aldeias; ali nasceram muitos dos que, hoje, têm por volta de 60 anos; ali, morreu grande parte da geração mais velha. ‘Quando o INCRA chegou’, como narram os Aikanã, no início dos anos 1970, essas terras férteis eram vendidas e os Aikanã, que lá viviam, as perderam.

Apesar do longo contato com a sociedade regional, documentado pelo SPI desde a década de 1940, segundo Reesink (2010, p. 25), o INCRA “ignorou os povos do alto rio Pimento [sic: Pimenta Bueno (Apediá)] várias décadas depois”. Eles voltariam a ser mencionados nos registros da FUNAI, em 1976. Os registros contam da existência de “desconhecidos”, “índios civilizados”, que viviam nas terras arrematadas. Ironicamente, depois de anos de tentativas de “amansar” os Aikanã, segundo alegava o INCRA local, estariam “civilizados demais” para reivindicar direitos territoriais (Reesink, 2010, p. 36).

Ao final, sob pressão da FUNAI, foi alocada a este povo uma área de 114 mil hectares, em grande parte caracterizada por savana, com terras pouco férteis e para onde foram deslocados os 37 indivíduos restantes da comunidade. A Terra Indígena Tubarão-Latundê, demarcada em 1983, conta hoje com cerca de 250 habitantes de diversas etnias, principalmente Aikanã e Latundê (povo falante de uma língua Nambiquara) (Figura 24).

A infertilidade da terra é uma queixa recorrente entre os Aikanã, principalmente entre os idosos, que a entendem como característica dos ‘tempos de hoje’: uma vida comunitária improdutivo. Antiteticamente, as narrativas do passado estão repletas de imagens nostálgicas de alimentos abundantes das roças e da floresta, festividades e cerimônias rituais. Em suma, um tempo em que a vida social era fértil e produtiva (ver Grund, 2023, no prelo).

Como fica evidente nos casos mencionados dos Kanoé e Akuntsú, da TI Omerê, dos Latundê e da família do Arui Uhune'i Aikanã, e do finado ‘índio do buraco’ da TI Tanaru, último remanescente de um povo indígena desconhecido, certos grupos resistiram ao contato e, em particular, à pressão da expansão extrativista e ao deslocamento para os postos. Suas trajetórias só foram expostas no quadro da ocupação mais intensa e à transformação drástica da paisagem em tempos recentes.



Figura 24. TI Tubarão-Latundê e escala do desmatamento em seu entorno. Fonte: Google Maps (24 nov. 2023).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escrevendo hoje, uma amiga Aikanã me envia um artigo *online* do jornal Folha do Sul (sediado na cidade de Vilhena, no sul de Rondônia) sobre o triste falecimento de um ancião Aikanã. Conforme afirma, vagamente, o jornalista, Aikanã (usado como sobrenome) era de uma “etnia do Cone Sul de Rondônia” e “morava na vila Tubarão, em Chupinguaia” (“Índigena que viu...”, 2023). Em seguida, comenta ainda: “Aliás, ele chegou à região antes mesmo do nascimento da pequena vila que se tornaria um dos municípios mais ricos do Cone Sul” (“Índigena que viu...”, 2023). Vários aspectos chamam a atenção neste breve obituário: além do desconhecimento muito flagrante da existência de uma população indígena com a autodenominação Aikanã, a aparente ignorância sobre a existência de um território indígena denominado TI Tubarão-Latundê é evidente. Soma-se a isso o uso de terminologias como Cone Sul (para o sul do estado de Rondônia), que tem origem na agenda desenvolvimentista, sublinhando a potência econômica desta região no Norte do país. Além disso, o nome ‘Tubarão’ – que, como apontei aqui, originou-se do nome de um cacique Salamã e foi, erroneamente, utilizado para denominar os Aikanã. A nota ainda sugere, equivocadamente, que a ‘vila Tubarão’ é um bairro, ou parte do município Chupinguaia. Outrora no coração da área de ocupação tradicional dos Aikanã, Chupinguaia cresceu muito nos últimos anos e se estende, ficando cada vez mais perto da atual terra demarcada. Na celebração do jornalista, em que a ‘vila’ se torna um dos ‘municípios mais ricos’ do chamado Cone Sul, fica evidente certa ideologia predominante, em que riqueza provém de crescimento econômico ilimitado e exploração desenfreada dos recursos naturais. Dizer que o falecido ‘chegou à região’ enfatiza a ideia frequente e ainda amplamente difundida de que os Aikanã e outros povos indígenas não estavam lá originalmente, mas ‘chegaram’ de outro lugar, da mesma forma que os migrantes não indígenas chegaram a Rondônia, durante o segundo ciclo da borracha e, mais tarde, com a melhoria da infraestrutura e a implementação de políticas de ocupação de terras.

Porém, como destaca este artigo, as narrativas dos Aikanã, elas próprias repletas de descrições de pessoas ‘chegando’ à área, oferecem perspectiva oposta.

Conforme discutido neste artigo, apesar da invasão tardia do seringal, a ruptura causada pelos processos de desterritorialização teve um impacto devastador para as populações da região Corumbiara-Apediá. A história dos poucos que permaneceram na área e que voltaram para a terra tradicional mostrou que a perda de terra nesta região era resultado das políticas de ocupação territorial durante a ditadura militar, resultando na demarcação da atual TI Tubarão-Latundê fora do território original e em terra pouco fértil, motivo de preocupação dos Aikanã acerca do futuro. Ao mesmo tempo, lugares familiares e importantes na memória Aikanã encontram-se irreconhecivelmente transformados. De forma mais ampla, o deslocamento e a perda territorial produzem desmemória. Porém, como se vê das narrativas aqui registradas, contar é uma forma de neutralizar o apagamento da trajetória dos Aikanã e outros povos deslocados desta região, na medida em que as narrativas recriam o território no espaço da memória.

AGRADECIMENTOS

Este artigo se baseia em narrativas e histórias de vida coletadas durante vários períodos de trabalho de campo na TI Tubarão-Latundê e em materiais produzidos no contexto do Programa de Documentação de Línguas Ameaçadas (Museu Paraense Emílio Goeldi/Max Planck/ZAS/Fundação Volkswagen; DobeS Nr 85.611 e 92.740), entre 2012-2020. O presente esboço etno-histórico foi elaborado e publicado na vigência da bolsa do Programa de Capacitação Institucional (PCI) (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq), junto à Coordenação de Ciências Humanas, do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém. Agradeço à comunidade Aikanã, principalmente a Peridalva Wãzerip Salamã e Maria Tadeu Dadü Aikanã, assim como à leitura crítica de Hein van der Voort e Nádia Farage. Agradeço, ainda, o apoio do CNPq e do Museu Paraense Emílio Goeldi.

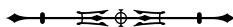


REFERÊNCIAS

- Aikanã, C., Doelman, W., & Voort, H. van der. (2010). *Mapa etno-histórico dos Aikanã*. [s.n.].
- Albert, C. (1964a). Americo Casara: conquistador pacifique de l'Amazonie. *Lettre d'Amazonie*, 7, 7-11.
- Albert, C. (1964b). Americo Casara: conquistador pacifique de l'Amazonie. *Lettre d'Amazonie*, 8, 6-13.
- Aragon, C., & Algayer, A. (2020). A história contada pelos akuntsú: ocupação territorial e perdas populacionais. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 12(1), 223-234. <https://doi.org/10.26512/rbla.v12i1.29633>
- Bacelar, L. N. (2004). *Gramática da língua Kanoê: descrição gramatical de uma língua isolada e ameaçada de extinção, falada ao sul do estado de Rondônia, Brasil* [Tese de doutorado, Katholieke Universiteit]. <https://hdl.handle.net/2066/19429>
- Bacelar, L. N. (2014). *Pintura corporal, rituais e mitologia Kanoé*. Museu do Índio.
- Becker-Donner, E. (1955). Notizen über einige Stämme an den rechten Zuflüssen des Rio Guaporé. *Archiv für Völkerkunde*, 10, 275-343.
- Becker-Donner, E. (1962). Guaporé-Gebiet. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, (5), 146-150.
- Carneiro da Cunha, M. (2007). Foreword: whose history and history for whom? In C. Fausto & M. Heckenberger (Eds.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives* (pp. 11-14). University Press of Florida.
- Caspar, F. (1953). *Ein Kulturareal im Hinterland der Flüsse Guaporé und Machado (Westbrasilien), dargestellt nach unveröffentlichten und anderen wenig bekannten Quellen, mit besonderer Berücksichtigung der Nahrungs- und Genussmittel* [Tese de doutorado, Universidade de Hamburgo].
- Caspar, F. (1955). *Salamãe* [Manuscrito]. Leiden University, Libraries Digital Collections <https://digitalcollections.universiteitleiden.nl/view/item/1280825>
- Centro Nacional de Arqueologia/Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (CNA/DEPAM/IPHAN). (2011, jun. 22). *Vistoria a cemitérios indígenas Aikanã* [Relatório]. IPHAN.
- Crevels, M., & Voort, H. van der. (2008). The Guaporé-Mamoré region as a linguistic area. In P. Muysken (Org.), *From linguistic areas to areal linguistics* (pp. 151-179). John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/slcs.90.04cre>
- Cunha, E. T. (2016). *Quando esse tal de SPI chegou: o Serviço de Proteção aos Índios na formação de Rondônia* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5349>
- Cunha, E. T. (2017). Da tutela ao protagonismo: a trajetória Cassupá em Rondônia. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, 22(2), 223-276. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2017v22n2p223>
- Dequech, V. (1943, jun.). *Comissão para o estudo das jazidas auríferas do Urucumacuan* [Relatório apresentado pelo engenheiro de minas e civil Victor Dequech, Technologista XXI da Divisão de Fomento da Produção Mineral]. DNPM. p. 34.
- Dequech, V. (1988a, jul. 3-4). Expedição Urucumacuan: notas do diário de viagem, 1941-1943. *Alto Madeira*, 1-4.
- Dequech, V. (1988b, dez. 11-12). Expedição Urucumacuan: notas do diário de viagem, 1941-1943. *Alto Madeira*, 1-4.
- Dequech, V. (1993a, maio 30-31). Expedição Urucumacuan: notas do diário de viagem, 1941-1943. *Alto Madeira*, 1-4.
- Dequech, V. (1993b, jun. 10-11). Expedição Urucumacuan: notas do diário de viagem, 1941-1943. *Alto Madeira*, 1-6.
- Faria, L. C. (2001). *Um outro olhar: diário da expedição à Serra do Norte*. Ouro Sobre Azul.
- Fausto, C., & Heckenberger, M. (Eds.). (2007). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. University Press of Florida.
- Fonseca, D. R. (2019). Aluízio Pinheiro Ferreira: Maçonaria, Revolução de 30 e a criação do Território Federal do Guaporé. *Revista de Estudos Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, 11(2), 138-159. http://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1659-42232020000100138&lng=en&nrm=iso
- Fundação Nacional do Índio (FUNAI). (1985). *Relatório antropológico de demarcação da Terra Indígena Rio Guaporé*. FUNAI.
- Fundação Nacional do Índio (FUNAI). (1986). *Relatório antropológico referente a identificação da AI Guaporé-RO (de Leão, M. A. Cruz de Sá)*. MI/FUNAI. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-antropologico-referente-identificacao-da-ai-guapore-ro>
- Galvão, E. (1979). *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Paz e Terra. <http://www.etnolingua.org/biblio/galvao-1979-encontro>
- Galvão, J. (1980). *Relatório de identificação de área indígena dos Aikanã do Território Federal de Rondônia* [Datilografado]. MI/FUNAI.
- Grund, L. (no prelo). A fala *anatakii'ene*: uma leitura das flautas sagradas Aikanã. *Mana*.








- Grund, L. (2023). "When Everything was Forest": Aikanã histories and environmental destruction in Southern Amazonia. *Alternatas*, 10(1), 126-154. <https://doi.org/10.31273/an.v10i1.1244>
- Grund, L., Birchall, J., & Voort, H. van der. (no prelo). *Breve enciclopédia Aikanã. Enciclopédia multimédia como livro digital e aplicativo celular, em Aikanã e Português.*
- Hanke, W. (1950). Breves notas sobre os Índios Mondé e seu idioma. *Dusenía: Publicatio Periodica de Scientia Naturali*, 1(4), 215-228.
- Hanke, W. (1956). Beobachtungen über den Stamm der Huari (Rio Corumbiara Brasilien). *Archiv für Völkerkunde*, 11, 67-82.
- Índígena que viu nascimento de município do Cone Sul de Rondônia morre aos 64 anos no Hospital Regional de Vilhena. (2023, fev. 28). *Folha do Sul Online*. <https://www.folhadosulonline.com.br/noticias/detalhe/2023/indigena-que-viu-nascimento-municipio-do-cone-sul-rondonia-morre-aos-64-anos-no-hospital-regional-vilhena>
- Lévi-Strauss, C. (1948). Tribes of the right bank of the Guaporé River. In J. H. Steward (Ed.), *Handbook of south american indians, 3: the tropical forest tribes* (pp. 370-379). Cooper Square Publishers.
- Lévi-Strauss, C. (1957). *Tristes trópicos*. Editora Anhembi Limitada.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Saudades do Brasil*. Companhia das Letras.
- Maciel, M. N. (2002). *A construção de uma identidade: história oral com os Cassupá* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal de Rondônia].
- Meira, M. (2019). *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no Noroeste amazônico*. EdUFSCar.
- Meireles, D. M. (1989). *Guardiães da fronteira: rio Guaporé, século XVIII*. Vozes. <http://www.etnolingustica.org/biblio/meireles-1989-guardiaes>
- Meireles, D. M. (1991). O complexo cultural do marico: sociedades indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do Médio Guaporé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia*, 7(2), 209-269.
- Maybury-Lewis, D. (1981). *In the path of polonoroeste: endangered peoples of western Brazil*. Cultural Survival.
- Melatti, J. C. (2016). Mamoré-Guaporé. In Autor, *Áreas etnográficas da América indígena* (Capítulo D-5, pp. 1-10). UnB. <http://www.julielatti.pro.br/areas/d5guapore.pdf>
- Mindlin, B. (1997). *Moqueca de maridos: mitos eróticos (Betty Mindlin e narradores indígenas)*. Record/Rosa dos Tempos. <http://www.etnolingustica.org/biblio/mindlin-1987-moqueca>
- Moritz, F. (1916). *Relatório da expedição dos campos de comemoração de Floriano ao Rio Guaporé*. Comissão de Linhas Telegraficas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas.
- Nordenskiöld, E. (1924). *Forschungen und abenteuer in südamerika*. Rohrer.
- Possuelo, S. (2015). Sydney Possuelo. In F. Milanez (Org.), *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil* (pp. 267-318). Edições SESC.
- Price, D. (1981). The Indians of southern Rondônia. In D. Maybury-Lewis (Ed.), *In the path of polonoroeste: endangered peoples of western Brazil* (pp. 34-45). Cultural Survival.
- Ramirez, H., Vegini, V., & França, M. C. V. (2017). O warázu do Guaporé (tupi-guarani): primeira descrição linguística. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, 17(2), 411-506. <https://doi.org/10.20396/liames.v17i0.8647468>
- Reesink, E. (2010). *Allegories of Wildness: The name, fame and fate of the Nambikwara: Three Nambikwara ethnohistories of sociocultural and linguistic change and continuity*. Rozenberg Publishers. <http://etnolingustica.wikidot.com/biblio:reesink-2010-allegories>
- Roquette-Pinto, E. (1917). *Rondonia* (Arquivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro, Vol. 20). Imprensa Nacional.
- Rondon, C. M. S. (1916). *Missão Rondon: apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegraficas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas sob a direção do Coronel de Engenharia Candido Mariano da Silva Rondon de 1907 a 1915 publicados em artigos...* Typographia do Jornal do Commercio.
- Rondon, C. M. S. (1946). Índios do Brasil: do centro ao noroeste e sul de Mato-Grosso (Vol. 1). Conselho Nacional de Proteção aos Índios.
- Rondon, C. M. S., & Faria, J. B. (1948). *Glossário geral das tribos silvícolas de Mato Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil* (Tomo 1, Publicação n. 76). Conselho Nacional de Proteção aos Índios. <http://www.etnolingustica.org/biblio:rondon-1948-glossario>
- Rondon, C. M. S., & Mattos, F. J. G. (1952). *Carta do Estado de Mato Grosso e regiões circunvizinhas (1:1.000.000)*. Ministério da Guerra, Estado Maior do Exército.
- Rondon, C. M. S. (2003). *Missão Rondon: apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas/sob a direção do Coronel de Engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon, de 1907 a 1915* (Vol. 8). Edições do Senado Federal. <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1077>
- Sneathlage, E. (1937). *Atiko y: Meine Erlebnisse bei den Indianern des Guaporé*. Klinkhardt & Biermann. <http://www.etnolingustica.org/biblio:sneathlage-1937>



- Soares-Pinto, N. (2009). *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Paraná]. <https://hdl.handle.net/1884/22323>
- Soares-Pinto, N. (2010). Wajuru. In C. A. Ricardo & F. P. Ricardo (Eds.), *Povos indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wajuru>
- Soares-Pinto, N. (2014). *Entre as teias do marico: parentes e pajés djeoromitxi* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília]. http://www.dan2.unb.br/images/doc/Tese_128.pdf
- Théry, H. (2012 [1976]). *Rondônia mutações de um território federal na Amazônia federal*. SK Editora.
- Trubiliano, C. A. B. (2017). Apontamentos sobre a economia da borracha e a exploração da mão de obra indígena em Rondônia. *Nanduty*, 5(7), 45-63. <https://doi.org/10.30612/nty.v5i7.7789>
- Valadão, V. (1996). Os índios ilhados do Igarapé Omerê. In Instituto Socioambiental (Org.), *Povos indígenas no Brasil: 1991/1995* (pp. 545-549). Instituto Socioambiental.
- Vasconcelos, I. (2005). Aikanã. In C. A. Ricardo & F. P. Ricardo (Eds.), *Povos indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Aikan%c3%a3>
- Voort, H. van der. (2004). *A grammar of Kwaza*. Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110197280>
- Voort, H. van der. (2013). Fala fictícia fossilizada: o tempo futuro em Aikanã. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 8(2), 359-377. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222013000200009>
- Voort, H. van der. (2016). Aikanã and Kwaza: their ethno-historical and sociolinguistic context in Rondônia, Brazil. In L. Filipović & M. Pütz (Eds.), *Endangered languages and languages in danger: issues of documentation, policy, and language rights* (pp. 203-230). John Benjamins.
- Voort, H. van der. (2021). *Formulário para a patrimonialização da língua Kwazá*. Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL). IPHAN.
- Voort, H. van der. (2023). Two multilingual regions in southwestern Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 19(2), 3. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol19/iss2/3/>
- Xerez, S. M. (1946). *Pequeno vocabulário dos dialetos Macurape, Mondé e Caritiana*. Manaus.
- Zack, E. (1943). *Turma de exploração no Oéste de Mato Grosso: relatório; vocabulário das tribus Massacá, Salamãin, Coaiá e Canoê* [Manuscrito]. MI/FUNAI.

As representações zoomórficas no estado de São Paulo, Brasil: uma análise temática e cenográfica

Zoomorphic representations in the State of São Paulo, Brazil: a thematic and scenographic analysis

Marília Perazzo¹  | Daniela Cisneiros^{II}  | Máira Rodrigues Lima¹  |
Kamila Rezende Firmino¹  | Astolfo Gomes de Mello Araujo¹ 

^IUniversidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, São Paulo, Brasil

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

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar e discutir os dados sobre o estudo das representações de zoomorfos nos sítios com registros rupestres do estado de São Paulo. Conhecido por pesquisas arqueológicas voltadas a sambaquis e a materiais líticos, o estado de São Paulo apresenta poucos trabalhos em temáticas sobre pinturas e gravuras rupestres. Nos últimos anos, porém, vem crescendo o número de descobertas e de estudos baseados em sítios nessa temática. Com o objetivo de identificar similaridades e diferenças gráficas entre as figuras com características zoomórficas, a presente pesquisa partiu da análise da técnica, temática e cenografia dos painéis rupestres dos 55 sítios identificados no estado. Os resultados destacam um pequeno quantitativo dessas representações, em cenários pintados e gravados, com apenas 22 figuras, destacadas em nove sítios. Estão morfologicamente identificadas como cervídeos, aves, répteis e crustáceos, caracterizando-se por realizações gráficas isoladas em painéis, predominantemente marcados por representações não figurativas. Os animais representados destacam-se pelo pouco dinamismo e pelo escasso detalhamento anatômico. As figuras possuem um caráter hermético marcado.

Palavras-chave: Registros rupestres. Zoomorfos. Estado de São Paulo.

Abstract: The objective of this article was to present and discuss data on the study of zoomorphic representations in sites with rock art records in the State of São Paulo. Known for its archaeological research on shell mounds and lithic materials, the state of São Paulo has few works on rock paintings and engravings. In recent years, however, there has been an increase in the number of discoveries and research based on sites with rock art records. To identify similarities and graphic differences between zoomorphic, the present research started from the analysis of the technique, theme, and scenography of the rock panels of all 55 sites identified in the state. The results highlight a small number of these representations, in painted and engraved scenarios, with only 22 figures, highlighted in 9 places. They are morphologically identified as deer, birds, reptiles, and crustaceans, characterized by isolated graphic realizations in panels, marked by non-figurative representations. The animals depicted stand out for their lack of dynamism and scarce anatomical detail. The figures have a marked hermetic character.

Keywords: Rock art. Zoomorphic. State of São Paulo.

Perazzo, M., Cisneiros, D., Lima, M. R., Firmino, K. R., & Araujo, A. G. M. (2024). As representações zoomórficas no estado de São Paulo, Brasil: uma análise temática e cenográfica. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230099. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0099.

Autora para correspondência: Marília Perazzo. Universidade de São Paulo. Museu de Arqueologia e Etnologia. Av. Prof. Almeida Prado, 1466 – Cidade Universitária. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-070 (mariliaperazzo@hotmail.com).

Recebido em 26/11/2023

Aprovado em 10/05/2024

Responsabilidade editorial: Fernando Ozório de Almeida



PREÂMBULO À DISCUSSÃO

As representações de animais são temáticas recorrentes no acervo rupestre pré-histórico, seja em forma de pintura ou gravuras rupestres. É possível também verificar essas representações em outros artefatos arqueológicos, como cerâmicas, ossos de animais entalhados e zoólitos.

Nos sítios arqueológicos com grafismos rupestres, há um vasto acervo de figuras de animais, as quais aparecem de forma isolada, em bandos ou em interação com antropomorfos. No Brasil, as pesquisas relacionadas às figuras zoomórficas vêm sendo realizadas desde a década de 1970, durante as classificações preliminares do acervo rupestre. Essas categorizações formaram classes, conhecidas como Tradições, baseadas na morfologia e na cenografia dos grafismos rupestres para todas as regiões do Brasil.

As representações rupestres com características que remetem a figuras zoomórficas estão presentes em várias classes (Tradições), com um universo diversificado de tipos e atributos morfológicos. No Quadro 1, são apresentadas algumas dessas classificações, destacando-se a presença de figuras zoomórficas.

É fundamental destacar que essa classe abstrata, denominada Tradição, foi utilizada como primeiro elemento para distinguir um imenso conjunto de sítios com grafismos rupestres distribuídos no Brasil e tendeu a sofrer variações, a depender do pesquisador e da postura teórica que envolvia a pesquisa. O ordenamento preliminar se caracterizou como uma categoria de entrada e teve inicialmente um caráter hipotético (Pessis & Guidon, 1992; Pessis, 1992). Fundamentou-se, sobretudo, na constatação de que havia diversos tipos de representações rupestres que apareciam com diferentes formas, em espaços geográficos distintos (Cisneiros, 2008; Amaral, 2014).

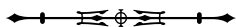
Desse modo, essas classes podem orientar um início de estudo, mas jamais podem ser consideradas como representação do cenário real. Ou seja, caracterizam-se apenas como distribuição de unidades iniciais da configuração do método adotado de forma preliminar. Aqui,

foram apresentadas como unidades que visam compor a caracterização dos tipos de animais representados de forma dominante no cenário rupestre brasileiro.

O estado de São Paulo figura, atualmente, como uma nova área inserida no mapa rupestre do Brasil. Por meio de um denso levantamento bibliográfico, entre pesquisas acadêmicas e de arqueologia preventiva, efetuadas desde a década de 1970 (Aytai, 1970; Alberto, 2014; S. Araújo, 2006; A. Araujo, 2001; Araripe, 1887; Caldarelli, 1980; Collet, 1982a, 1982b, 1986, 1994; Dutra, 1972; Kunzli, 1991; Pereira Junior, 1964; Uchôa & Caldarelli, 1980; Zanettini Arqueologia, 2005, 2007; Zanettini Arqueologia & IPHAN, 2010), a equipe do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisas em Evolução, Cultura e Meio Ambiente do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (LEVOC/MAE-USP) partiu para um aprofundamento das pesquisas sobre essa temática, com um quantitativo inicial de 21 sítios com grafismos rupestres.

Diante do potencial arqueológico da região e da diversidade de grafismos que já haviam sido identificados no estado, sabia-se que este era um universo reduzido e que, se prospecções fossem intensificadas, tendo como base as áreas onde já havia sítios cadastrados, esse quantitativo poderia ser ampliado (Amaral et al., 2022; Perazzo et al., 2021). Desse modo, foram efetuadas pesquisas sistemáticas, que tiveram como referências dados geológicos, geomorfológicos e arqueológicos, as quais permitiram a identificação de 55 sítios com grafismos rupestres (Amaral & Araujo, 2023).

No âmbito do estado de São Paulo, mesmo havendo um número reduzido de grafismos figurativos, existe um conjunto de representações zoomórficas com características diversificadas e distribuídas por uma extensa área geográfica. Nessa perspectiva, este artigo tem por objetivo analisar as representações zoomórficas no cenário rupestre paulista, e está centrado fundamentalmente na temática e na distribuição espacial dessas manifestações na paisagem rupestre do estado de São Paulo.



Quadro 1. Características das Tradições rupestres do Brasil, com destaque para a presença de figuras zoomorfas.

Tradição	Área de concentração	Características dos zoomorfos	Referências
Nordeste	Definida a partir de sítios com registros rupestres no sudeste do Piauí, posteriormente destacada em sítios na região do Seridó (Rio Grande do Norte) e no agreste e sertão pernambucanos.	Caracterizada pela presença dominante de representação de aves (emas, tucanos), capivaras, cervídeos, felinos, tatus, macacos e répteis. Muitas dessas figuras são representadas com detalhes qualificativos que permitem o reconhecimento de espécies. As representações zoomórficas se apresentam de forma naturalista, com detalhamentos característicos da espécie e dimorfismos sexuais.	Etchevame (2007); Guidon (1975); Martin (1982, 2008); Martin e Guidon (2010); Monzon (1982); Pessis (1987, 2013); Prous (1992, 2019); Santos Junior (2022); Silva (2003)
Agreste	Definida a partir de sítios com registros rupestres no sudeste do Piauí, posteriormente destacada em sítios na região do Seridó (Rio Grande do Norte), no agreste e sertão pernambucanos e paraibanos.	Caracterizada pela presença de figuras zoomórficas, representadas com poucos detalhes qualificativos. As representações de animais se apresentam de forma esquemática, simplificadas, sem detalhes ou nuances que permitam determinar a espécie, podendo-se categorizar as figuras apenas no âmbito da classe. Apresenta, de forma majoritária, répteis, seguidos de aves e, em menor quantidade, de mamíferos.	Aguiar (1982, 1986); Almeida (1979); Amaral (2007, 2014); Guidon (1975); Martin (1982, 2008); Perazzo et al. (2015); Farias Filho et al. (2018); Pessis (1987); Prous (1992, 2019)
São Francisco	Identificada, a princípio, na área do baixo e médio São Francisco, nos estados de Bahia, Alagoas, Sergipe, Minas Gerais e Goiás.	Caracterizada por representações zoomórficas esparsas, que, quando aparecem, são apresentadas quase exclusivamente por peixes, aves, cobras e tartarugas. Esses animais majoritariamente estão representados de forma naturalista, porém sem muitos detalhamentos anatômicos.	Prous (1992, 2019); Kesterling (2007); Etchevame (2007)
Itaquatiara	Identificada em Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí e Bahia.	Caracterizada por gravuras rupestres geométricas não figurativas. As figuras zoomorfas, quando aparecem, estão isoladas. São, em sua maioria, formadas por representações de répteis e aves.	Amaral (2014); Martin (2008); Santos Junior (2022)
Planalto	Identificada no Planalto Central (fronteira entre Paraná e São Paulo até Bahia, com foco no centro do estado de Minas Gerais).	Caracterizada por representações de animais pintados, com predominância de cervídeos e peixes.	Fagundes e Greco (2018); Linke e Isnardis (2008); Prous (1992, 2019)
Meridional	Sul do Brasil (Rio Grande do Sul e Santa Catarina).	Caracterizada por gravuras rupestres geométricas lineares não figurativas, porém aparecem algumas figuras cujas morfologias remetem a pegadas de aves, onças e veados.	Comerlato (2005); Prous (1992, 2019)
Amazônica	Identificada na região amazônica, sobretudo nos estados de Pará, Amazonas e Roraima.	Caracterizada por presença de figuras zoomorfas pintadas e gravadas, representadas por aves, peixes, serpentes, tartarugas, répteis e escorpiões. Identificaram-se também representações zoomórficas que remetem a primatas.	Pereira (2003, 2012); Pereira e Silva Júnior (2022); Porro (2010); Valle (2012)

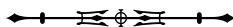
ASPECTOS CONCEITUAIS E DE MÉTODO

O registro rupestre, como vestígio arqueológico, pode ser entendido como uma prática social com elementos que fazem parte de um sistema simbólico que permite o consenso sobre a cosmovisão partilhada (Bourdieu, 1977).

A partir desse argumento, pode-se acrescentar que o arsenal gráfico se caracteriza como marcador de memória que

participa do processo de transmissão de conteúdos e de trocas culturais no interior de um mesmo grupo ou entre grupos diferentes. Compõem, assim, as manifestações culturais que, mesmo de forma fragmentada, aparecem conservadas sobre os suportes rochosos até a atualidade (Gili, 2010).

No âmbito das pesquisas sobre os registros rupestres, a busca por recorrências técnicas, cenográficas



e morfológicas pode permitir identificar padrões e tipos gráficos característicos de determinadas regiões (Pessis et al., 2018; Perazzo et al., 2021; Amaral et al., 2022). No estado de São Paulo, as pesquisas vêm sendo intensificadas com intuito de analisar o conjunto gráfico, buscando segregar similaridades e diferenças, a fim de verificar recorrências e variabilidades gráficas do ponto de vista regional. O estudo das representações zoomórficas é uma das temáticas em questão que iniciam o longo caminho dos estudos sobre os registros rupestres no estado.

As atividades de prospecção têm sido realizadas nas áreas de abrangência do projeto “Ocupação humana do sudeste da América do Sul ao longo do Holoceno: uma abordagem interdisciplinar, multiescalar e diacrônica”, as quais têm permitido a identificação de novos sítios e o estudo dos sítios já conhecidos e presentes nas referências bibliográficas disponíveis sobre a temática no estado. Com a finalidade de sistematizar os dados, foi elaborado um protocolo a ser aplicado de maneira sistemática a todos os sítios pesquisados, o qual dispõe de descritores contextuais do ambiente onde se localiza o sítio e dos elementos gráficos presentes no cenário rupestre. Assim, foram considerados os seguintes descritores: localização, suporte rochoso e grafismos rupestres (Oliveira et al., 2019):

- Localização do sítio: refere-se à identificação e ao posicionamento geográfico do sítio; para isso, foram considerados: nome, município, coordenadas (UTM) e cota altimétrica;
- Suporte rochoso: refere-se às características do suporte onde foram realizadas as pinturas e gravuras: morfologia da rocha-suporte (matação, afloramento vertical – abrigo, afloramento horizontal), comprimento, largura, orientação, matéria-prima, área abrigada e dimensão da área pictórica;
- Grafismos rupestres: refere-se às representações identificadas no sítio: tipo de execução do grafismo (pintado ou gravado), figuras (com reconhecimento [figurativos] /sem reconhecimento [abstratos]),

tamanho, morfologia, composição do elemento gráfico e sobreposição.

- Para o registro imagético, foram realizados os seguintes procedimentos:
- Levantamento fotográfico, realizado de forma a registrar os sítios no contexto das áreas pesquisadas e os conjuntos gráficos. Dessa forma, registraram-se os painéis gráficos, os detalhes dos grafismos em relação ao conjunto e os grafismos em sua individualidade;
- Em virtude da dificuldade de visualização de algumas figuras, foi utilizado, em campo, o aplicativo *IDStretch*, para ressaltar a saturação da cor das figuras, o que facilitou a visualização de algumas imagens que já estavam em avançado processo de desgaste;
- Em laboratório, os registros rupestres foram segregados do suporte rochoso utilizando as ferramentas do *software Adobe Photoshop*, o que permitiu selecionar a imagem, segregando-a da área do suporte, para uma melhor visualização da morfologia;
- Foi efetuado modelo tridimensional de um sítio (Pedra do Dioguinho) para possibilitar a reconstituição gráfica de forma mais precisa da figura zoomórfica que se encontra em estado de conservação precário. Foram efetuadas tomadas de imagens com sobreposição lateral mínima de 70%, as quais foram processadas para geração do modelo tridimensional por meio do programa *Agisoft Metashape*, permitindo maior precisão na mensuração e correlação dos dados.

As análises foram centradas primeiramente na descrição dos zoomorfos, por meio dos aspectos formais, com base em sua execução quanto à técnica, à temática e à cenografia.

A dimensão técnica objetiva segregar os tipos de grafismos identificados e analisados por categorias relacionadas ao tipo de execução empregado para a sua elaboração, distinguindo-os, primeiramente, entre registros rupestres pintados e gravados, e, posteriormente, em categorias relacionadas aos tipos de técnicas para execução dos traços pintados e gravados, e à profundidade dos sulcos.

A temática refere-se ao reconhecimento das figuras com características zoomórficas; nesse quesito, foi necessária a verificação de duas variáveis: morfologia e projeção. A ausência de detalhes qualificativos identificados nas figuras com características zoomórficas não permite, muitas vezes, a identificação da espécie representada; no entanto, permite chegar, do ponto de vista da taxonomia, à identificação de algumas classes (Storer & Usuiger, 1977). A eleição dos elementos essenciais para o reconhecimento do animal varia, do ponto de vista taxonômico, de acordo com a classe de animais representados.

Para o reconhecimento das figuras zoomórficas, foi necessária a verificação dos aspectos morfológicos. A morfologia está relacionada aos detalhes anatômicos e à orientação desses no espaço dimensionado à representação, tais como o formato do corpo e a presença de cabeça e patas. Além dos elementos essenciais de reconhecimento, foram observados também os elementos secundários, caracterizados pela presença de orelhas, penas, bicos e cauda.

Os parâmetros utilizados para as análises morfológicas estão relacionados aos detalhes anatômicos das figuras estudadas, os quais são percebidos cognitivamente por traços naturalistas (Sanchidrián, 2009). O acentuado processo de desgaste do acervo rupestre analisado impossibilitou que algumas figuras fossem identificadas. Outras foram integradas à análise, mesmo parcialmente visíveis, por se tratarem de recorrências gráficas na mesma área de pesquisa.

Outro elemento a ser considerado, e que integra o reconhecimento da figura representada, é a projeção. A eleição dos elementos essenciais para reconhecimento do animal varia, do ponto de vista taxonômico, de acordo com a classe representada. Nos conjuntos gráficos, foram verificados os tipos de pontos de vista por meio dos quais os grafismos estão representados. A escolha da projeção é mais um elemento que permite ao observador compreender a identidade do objeto.

Na dimensão cenográfica foram trabalhadas as seguintes variáveis: composição do espaço gráfico, preenchimento interno, tamanho e cor. No que se refere

à composição dos grafismos no espaço gráfico foram identificadas duas categorias: os isolados e os agrupados.

Os grafismos isolados são aqueles que aparecem representados com apenas um elemento, em um determinado espaço gráfico. Os grafismos agrupados caracterizam-se por dois ou mais elementos ocupando o mesmo espaço gráfico, sendo que as figuras não necessariamente estão em interação, formando cenas. Neste conjunto, verificam-se os grafismos associados, que se caracterizam pela relação de proximidade entre as figuras, e os grafismos relacionados, caracterizados pelo vínculo de interação aparente entre si (Amaral, 2014).

O preenchimento está relacionado à maneira como o interior do grafismo foi elaborado, de modo a complementar sua forma. Assim, foram segregados três grupos: figuras com preenchimento completo, com preenchimento parcial e sem preenchimento.

No que concerne ao tamanho, foram estabelecidas medidas que permitiram classificar os grafismos em três categorias: pequeno (0,5 cm a 20 cm), médio (21 cm a 50 cm) e grande (acima de 51 cm), buscando estabelecer um tamanho modal para as figuras zoomórficas.

A cor é uma variável que possui menor peso hierárquico, uma vez que a dominância observada é da cor vermelha. No entanto, há, em menor quantidade, a utilização das cores branca e amarela.

AS REPRESENTAÇÕES ZOOMÓRFICAS NO ESTADO DE SÃO PAULO

No estado de São Paulo, há, atualmente, 55 sítios arqueológicos com grafismos rupestres cadastrados. Desse universo, 21 possuem apenas pinturas, 28 possuem apenas gravuras e seis possuem ambas as técnicas gráficas.

Os registros rupestres apresentam-se diversificados, havendo uma dominância de figuras abstratas quando comparadas às figurativas. Dos sítios acima citados, em apenas nove foram identificadas representações zoomórficas, nos quais foi possível contabilizar um universo de 22 figuras (Quadro 2; Figura 1).



Quadro 2. Sítios com representações zoomórficas no estado de São Paulo.

Nome do sítio	Município	Manifestação gráfica	Representações zoomórficas e quantitativo de figuras por classe taxonômica
Clemente	Pedregulho	Pintura	Ave - 4 Mamífero - 3
Fazenda Alto da Boa Vista	Pedregulho	Gravura e pintura	Mamífero - cervídeo - 2 (1 gravura e 1 pintura)
Abrigo de Itapeva	Itapeva	Pintura	Mamífero - cervídeo - 2 Réptil - 1
Abrigo Fabri 2	Itapeva	Pintura	Mamífero - cervídeo - 1
Sítio da Invernada	Itapeva	Pintura	Crustáceo - 1
Gruta do Índio	Analândia	Pintura	Ave - 1 Mamífero - cervídeo - 3
Abrigo da Bocaina	Analândia	Gravura	Ave - 1
Abrigo do Cavalcante	Analândia	Pintura	Ave - 2
Pedra do Dioguinho	Dourado	Gravura	Mamífero - cervídeo - 1

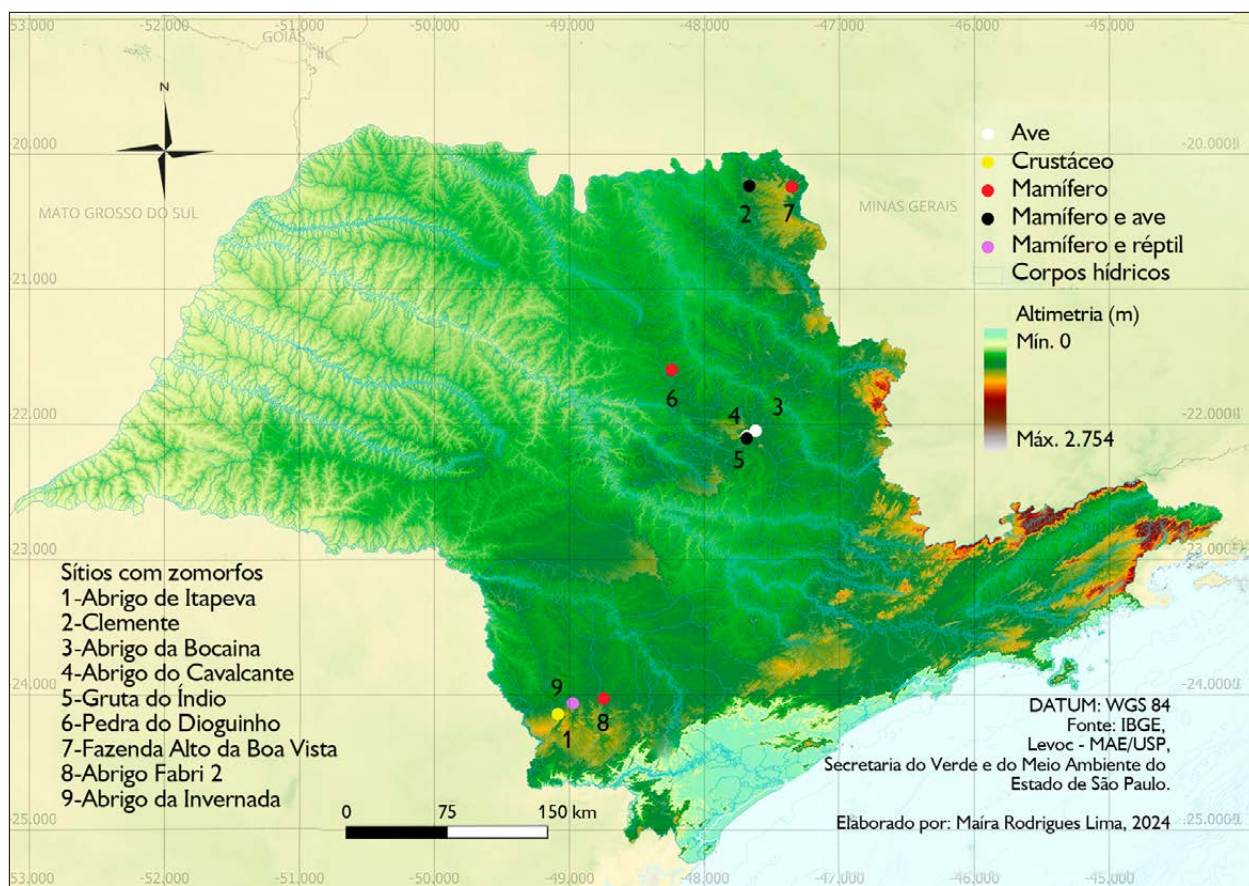
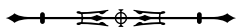


Figura 1. Distribuição espacial dos sítios com presença de figuras zoomórficas no estado de São Paulo. Fonte: LEVOC/MAE-USP (2024).



Para o reconhecimento das representações zoomórficas, foi necessária a verificação da morfologia e da projeção das figuras. Do universo de figuras identificadas, 12 estão inseridas na classe *Mammalia*¹, oito na classe *Ave*², uma na classe *Reptilia*³ dos vertebrados e uma no subfilo *Crustacea*⁴ de invertebrados (Figura 2). O avançado estado de degradação de algumas figuras dificultou a análise morfológica, como no caso dos sítios Abrigo de Itapeva e Abrigo da Bocaina, sendo possível apenas efetuar a análise por meio de desenho realizado por Aytai (1970) e Collet e Simões (2002).

Na classe dos mamíferos, o reconhecimento morfológico se dá a partir da presença de cabeça, corpo e patas. As caudas, orelhas e galhadas caracterizam-se como elementos secundários de reconhecimento. Nesta classe taxonômica está inserida a família *Cervidae*, a qual aparece de forma dominante no universo rupestre paulista. No que tange aos elementos secundários que compõem as representações de cervídeos, observam-se: presença/ausência de galhada e orelhas; formato do corpo

diferenciado e preenchimentos internos diversos. No que concerne à presença de galhadas, verifica-se que, das oito representações elencadas, quatro possuem galhadas, duas possuem apenas as orelhas e uma não apresenta os elementos secundários de reconhecimento (Quadros 3 e 4).

Nos sítios com presença de gravuras rupestres, dominam as representações abstratas, no entanto, foram identificadas duas representações de mamíferos gravadas: no sítio Fazenda Alto da Boa Vista (Pedregulho) e no sítio Pedra do Dioguinho (Dourado).

No que concerne à distribuição espacial dos mamíferos, observa-se que, mesmo em menor quantidade e em poucos sítios, eles estão presentes em amplas áreas do estado de São Paulo, com distâncias de até 284 km entre os sítios. No entanto, as características morfológicas das figuras se diferenciam quando observadas de sítio a sítio, sobretudo no que se refere aos detalhes anatômicos (presença de orelhas e galhadas) e no preenchimento interno (parcial e completo). Assim, há morfologias de mamíferos que não são identificados de forma recorrente

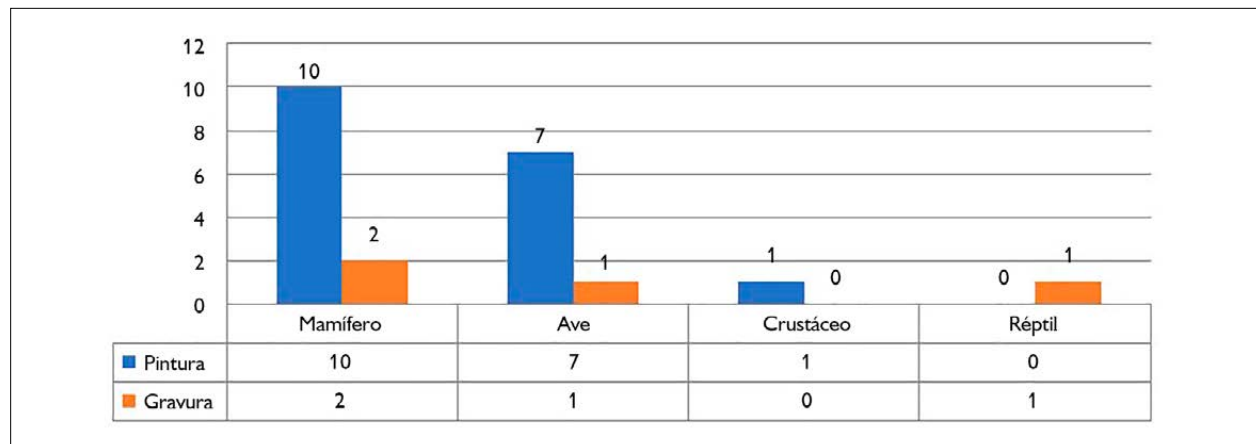


Figura 2. Quantitativo de figuras por classe representada.

¹ Classe de animais vertebrados, endotérmicos, vivíparos, caracterizados pela presença de glândulas mamárias e corpo geralmente coberto por pelos (Storer & Usinger, 1977).

² Designação comum aos animais vertebrados, ovíparos, da classe de aves, de corpo coberto por penas, membros anteriores modificados em asas e bico córneo sem dentes (Storer & Usinger, 1977).

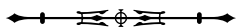
³ Classe de animais vertebrados tetrápodes e ectotérmicos (Storer & Usinger, 1977).

⁴ Designação comum às cracas, lagostins, camarões, caranguejos e seus afins. Divisões do corpo: geralmente possuem cefalotórax e abdômen, dois pares de antenas, mandíbulas, maxilas e dois pares de maxilípedes, bem como um par de patas por segmento (ou menos) (Storer & Usinger, 1977).

e existem outros que aparecem em menor quantidade ou mesmo são singulares em alguns sítios, o que é resultante da circulação de grupos e ideias em um dado território. Esse processo de transmissão cultural pode ser observado não apenas em termos espaciais, mas também temporais, visto que, com o passar do tempo, as redes de informações que atuavam entre os grupos permitiram que os tipos gráficos se difundissem (Figura 3).

Quadro 3. Quadro analítico dos mamíferos presentes nos sítios arqueológicos com registros rupestres no estado de São Paulo. Legendas: N.A. = não se aplica; * = figura altamente impactada por intemperismos naturais. (Continua)

Sítio/ Município	Técnica	Zoomorfo - classe taxonômica	Detalhe anatômico	Projeção	Preenchimento	Composição no espaço	Tamanho	Cor
Abrigo de Itapeva/ Itapeva	Pintura	Mamífero - cervídeo 1	Galhadas	Lateral	Parcial	Agrupado	Figura incompleta*	Vermelho
Abrigo de Itapeva/ Itapeva	Pintura	Mamífero - cervídeo 2	Galhadas Orelhas	Lateral	Parcial	Agrupado	Figura incompleta*	Vermelho
Abrigo Fabri 2/Itapeva	Pintura	Mamífero - cervídeo	Galhadas Orelhas	Lateral	Parcial	Agrupado	40 cm de comprimento 40 cm de altura	Vermelho
Gruta do Índio/ Analândia	Pintura	Mamífero - cervídeo 1	Galhadas	Lateral	Parcial	Isolado	33 cm de comprimento 53 cm de altura	Vermelho
Gruta do Índio/ Analândia	Pintura	Mamífero - cervídeo 2	Orelhas	Lateral	Completo	Isolado	30 cm de comprimento 12 cm de altura	Vermelho
Gruta do Índio/ Analândia	Pintura	Mamífero - cervídeo 3	Orelhas	Lateral	Completo	Isolado	Sem medição	Branco e vermelho
Fazenda Alto da Boa Vista/ Pedregulho	Pintura	Mamífero - cervídeo	Sem detalhes anatômicos	Lateral	Parcial	Isolado	3,5 cm de comprimento 6 cm de altura	Branco
Abrigo do Dioguinho/ Dourado	Gravura	Mamífero - cervídeo	Galhadas	Lateral	Parcial	Agrupado	Figura incompleta*	N.A.
Clemente/ Pedregulho	Pintura	Mamífero - quadrúpede	Sem detalhes anatômicos	Lateral	Completo	Agrupado	20 cm de comprimento 6,20 cm de altura	Vermelho e amarelo
Clemente/ Pedregulho	Pintura	Mamífero - cervídeo 1	Orelhas	Lateral	Parcial	Agrupado	13 cm de comprimento 4 cm de altura	Branco e vermelho



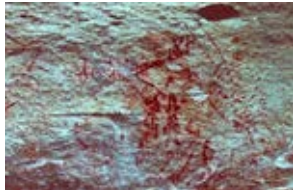


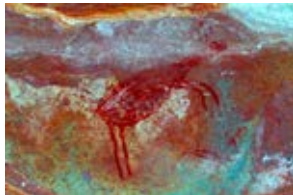
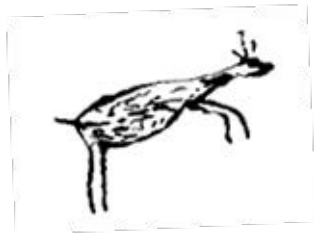


Quadro 3.

(Conclusão)

Sítio/ Município	Técnica	Zoomorfo - classe taxonômica	Detalhe anatômico	Projeção	Preenchimento	Composição no espaço	Tamanho	Cor
Clemente/ Pedregulho	Pintura	Mamífero - cervídeo 2	Orelhas	Lateral	Parcial	Agrupado	10 cm de comprimento 4 cm de altura	Branco
Fazenda Alto da Boa Vista/ Pedregulho	Gravura	Mamífero - quadrúpede	Sem detalhes anatômicos	Lateral	Sem preenchimento	Isolado	14 cm de comprimento 12 cm de altura	N.A.

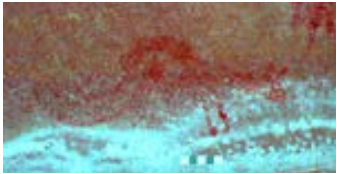
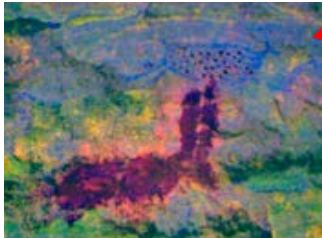

Quadro 4. Fotografia e desenhos dos mamíferos presentes nos sítios arqueológicos com registros rupestres no estado de São Paulo.
Legendas: * = desenho elaborado por Aytai (1970); ** = imagens tratadas pelo aplicativo IDStretch. (Continua)

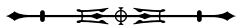
Sítio/Município	Figura	Figura (desenho)
Abrigo de Itapeva/Itapeva (cervídeo 1)	 **	 *
Abrigo de Itapeva/Itapeva (cervídeo 2)	 **	Figura incompleta, de difícil reprodução gráfica.
Abrigo Fabri 2/Itapeva (cervídeo)	 **	
Gruta do Índio/Analândia (cervídeo 1)	 **	



Quadro 4.

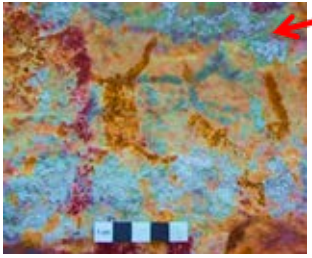


(Continua)

Sítio/Município	Figura	Figura (desenho)
Gruta do Índio/Analândia (cervídeo 2)		
Gruta do Índio/Analândia (cervídeo 3)		
Fazenda Alto da Boa Vista/ Pedregulho		
Abrigo do Dioguinho/Dourado		
Clemente/Pedregulho (quadrúpede 1)		Figura incompleta, de difícil reprodução gráfica.
Clemente Pedregulho (cervídeo 1)		



Quadro 4.

(Conclusão)

Sítio/Município	Figura	Figura (desenho)
Clemente/Pedregulho (cervídeo 2)		
Fazenda Alto da Boa Vista/Pedregulho		Figura incompleta, de difícil reprodução gráfica.

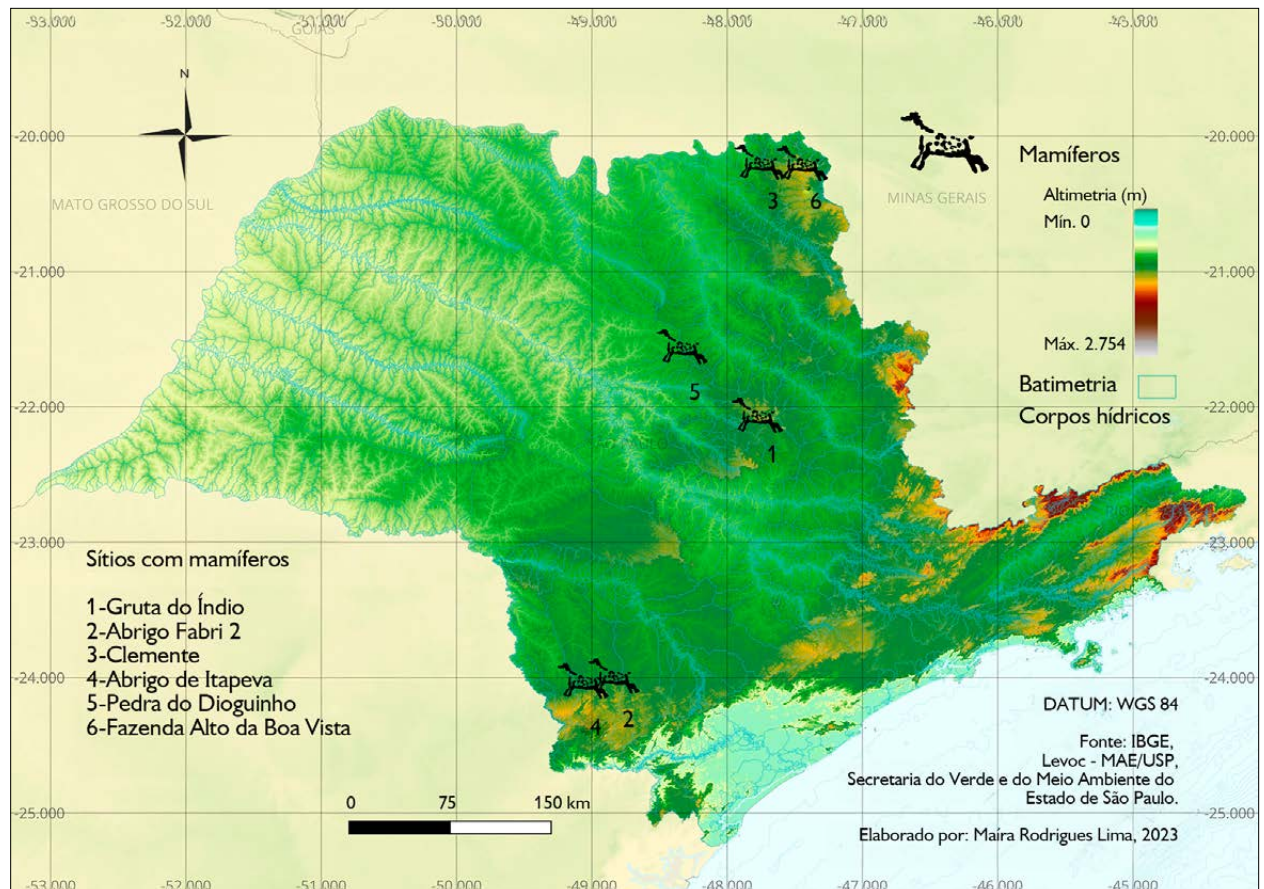


Figura 3. Sítios com presença de figuras relacionadas à classe *Mammalia* no estado de São Paulo. Fonte: LEVOC/MAE-USP (2024).



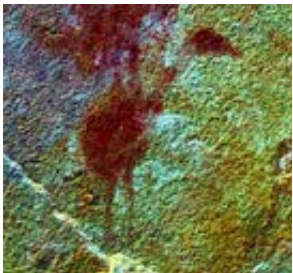

Na classe das Aves, o reconhecimento da figura se dá a partir da verificação da presença de cabeça, corpo e patas. Os bicos e as penas (asas e cauda) caracterizam-se como elementos secundários de reconhecimento, uma vez que a ausência desses atributos não desqualifica

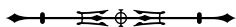
a figura no que concerne à sua inserção nesta classe. No universo de figuras apresentado, observa-se uma diversidade de tipos de aves, no entanto, não é possível identificar gênero ou espécie, em virtude da ausência de detalhes anatômicos qualificativos (Quadros 5 e 6).

Quadro 5. Quadro analítico das aves presentes nos sítios arqueológicos com registros rupestres no estado de São Paulo. Legendas: N.A. = não se aplica; N.I. = não informado; * = medidas aproximadas; ** = sítio registrado por Collet na década de 1980, mas não foi visitado pela equipe, em virtude da dificuldade de acesso. Os dados foram coletados de documentos e artigos disponibilizados pelo autor.

Sítio/Município	Técnica	Zoomorfo Classe taxonômica	Detalhe anatômico	Projeção	Preenchimento	Composição no espaço	Tamanho	Cor
Gruta do Índio/Analândia	Pintura	Ave 1	Bico	Lateral	Completo	Agrupado	8 cm de largura 25,5 cm de altura	Vermelho
Abriço do Cavalcante/Analândia	Pintura	Ave 2	Bico	Frontal (corpo) e lateral (cabeça)	Completo	Agrupado	9 cm de largura 38,7 cm de altura	Vermelho
Abriço do Cavalcante/Analândia	Pintura	Ave 3	Bico	Frontal (corpo) e lateral (cabeça)	Completo	Agrupado	5,8 cm de largura 16,5 cm de altura	Vermelho
Clemente/Pedregulho	Pintura	Ave 1	Asas	Frontal (corpo e asas) e lateral (cabeça)	Completo	Agrupado	8,5 cm de largura 10 cm de altura	Vermelho e amarelo
Clemente/Pedregulho	Pintura	Ave 2	Asas	Frontal	N.A.	Agrupado	12 cm de largura 15,7 cm de altura	Vermelho
Clemente/Pedregulho	Pintura	Ave 3	Asas	Frontal	Completo	Agrupado	88 cm de largura 1,11 cm de altura	Vermelho e amarelo
Abriço da Bocaina/Analândia**	Gravura	Ave	Bico e asa	Lateral e frontal	N.A.	Agrupado	20 cm de largura 18 cm de altura*.	N.A.







Quadro 6. Fotografia e desenho das aves presentes nos sítios arqueológicos com registros rupestres no estado de São Paulo. Legenda: * = desenho elaborado por Collet e Simões (2002). (Continua)

Sítio/Município	Figura	Figura (desenho)
Gruta do Índio/Analândia (ave 1)		



Quadro 6.





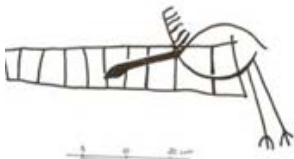
(Continua)

Sítio/Município	Figura	Figura (desenho)
Abrigo do Cavalcante/Analândia (ave 2)		
Abrigo do Cavalcante/Analândia (ave 3)		
Clemente/Pedregulho (ave 1)		



Quadro 6.

(Conclusão)

Sítio/Município	Figura	Figura (desenho)
Clemente/Pedregulho (ave 2)		
Clemente/Pedregulho (ave 3)		
Abrigo da Bocaina/Analândia	Não existem fotografias	

No que concerne às aves, observa-se um quantitativo relativamente alto de figuras, quando comparado ao universo total de imagens zoomórficas. Em quatro sítios, foi possível identificar representação de oito representações de aves. O que se destaca no contexto desses sítios é que os grafismos estão posicionados em painéis onde coexistem com outros zoomorfos pintados, como cervídeos e outros mamíferos. As representações de aves aparecem, até o momento, no estado de São Paulo em apenas quatro sítios, entre os quais três localizam-se na região central do estado, no município de

Analândia, e um no município de Pedregulho, na região metropolitana de Franca.

Na classe das aves, há representações com características morfológicas distintas, as quais estão posicionadas em áreas pontuais do estado de São Paulo. As figuras que remetem a emas ou seriemas estão localizadas nos sítios posicionados no município de Analândia, do mesmo modo que as duas representações de aves com corpo arredondado, e dispostas lado a lado em projeção frontal (Abrigo do Cavalcante). As representações de pássaros de longas penas e asas abertas só aparecem no

município de Pedregulho (sítio Clemente). A Figura 4 mostra a distribuição espacial dos sítios com aves no cenário paulista.

Além das classes acima apresentadas, verificaram-se, em dois sítios, uma representação de réptil e uma

de crustáceo (Quadros 7 e 8). Na classe *Reptilia*, os marcadores primários de reconhecimento são cabeça, corpo, patas e cauda. No subfilo Crustacea, os marcadores primários de reconhecimento são corpo e patas⁵.

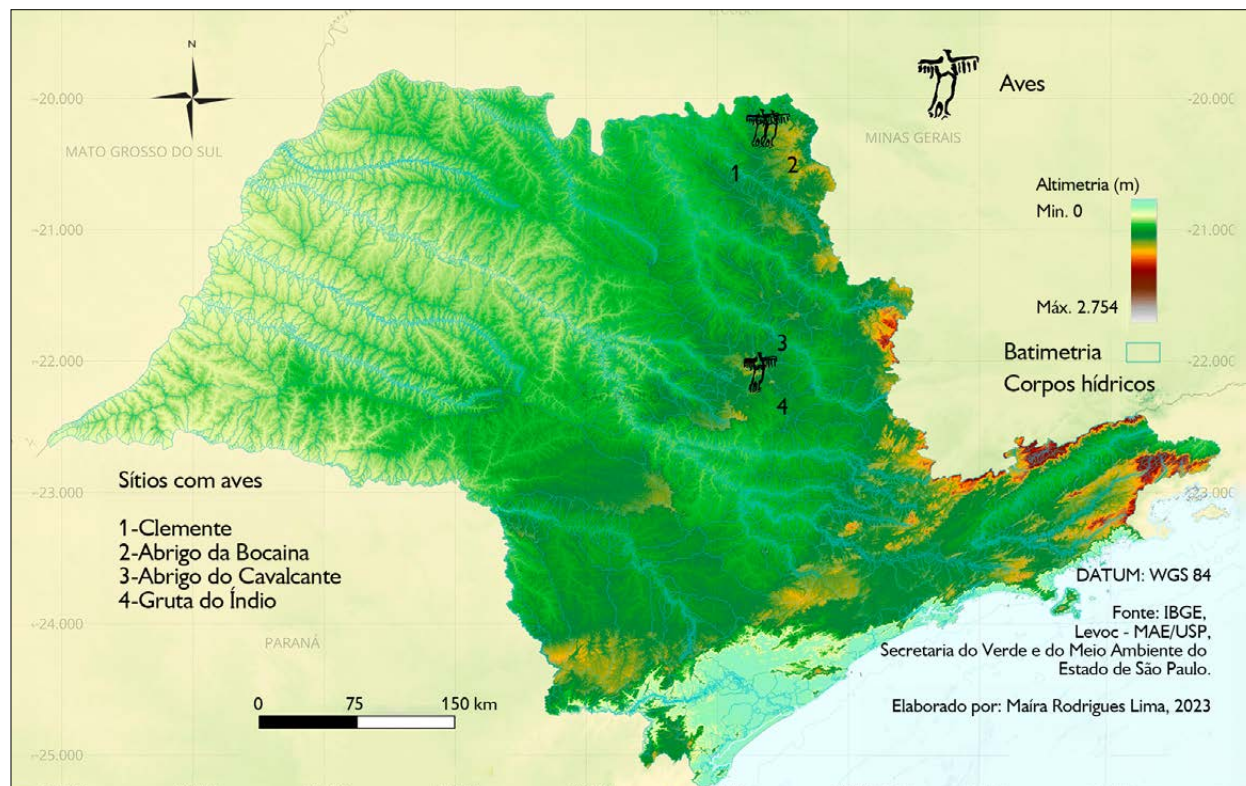




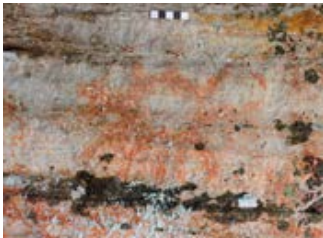

Figura 4. Distribuição espacial dos sítios com presença de representações de aves no estado de São Paulo. Fonte: LEVOC/MAE-USP (2024).

Quadro 7. Quadro analítico do réptil e do crustáceo presentes nos sítios arqueológicos com registros rupestres no estado de São Paulo. Legendas: N.A. = não se aplica; N.I. = não informado.

Sítio/ Município	Técnica	Zoomorfo/ classe taxonômica	Detalhe anatômico	Projeção	Preenchimento	Composição	Tamanho	Cor
Abrigo de Itapeva/ Itapeva	Gravura	Réptil	Cabeça, corpo, patas e cauda	Vista de topo	N.A.	Agrupado	27 cm de comprimento 36 cm de altura	Gravura rupestre - preenchimento do interior do sulco (preto)
Sítio da Invernada/ Itapeva	Pintura	Crustáceo	Corpo e patas	Vista de topo	Sem preenchimento	Isolado	25 cm de comprimento 18 cm de altura	Vermelho

⁵ Cefalotórax, abdômen, antenas, quelas e patas (Storer & Usinger, 1977).

Quadro 8. Fotografias e desenhos do réptil e do crustáceo presentes nos sítios arqueológicos com registros rupestres no estado de São Paulo.

Sítio/Município	Figura	Figura (desenho)
Abrigo de Itapeva/Itapeva		
Sítio da Invernada/Itapeva		

DISCUSSÃO

No que se refere à projeção das figuras de mamíferos, verificou-se que todas estavam em projeção lateral. Esta categoria está diretamente relacionada à representação da figura e ao ponto de vista do observador. Assim, para se representar um cervídeo, por exemplo, pode-se fazê-lo de diferentes pontos de vista, porém, em relação às pinturas rupestres, observa-se que a projeção lateral é a mais recorrente.

No que concerne às aves, as projeções frontal e lateral podem ser utilizadas para sua representação. Os pássaros com longas penas e asas abertas aparecem em projeção frontal e lateral; as aves relacionadas, que estão representadas lado a lado, estão em projeção frontal; já as aves pernaltas estão representadas parte em projeção frontal (na área das patas), parte em projeção lateral (tronco e cabeça). No que se refere ao crustáceo e ao réptil, estes foram projetados em vista de topo. É importante destacar a fragilidade da representação morfológica do crustáceo, a qual possui elementos morfológicos frágeis no sentido de sua identificação.

No que se refere ao espaço gráfico, verifica-se a presença majoritária de grafismos agrupados, no entanto, as figuras aparecem associadas, e não relacionadas. No caso do universo das figuras zoomórficas, há apenas um caso de figuras relacionadas observado no sítio Abrigo do Cavalcante, onde há uma dupla de aves, representada lado a lado; no entanto, o hermetismo da composição não nos permite chegar ao significado do tema. As demais figuras se inserem na categoria de isoladas.

No que se refere ao preenchimento interno, há duas categorias a serem analisadas: as pinturas e as gravuras. No âmbito das gravuras, observou-se que em apenas um sítio foi possível verificar o preenchimento interno. Na figura de um réptil, presente no Abrigo de Itapeva, foi identificada a presença de pigmento preto no interior do sulco. No sítio Pedra do Dioguinho, há uma concentração de figuras sobrepostas, o que possivelmente caracteriza sobreposições e justaposições. No entanto, o local está altamente impactado por ações naturais e antrópicas, a exemplo de deslocamento, fraturas e pichações, dificultando, assim, a verificação de

possíveis tipos de preenchimentos no interior da figura zoomórfica representada. As demais figuras analisadas não possuem preenchimentos.

No âmbito das pinturas, pode-se observar prevalência nas figuras com preenchimento completo, seguidas das com preenchimento interno parcial e, em menor quantidade, das sem preenchimento. Entre os mamíferos, das dez figuras representadas, sete estão parcialmente preenchidas, três estão completamente preenchidas e uma está sem preenchimento. Na classe das Aves, seis figuras possuem preenchimento interno completo e três não possuem preenchimento (Figura 5). O possível crustáceo possui apenas contorno na figura, sem preenchimento.

No que se refere à cor, predomina a utilização do vermelho na elaboração das figuras, podendo-se verificar em menor quantidade figuras elaboradas na cor branca. As figuras bicromáticas, elaboradas com contornos vermelhos e preenchimento interno amarelo, bem como com contorno branco e preenchimento interno vermelho, aparecem em apenas um sítio do universo

gráfico estudado (Sítio Clemente – Pedregulho), não se caracterizando como elemento dominante entre os sítios identificados no estado.

No que concerne ao tamanho, observou-se que 11 figuras têm tamanho entre 5 cm e 20 cm, seis estão entre 21 cm e 50 cm, uma figura possui tamanho acima de 51 cm e para quatro delas não foi possível efetuar a medição, em virtude de seu estado precário de conservação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos relacionados aos sítios com pinturas e gravuras rupestres localizados no que hoje é o estado de São Paulo apontam para um *corpus graficus* predominantemente caracterizado por grafismos não figurativos. As pesquisas voltadas para cadastramento e caracterização de sítios rupestres permitiram a identificação de 55 sítios com representações rupestres, sendo que, entre esses, apenas nove têm representações naturalistas. Este é um universo pequeno de figuras com características zoomórficas representadas sem cenas que expressam caça, bando ou enfrentamentos.

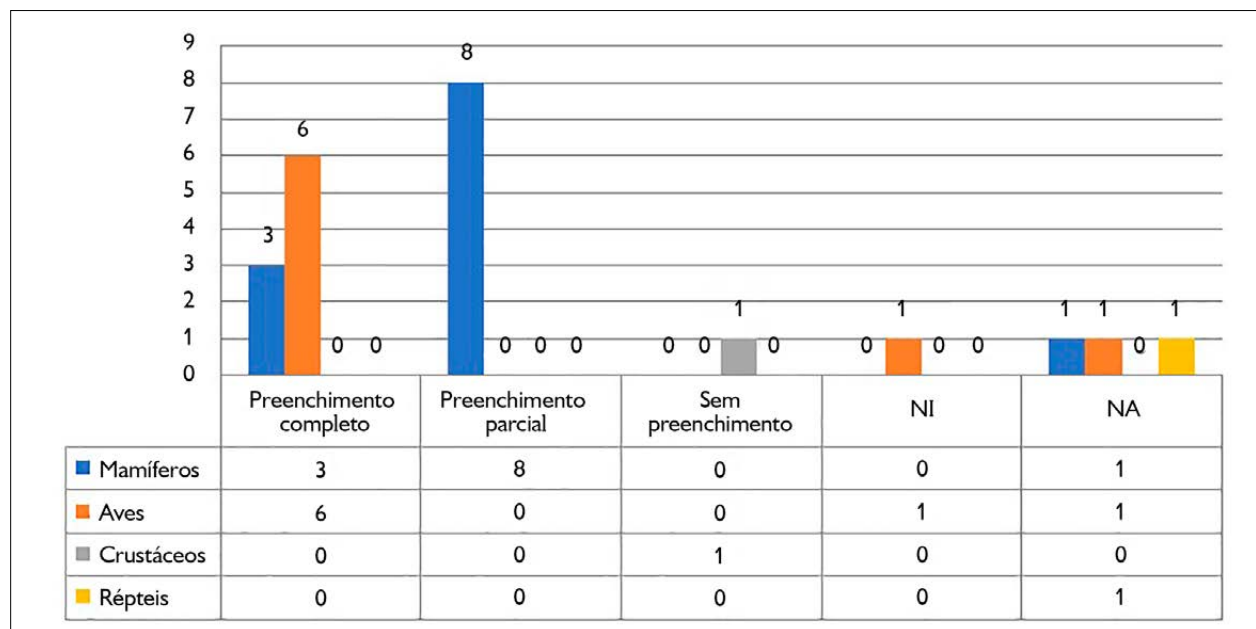


Figura 5. Quantitativo de figuras pelo tipo de preenchimento. Legendas: * = não foram contabilizados dois cervídeos gravados, em virtude do estado de conservação comprometido; NI = não informado; NA = não se aplica.

A presente pesquisa teve como objetivo realizar uma análise do cenário gráfico desses sítios, cujo foco foram os zoomorfos. Foram segregadas 22 figuras, das quais 18 são pintadas e gravadas. Foi observado que, mesmo em sítios com painéis densamente pintados e gravados, o número de representações zoomórficas aparece reduzido. Os nove sítios têm uma média de duas figuras, com exceção dos sítios Clemente – que se destaca por suas representações de aves (4), de quadrúpede (1) e de cervídeos (2), totalizando sete figuras –, Gruta do Índio – com os cervídeos (3) e a ave (1), totalizando quatro figuras – e Abrigo de Itapeva – com os cervídeos (2) e o réptil (1), totalizando três figuras.

A pesquisa permitiu observar que estes zoomorfos apresentam, do ponto de vista taxonômico, uma família mais caracterizada, os cervídeos (9); as demais temáticas têm traços menos distintivos que as inserem na classe das Aves (8), Reptilia (1) e subfilo Crustacea (1). Algumas representações (2) estão em estágios avançados de desgaste, relacionados à sua conservação, e só foi possível verificar que se trata de quadrúpedes.

Essas representações estão dispostas nos painéis gráficos com pouca interação com as demais figuras e também se apresentam com movimentos contidos e pouco dinamismo. Não representam cenas ou composições que remetem cognitivamente a caça ou bando. Foi observada apenas uma composição de animais representados em interação (Abrigo do Cavalcante).

As figuras estão pintadas majoritariamente na cor vermelha (14), com presença de bicromias apenas em sete figuras, entre as quais seis estão localizadas no painel do sítio Clemente e uma no sítio Gruta do Índio. Em relação ao preenchimento interno, observa-se que há prevalência nas figuras com preenchimento completo (10), seguidas das figuras com preenchimento interno parcial (8) e, em menor quantidade (1), sem preenchimento.

Quanto às gravuras, observam-se sulcos rasos e em formatos de U e V. Essas gravuras são de difícil identificação devido ao acentuado estado de degradação do suporte arenítico. Em relação ao tamanho, tanto os zoomorfos

pintados quanto os gravados possuem um tamanho modal entre 10 e 20 cm.

Quando comparadas ainda a outros cenários de grafismos rupestres no Brasil, essa região não apresenta grandes concentrações de sítios em áreas específicas e, sobretudo, de elementos naturalistas. No entanto, o universo de sítios com registros rupestres no estado de São Paulo tende a aumentar com a continuidade das pesquisas, as quais estão sendo direcionadas para as localidades onde há sítios registrados, além de novas áreas que se configuram como hiatos de pesquisas no campo dos registros rupestres.

Apesar de se ter observado algumas representações zoomorfas circunscritas à região de São Paulo características que remetem à tradição Planalto, a presente pesquisa destaca que esse cenário classificatório foi inicial nos estudos dos registros rupestres, como uma categoria de entrada. Porém, atualmente, as pesquisas podem dar um passo mais largo sobre cenários rupestres regionais, adotando abordagens que integram ambiência, tipos de sítios, temas e técnicas.

O estado de conservação dos sítios é um fator que vem preocupando os pesquisadores, visto que, em alguns casos, só é possível visualizar as pinturas *in loco* com uso de aplicativos que ressaltam a cor. Por este motivo, além de prospecções sistemáticas, estão sendo efetuados levantamentos imagéticos em alta resolução dos sítios, por meio de fotogrametria e escaneamento *a laser*, o que permite conservar, mesmo que de forma digital, o acervo rupestre do estado para as gerações futuras.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho está vinculado aos projetos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (processo nº 2019/18.664-9), intitulado “Ocupação humana do sudeste da América do Sul ao longo do Holoceno: uma abordagem interdisciplinar, multiescalar e diacrônica”, coordenado por Astolfo G. M. Araujo e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (405303/2023-8), intitulado

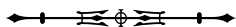
"Documentação, caracterização e análise dos sítios pré-históricos com arte rupestre do estado de São Paulo", coordenado por Marília Perazzo. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do(s) autor(es) e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

REFERÊNCIAS

- Aguiar, A. (1982). Tradições e estilos na arte rupestre no nordeste brasileiro. *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, 5(1), 91-104. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24946>
- Aguiar, A. A. (1986). *A Tradição Agreste: análise de 20 sítios de arte rupestres em Pernambuco* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco].
- Alberto, L. A. (2014). *Registros rupestres de São Paulo: conhecer para preservar* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.71.2014.tde-14042014-121333>
- Almeida, R. T. (1979). *A arte rupestre nos Cariris Velhos*. Editora Universitária/UFPB. <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/31668>
- Amaral, M. P. V. (2007). *Os sítios de registros rupestres em Buíque, Venturosa e Pedra (PE) no contexto da geopaisagem* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco]. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/715>
- Amaral, M. P. V. (2014). *As pinturas rupestres da Tradição Agreste em Pernambuco e na Paraíba - Brasil* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco].
- Amaral, M. P. V., Cisneiros, D., & Araujo, A. G. M. (2022). Registros rupestres na região central do estado de São Paulo: o Abrigo do Alvo, Analândia, São Paulo, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 17(2), e20210001. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0001>
- Amaral, M. P. V., & Araujo, A. G. M. (2023). BD Grafismos Rupestres SP: banco de dados sobre os sítios com grafismos rupestres do estado de São Paulo. *OSF*. <https://doi.org/10.17605/OSF.IO/MG4F5>
- Araripe, T. A. (1887). Cidades petrificadas e inscrições lapidares no Brasil. *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 50, 213-294. <https://archive.org/details/CidadesPetrificadasEInscricoesLapidaresNoBrazil>
- Araujo, A. G. M. (2001). *Teoria e método em arqueologia regional: um estudo de caso no Alto Paranapanema, estado de São Paulo* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://repositorio.usp.br/item/001201707>
- Araújo, S. A. C. (2006). *Arqueologia de Itapeva, SP: contribuição à formação de políticas públicas para gestão patrimonial* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.71.2006.tde-06022007-141320>
- Aytai, D. (1970). As gravações rupestres de Itapeva. *Revista da Universidade Católica de Campinas*, 33, 29-61.
- Bourdieu, P. (1977). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Laia.
- Caldarelli, S. B. (1980). Pesquisas no interior do estado de São Paulo. *Revista de Pré-História*, 2(2), 85-92.
- Cisneiros, D. C. (2008). *Similaridades e diferenças nas pinturas rupestres pré-históricas de contorno aberto no Parque Nacional Serra da Capivara - PI* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco]. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/396>
- Collet, G. C. (1982a). *Abrigo do Roncador: relatório de sondagens. Grupo Bagrus de Espeleologia*. Instituto Paulista de Arqueologia.
- Collet, G. C. (1982b). *Grupo Espeleológico Bagrus. Atividades 1981. Município de Analândia*. I.P.A.
- Collet, G. C. (1986, janeiro). *Descrição de um processo destinado a estabilizar e consolidar a superfície de um arenito friável sobre o qual estão gravados petróglifos pré-históricos* [Trabalho apresentado]. 1st World Symposium on Rupestrian Art – UNESCO, La Habana, Cuba.
- Collet, G. C. (1994). *Proteção rupestre* (Informativo SBE, 60). Sociedade Brasileira de Espeleologia.
- Collet, G. C., Simões, W. (2002, out.-dez.). Principais Tradições de arte rupestre em cavernas brasileiras. *Informativo SBE*, (83), 12-17.
- Comerlato, F. (2005). As representações rupestres do estado de Santa Catarina, Brasil. *Revista Ohun*, 2(2), 150-164. http://www.revistaohun.ufba.br/pdf/Fabiana_Comerlato.pdf
- Dutra, A. (1972). *A contribuição de Piracicaba na arte nacional* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.11.1900.tde-20240301-143817>
- Etchevarne, C. (2007). *Escrito na pedra: cor, forma e movimento nos grafismos rupestres da Bahia*. Versal.
- Fagundes, M., & Greco, W. (2018). Dois lados do quadrante: paisagem e arte rupestre do sítio Jambreiro, Alto Jequitinhonha, Minas Gerais. *Revista Noctua - Arqueologia e Patrimônio*, 1(3), 4-20. <https://doi.org/10.26892/noctua.v1i3p4-20>
- Farias Filho, A., Cisneiros, D., & Perazzo, M. (2018). Caracterização das figuras antropomórficas da Tradição Agreste em Pernambuco. *Revista Noctua - Arqueologia e Patrimônio*, 2(3), 39-62. <https://doi.org/10.26892/noctua.v2i3p39-62>



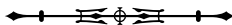
- Gili, M. L. (2010). *Problemática histórico-metodológica del arte rupestre del Sur de la Sierra de Comechingones. El Cerro Intihuasi, Pedanía Achiras, Córdoba* [Tese de doutorado, Universidad Natural de La Plata]. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/5243>
- Guidon, N. (1975). *Peintures rupestres de Várzea Grande: Piauí, Brésil* (Cahiers d'Archéologie d'Amérique du Sud, 3). Imprimerie Nationale. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:guidon-1975-peintures>
- Kesting, C. (2007). *Identidade dos grupos pré-históricos de Sobradinho – BA* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco]. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/664>
- Kunzli, R. (1991). *Análise das gravuras do sítio arqueológico Narandiba* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://repositorio.usp.br/item/000734578>
- Linke, V., & Isnardis, A. (2008). Concepções estéticas dos conjuntos gráficos da Tradição Planalto, na região de Diamantina (Brasil Central). *Revista de Arqueologia da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, 21(1), 27-43 <https://doi.org/10.24885/sab.v21i1.238>
- Martin, G. (1982). O estilo “Seridó” na arte rupestre do Rio Grande do Norte. *Arquivos do Museu de História Natural*, 6-7, 379-383.
- Martin, G. (2008). *Pré-História do Nordeste do Brasil*. Editora Universitária da UFPE.
- Martin, G., & Guidon, G. (2010). A onça e as orantes: uma revisão das classificações tradicionais dos registros rupestres do NE do Brasil. *Clio - Arqueológica*, 25(1), 11-30. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/clioarqueologica/article/view/246813>
- Monzon, S. (1982). A representação humana na Arte Rupestre do Piauí: comparações com outras áreas. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, 28, 401-422. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:monzon-1982-representacao>
- Oliveira, A. L. S., Cisneiros, D., & Perazzo, M. (2019). Grafismos puros nos sítios arqueológicos do Parque Nacional do Catimbau-PE. *Revista Noctua - Arqueologia e Patrimônio*, 1(4), 81-110. <https://doi.org/10.26892/noctua.v1i4p81-112>
- Perazzo, M., Pessis, A. M., & Cisneiros, D. (2015). As pinturas rupestres da Tradição Agreste em Pernambuco e na Paraíba. *Fumdhamentos*, 12, 26-49. http://fumdham.org.br/wp-content/uploads/2018/08/fumdham-fumdhamentos-xii-2015-_617631.pdf
- Perazzo, M., Cisneiros, D., & Araujo, A. (2021). Caracterização e análise dos registros rupestres do Sítio Santo Antônio, Serra Azul, SP – Brasil. *Fumdhamentos*, 18(2), 73-101. http://fumdham.org.br/wp-content/uploads/2022/09/fumdham-fumdhamentos-xviii-2021-n-2-_576246.pdf
- Pereira, E. (2003). *Arte rupestre na Amazônia – Pará*. UNESP.
- Pereira, E. (2012). *Arte rupestre de Monte Alegre, Pará, Amazônia, Brasil*. Museu Paraense Emílio Goeldi. https://issuu.com/museu-goeldi/docs/arte_rupestre_todo
- Pereira, E., & Silva Júnior, J. S. (2022). Representations of primates in petroglyphs of the Brazilian Amazonia. In B. Urbani, D. E. Youlato & A. T. Antczak (Eds.), *World archaeoprimatology interconnections of humans and nonhuman primates in the past* (pp. 153-171). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108766500.009>
- Pereira Junior, J. A. (1964). Notícia sobre um achado arqueológico ocorrido em Itapeva (Faxina) (Estado de São Paulo). *Apontamentos Arqueológicos*, (7), 1-4.
- Pessis, A. M. (1987). *Art rupestre préhistorique: premiers registres de la mise en scene* [State doctoral thesis, Université de Paris X].
- Pessis, A. M. (1992). Identidade e classificação dos registros gráficos pré-históricos do Nordeste do Brasil. *Clio – Série Arqueológica*, 1(8), 35-68.
- Pessis, A. M., & Guidon, N. (1992). Registros rupestres e caracterização das etnias pré-históricas. In L. Vidal (Org.), *Grafismos indígenas: estudo de antropologia estética* (pp. 19-34). Studio Nobel.
- Pessis, A. M. (2013). *Imagens da pré-história. Parque Nacional Serra da Capivara* (2. ed.). FUMDHAM.
- Pessis, A. M., Cisneiros, D., & Mutzenberg, D. (2018). Identidades gráficas nos registros rupestres no Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí, Brasil. *Fumdhamentos*, 15(2), 33-54. http://fumdham.org.br/wp-content/uploads/2019/03/fumdham-fumdhamentos-xv-2018-n-2-_706581.pdf
- Porro, A. (2010). Arte e simbolismo xamânico na Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 5(1), 129-144. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222010000100009>
- Prous, A. (1992). *Arqueologia brasileira*. Editora da Universidade de Brasília.
- Prous, A. (2019). *Arqueologia brasileira: a pré-história e os verdadeiros colonizadores*. Carlini e Carniato Editorial.
- Sanchidrián, J. L. (2009). *Manual de arte pré-histórica*. Ariel.
- Santos Junior, V. (2022). *A simbologia rupestre do Rio Grande do Norte*. Edição do Autor.
- Silva, A. C. (2003). *As representações zoomórficas na Subtradição Seridó* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco]. <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7743>
- Storer, T. I., & Usuiger, R. L. (1977). *Zoologia geral* (3. ed.). Companhia Editora Nacional.



- Uchôa, D. P., & Caldarelli, S. B. (1980). Petróglifos na região Nordeste do estado de São Paulo. *Pesquisas: Antropologia*, 31, 25-42.
- Valle, R. B. M. (2012). *Mentes graníticas e mentes areníticas: fronteira geo-cognitiva nas gravuras rupestres do baixo rio Negro, Amazônia setentrional* (Vol. 1-2) [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.71.2012.tde-12042013-163726>
- Zanettini Arqueologia. (2005). *Relatório de vistoria técnica não interventiva. Lavra de Granito Ornamental. Serrote do Guaripocaba. Município de Bragança Paulista, São Paulo*. Relatório Técnico.
- Zanettini Arqueologia. (2007). *Programa de prospecções arqueológicas mineração Morro do Guaripocaba LTDA*. Relatório Técnico.
- Zanettini Arqueologia & Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2010). *Termo de cooperação técnico para o levantamento de sítios arqueológicos no estado de São Paulo*.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

M. Perazzo contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, supervisão, validação, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); D. Cisneiros com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, validação, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); M. R. Lima com curadoria de dados e investigação; K. R. Firmino com curadoria de dados e investigação; e A. G. M. Araujo com aquisição de financiamento, investigação, metodologia, administração de projeto, supervisão e escrita (rascunho original, revisão e edição).



Os anuros de Bertha Lutz: a diversidade de práticas científicas na herpetologia brasileira entre as décadas de 1940 a 1970

The anurans of Bertha Lutz: the diversity of scientific practices in Brazilian herpetology from the 1940s to the 1970s

Jorge Tibilletti de Lara¹  | Rebeca Capozzi¹ 

¹Casa de Oswaldo Cruz/Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Resumo: Neste artigo, investigamos o trabalho de Bertha Lutz como herpetóloga. Mais especificamente, analisamos suas descrições de anfíbios anuros encontrados em solo brasileiro. O principal objetivo aqui é discutir a dimensão prática do conhecimento científico na herpetologia brasileira de meados do século XX. Abordamos essa discussão a partir do estudo da diversidade de métodos de investigação, classificação e entendimento empregados por Lutz em suas pesquisas com anuros, focando em suas observações acerca da vocalização desses animais. Suas descrições e classificações, em contraste com o conhecimento existente em seu contexto de atuação, nos levam a um debate sobre a natureza de suas práticas científicas. Buscamos, por fim, esboçar uma reflexão sobre as ideias de 'objetividade forte' e 'interagência', que se relacionam com as atividades e os lugares que Bertha Lutz ocupava, como mulher, militante feminista e cientista envolvida com a vida de outros animais.

Palavras-chave: Bertha Lutz. Anuros. Práticas científicas.

Abstract: In this article, we investigate the work of Bertha Lutz as a herpetologist. More specifically, we analyze her descriptions of anuran amphibians found in Brazilian territory. The main objective of this work is to discuss the practical dimension of scientific knowledge in Brazilian herpetology in the mid-20th century. We approach this discussion through the study of the diversity of investigation methods, classification and understanding, employed by Lutz in her work with anurans, focusing on her observations regarding the vocalization of these animals. Her descriptions and classifications, in contrast to the existing knowledge in the context of her work, led us to a debate about the nature of her scientific practices. Finally, we aim to reflect upon the ideas of 'strong objectivity' and 'interagency', which relate to the activities and roles that Bertha Lutz occupied, as a woman, feminist activist and scientist engaged with the lives of other animals.

Keywords: Bertha Lutz. Anurans. Scientific practices.

Lara, J. T., & Capozzi, R. (2024). Os anuros de Bertha Lutz: a diversidade de práticas científicas na herpetologia brasileira entre as décadas de 1940 a 1970. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230104. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0104.

Autor para correspondência: Jorge Tibilletti de Lara. Fundação Oswaldo Cruz. Av. Brasil, 4365. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. CEP 21040-900 (jorge.tibilletti@gmail.com).

Recebido em 20/11/2023

Aprovado em 09/04/2024

Responsabilidade editorial: Priscila Faulhaber Barbosa



INTRODUÇÃO

Bertha Maria Júlia Lutz (1894-1976) foi uma herpetóloga de grande contribuição para os estudos e a classificação de anfíbios anuros no Brasil. Ainda que exista uma literatura preocupada com a atuação de Bertha na ciência brasileira, especialmente correlacionando sua trajetória com a de seu pai, Adolpho Lutz (1855-1940), há poucas pesquisas que elucidem quais foram as efetivas contribuições científicas que Bertha Lutz legou à herpetologia de seu tempo. Neste artigo, buscamos, sobretudo, dar mais atenção a esta lacuna historiográfica, evidenciando a dimensão prática da produção científica na herpetologia de meados do século XX. Desta maneira, o principal objetivo aqui é analisar a diversidade de métodos de descrição, classificação e investigação que a herpetóloga utilizava em seus trabalhos, como as metáforas e as associações empregadas nas observações e nos registros sobre a vocalização desses animais, ou as atividades de coleta e estudo de anuros vivos, analisando seu ciclo e modo de vida.

Juntamente do estudo dos métodos empregados por Lutz em seus trabalhos com anuros, traçamos uma reflexão sobre práticas e objetividade científicas. Essa discussão seguirá no sentido de apontar possibilidades de compreensão histórica sobre a forma de construir um conhecimento científico empregada por Bertha Lutz. Assim, acreditamos que a ideia de 'objetividade forte', sugerida por Harding (2019), possa suscitar um melhor entendimento acerca da importância da diversidade de práticas científicas e sua ligação direta com quais pessoas as produzem.

Bertha Lutz, filha da enfermeira Amy Fowler e do cientista Adolpho Lutz, nasceu em 1894, na cidade de São Paulo. Quando jovem, estudou na Inglaterra, onde conheceu o movimento sufragista. Essa experiência influenciou sobremaneira sua atuação na arena política brasileira. Em 1918, se diplomou em biologia na Faculdade de Ciências de Paris (Sorbonne), na França (Sá, 2018). No Brasil, a herpetóloga se formou também em direito pela Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, em 1933, e se tornou uma das primeiras servidoras públicas federais

de seu tempo (Marques, 2018). Bertha Lutz foi uma personagem fundamental para o desenvolvimento do movimento sufragista no Brasil, tendo alcançado o ofício de deputada federal em 1936, pelo Partido Autonomista do Distrito Federal, cargo que deixou de exercer em 1937, por ocasião do decreto do Estado Novo de Getúlio Vargas (Marques, 2018; Benchimol et al., 2003). Ademais, Lutz também participou da fundação da Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher (1919), da Federação Brasileira para o Progresso Feminino (1922) e da União Universitária Feminina (1929) (Benchimol et al., 2003). Em todas essas entidades e cargos públicos, a cientista lutou a favor da emancipação, da educação e do voto feminino (Lopes et al., 2004).

No campo científico, ao retornar ao Brasil, Lutz passou a auxiliar seu pai no trabalho de campo e com pesquisas desenvolvidas no Instituto Oswaldo Cruz (IOC). A partir de Adolpho Lutz, ela deu início à sua carreira nos estudos dos anfíbios anuros. Ainda nas primeiras décadas do século XX, Bertha Lutz ingressou como secretária do Museu Nacional, instituição onde traçou uma trajetória de estudos em botânica e, finalmente, na herpetologia (Pombal Jr. & Nascimento, 2021; Sá, 2018). Vale a pena destacar, ainda, que Bertha Lutz teve alcance nacional e internacional, tanto no campo político, quanto no campo científico, ao longo de sua trajetória. Em 1944, a herpetóloga representou o Brasil na Conferência Internacional do Trabalho, na Filadélfia, Estados Unidos, assim como na Comissão das Nações Unidas, criada a partir de iniciativas da cientista, nos anos seguintes. Em 1975, Bertha Lutz integrou a delegação brasileira na Conferência Mundial da Mulher, no México (Benchimol et al., 2003). Sua participação no cenário político internacional evidencia a relevância que Lutz teve em relação ao movimento feminista por décadas. Em se tratando de seus trabalhos científicos, a bióloga manteve constante contato com pesquisadores e pesquisadoras de outros países, trabalhando em colaboração e publicando uma série de artigos, nos quais expôs, por exemplo, os resultados de suas coletas e classificações dos anuros brasileiros.



ESTADO DA ARTE: HISTORIOGRAFIA E FONTES

A historiografia existente sobre Bertha Lutz é realmente extensa, com artigos, monografias, dissertações e teses versando acerca de uma série de elementos caros à sua trajetória política, institucional e científica. Essa constatação já era feita até mesmo por contribuições de 15 anos atrás, como a de Sombrio (2007), que, em sua dissertação de mestrado, afirmou que a “documentação sobre a atuação política e profissional de Bertha Lutz é muito vasta e, mesmo com inúmeros trabalhos existentes sobre ela, ainda há muito o que ser pesquisado” (Sombrio, 2007, p. 41). Entretanto, se na época do trabalho de Sombrio (2007) a documentação de Bertha Lutz encontrava-se inédita e em fase de organização no Museu e no Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro, atualmente grande parte dessa documentação foi destruída pelas chamas do incêndio ocorrido em setembro de 2018 no Museu Nacional. O incêndio, resultado da incúria e representativo de um histórico de pouca vontade política em manter preservado e vivo o patrimônio científico material brasileiro, destruiu grande parte do acervo da instituição, incluindo os manuscritos científicos de Bertha Lutz (Sá, 2018, p. 186). Apesar desse triste fato, a história e a produção científica de Bertha Lutz não podem ser carbonizadas. Para além do seu papel na história das mulheres e do feminismo brasileiro, suas contribuições possuem ressonância, como tentaremos explorar neste artigo, na constituição de um complexo conhecimento acerca dos anfíbios anuros do Brasil.

Os trabalhos sobre Bertha Lutz podem se dividir, numa classificação livre, entre aqueles preocupados com memória e arquivos, seja com a construção da memória de seu pai, Adolpho Lutz (Benchimol et al., 2003), com depoimentos sobre a própria memória da cientista (E. Souza, 2003) ou com o emprego de técnicas biblioteconômicas para a organização arquivística de suas correspondências científicas (Santos, 2009); sobre o seu ativismo pela preservação da natureza (Ribeiro et al., 2021); sobre a sua contribuição na formação profissional e científica de mulheres no Brasil (M. Souza & Abdala-Mendes,

2018); e sobre as relações entre gênero e ciência a partir de sua trajetória político-científica (Lopes et al., 2004; Sombrio, 2007; Quadros, 2018). Vários textos também procuram dar conta da sua trajetória em sentido mais amplo, abordando sua imagem e atuação polissêmica (Marques, 2006) e propondo uma leitura de Bertha Lutz (Sousa et al., 2005). Mas os dois grandes temas das investigações são, grosso modo, o da educação e o do feminismo, com produções, em geral, conectando ambas as temáticas.

Os estudos mais voltados ao tema da educação se debruçaram sobre a pedagogia da militância feminista e da conquista do espaço público por Bertha Lutz (Soihet, 2000), sobre a sua atuação institucional, de educação e profissionalização no Museu Nacional (Sousa, 2009, 2014), sobre o seu pensamento acerca da função educativa dos museus (Almeida, 2013; Venâncio Junior, 2017) e sobre sua história de vida como modelo para o ensino de ciências (Cordeiro, 2022). Por sua vez, os estudos com foco no feminismo, que são a maioria, abordaram desde o sufragismo de Bertha Lutz (Costa & Soihet, 2013), a presença da militante feminista em conferências internacionais e nacionais, como a Conferência pelo Progresso Feminino (Karawejczyk, 2018) e a Conferência Interamericana de Montevideú, de 1933 (Marques, 2013), e o seu ativismo e atuação internacional de modo geral (Barbieri, 2020; Roth & Dubois, 2020; Veras, 2022).

Em “Feminism, frogs and fascism: the transnational activism of Brazil’s Bertha Lutz”, Roth e Dubois (2020) abordam a organização feminista nacional e internacional de Bertha Lutz, da Segunda Guerra Mundial à conferência *International Women’s Year*, ocorrida em 1975, na Cidade do México. Elas associam o crescente apoio de Lutz ao feminismo de direitos iguais na Organização das Nações Unidas (ONU) ao autoritarismo do final da década de 1930 no Brasil, com o Estado Novo de Getúlio Vargas. Nesse contexto, Bertha Lutz se uniu a outras feministas brasileiras e americanas, em geral, para combater as tentativas fascistas de restrição dos direitos das mulheres por meio de legislações protecionistas que excluam a participação

feminina no mundo do trabalho (Roth & Dubois, 2020, p. 208). A articulação de Bertha Lutz com outras feministas também foi tratada, utilizando documentação epistolar como fonte principal. Assim foi o caso do artigo de Karawejczyk (2014), que analisou a parceria entre Lutz e Maria Lacerda de Moura na fundação da Liga para Emancipação Intelectual das Mulheres (LEIM), através de sua carta fundadora (Karawejczyk, 2014). Martins e Costa (2016) também analisaram a relação entre as duas feministas, a partir de cartas enviadas por Maria Lacerda de Moura a Bertha Lutz, entre 1920 e 1922. Um estudo semelhante foi feito por Cruz e Castro (2018), que analisaram a propaganda feminista através da troca de cartas entre Bertha Lutz e Ana de Castro Osório.

Em geral, a maioria das contribuições sobre Bertha Lutz envolve sua importante atuação política, questões de gênero e feminismo, sempre enfatizando a relação de sua trajetória e suas posições conquistadas com o lugar desigual ocupado pelas mulheres nas esferas políticas, institucionais e científicas nesse contexto, sobretudo entre as décadas de 1930 e 1950. Com essa grande literatura sobre Bertha Lutz disponível, sendo provável que muitos trabalhos tenham ficado de fora desse apanhado, acreditamos ser necessário justificar de maneira cuidadosa nossa incursão neste artigo, ainda que esteja claro que não pretendemos abordar os temas já largamente tratados, tampouco a trajetória de Bertha Lutz, ou mesmo esgotar a nossa própria proposta. Como, então, justificar mais um estudo sobre uma figura tão emblemática?

Em um artigo sobre a presença feminina no IOC, Azevedo et al. (2020) apontam, logo no início, o nome de Bertha Lutz como o primeiro, e talvez único, a ser lembrado quando se pensa sobre a presença de mulheres cientistas naquela instituição. Além disso, seu nome estaria sempre associado à figura de seu pai, Adolpho Lutz. Diagnosticando o problema da invisibilidade das mulheres no IOC, os autores mencionam que, mesmo a mais lembrada, possui a militância feminista e o mandato de deputada federal como as principais fontes de “evocação

de seu nome”, porém, “pouco se conhece de sua longa trajetória de pesquisa e ensino” (Azevedo et al., 2020, p. 165). Desse modo, “fala-se mais da posição que ocupou no laboratório do pai como auxiliar de pesquisa do que sobre as suas possíveis contribuições científicas ao longo de duas décadas” (Azevedo et al., 2020, p. 165). Apesar de apontar a escassez de estudos sobre as contribuições científicas de Bertha Lutz, o artigo em questão também não se debruça sobre elas.

Nossa principal justificativa para esta pesquisa é realizar um contraste com essa historiografia existente e consolidada sobre Bertha Lutz, investindo numa dimensão ainda praticamente inexplorada, apesar de constantemente mencionada, que são as suas efetivas contribuições à ciência, ou seja, o saldo de sua atuação como herpetóloga. Assim, acreditamos que explorar as suas práticas científicas possa lançar luz não apenas sobre o fazer científico da história natural de meados do século XX, mas também sobre as interações entre a sua posição como mulher, sua luta política e feminista e a sua trajetória, com a natureza do conhecimento que produziu, demarcando, inclusive, a sua autonomia em relação ao trabalho de seu pai, ainda que seja inegável a influência deste em algumas de suas escolhas.

Em sua tese, Sombrio (2014) analisou, dentre outras experiências, as viagens da herpetóloga estadunidense Doris Cochran (1898-1968) ao Brasil, em 1935 e 1962, dando detalhes interessantes sobre sua expedição, a pesquisa de campo e o contato, a amizade e a parceria com Bertha e Adolpho Lutz, trazendo algumas considerações importantes sobre a herpetologia daquele contexto, propiciadas pela rica documentação utilizada, como os diários de campo de Cochran e a correspondência trocada com Bertha Lutz (Sombrio, 2014). O capítulo 2 de sua tese, intitulado “Frog Ladies”, explora muito bem aspectos do trabalho de campo dessas cientistas, focando sobretudo na coleta de espécimes, intermediada sempre pela figura do técnico e assistente Joaquim Venâncio. Sombrio (2014) ressalta, ainda, as impressões de Cochran sobre o Brasil, suas opiniões pessoais, o compartilhamento de

ideologias políticas com Bertha, como o americanismo, o conservadorismo e o anticomunismo, além dos comentários racistas da herpetóloga estadunidense. Esses aspectos são contextualizados e contrastados pela autora com a importante posição ocupada por essas mulheres na ciência desse período, mostrando a complexidade da vivência e a atuação dessas cientistas.

O que buscamos aqui é encontrar a participação das mulheres nas ciências, que não acontece indissociavelmente de contextos sociais e políticos, e a instituição científica por si só já carrega características que excluem não só por gênero, mas também por raça, etnia, classe ou orientação política. . . (Sombrio, 2014, p. 115).

Apesar desse aspecto aparentemente contraditório, de mulheres cientistas e feministas expressando ideologias reacionárias e preconceituosas, Sombrio (2014) tenta ressaltar a dedicação dada por Doris Cochran e Bertha Lutz à busca, à classificação e ao compartilhamento de espécies de plantas e anuros, se empenhando na pesquisa científica e “envolvendo-se em redes de produção de conhecimento científico, ocupando assim espaços ainda majoritariamente masculinos tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos” (Sombrio, 2014, p. 116). Entretanto, apesar do exímio esforço com a documentação, apresentando aspectos inéditos das trocas entre duas herpetólogas e detalhes minuciosos do cotidiano de uma expedição científica, Sombrio (2014) deixou de lado a análise das contribuições científicas dessas cientistas à herpetologia. Ou seja, um exame apurado do que foi produzido, do ponto de vista epistemológico, ainda não foi devidamente executado. Nesse sentido, este artigo se debruça sobre as publicações científicas de Bertha Lutz, buscando analisar suas contribuições, bem como a forma como trabalhava e estruturava metodologicamente sua pesquisa. Investigaremos a tecitura de um conhecimento taxonômico, etológico,

embriológico, ecológico e, até mesmo, bioacústico, produzido por Bertha Lutz. Para tanto, este trabalho adota uma série de artigos científicos como fontes primárias, contabilizando mais ou menos 30 publicações, feitas entre as décadas de 1920 e 1970. Os artigos analisados foram mapeados e coletados tendo como base principal de pesquisa a plataforma *Google Scholar*.

As publicações científicas são, geralmente, consideradas fontes secundárias em pesquisas de cunho etnográfico ou histórico, que possuem uma tendência a eleger entrevistas e documentos arquivísticos como mais fidedignos ou ‘próximos da realidade’. Entretanto, Landecker (2007) considera que a larga escala das publicações científicas a partir do século XX apresenta um grande desafio para antropólogos e historiadores. De acordo com essa autora, as publicações científicas formam uma representação coletiva da comunidade científica, e as massas de artigos adquirem uma dinâmica própria¹. É claro que, neste artigo, não analisamos uma série documental tão extensa, devido à limitação do estudo, mas acreditamos que privilegiar artigos científicos como fontes primárias pode gerar efeitos de conhecimento interessantes, se comparados a outras tipologias documentais.

DA BOTÂNICA AOS PRIMEIROS CONTATOS COM OS ANUROS

Em 1918, Bertha Lutz diplomou-se em biologia pela Sorbonne, de Paris, obtendo certificados em botânica e embriologia geral, entre 1916 e 1917. Em seus primeiros anos de estudo, a cientista afirmava ter maior predileção à botânica e, sobretudo, ao estudo da sistemática:

Não ligo para os trabalhos muito delicados e difíceis, e a única coisa que me atrai é a botânica, e, ainda assim, mais a parte sistemática do que o resto. Temo que seja a lógica da ciência que exerça maior fascínio sobre mim (carta de Bertha Lutz a Adolpho Lutz, em 30 jan. 1916, citada em Sousa, 2009, p. 15).

¹ Em seu estudo sobre a história da cultura de células, Landecker (2007) registrou, de 1884 a 1950, um total de 23 mil publicações sobre o tema, e, a partir dessa documentação, tentou entender não apenas o que os cientistas pensam e escrevem, mas também o que fazem e com quais materiais trabalham, mapeando todo um movimento de pesquisas que passaram a ter as células como objeto.

Ainda em 1916, a herpetóloga teria pensado em deixar seus estudos na França e retornar para o Brasil, para que pudesse iniciar sua trajetória de trabalho com seu pai, que já pensava em se aposentar (Sousa, 2009). Apesar da sua vontade de retornar ao Brasil, Bertha Lutz finalizou seus estudos e, ao regressar ao seu país natal, entre 1918 e 1919, passou no concurso para ocupar a vaga de secretária do Museu Nacional do Rio de Janeiro, onde, posteriormente, iniciaria seus estudos como herpetóloga, que ocorreriam entre as décadas de 1940 e 1970 (Sombrio, 2007; Sousa, 2009; Benchimol et al., 2003).

A formação de Bertha Lutz foi fruto da especialização do ensino e da criação de cátedras, que fomentaram o desenvolvimento de novas disciplinas e campos de investigação entre os últimos anos do século XIX e primeiros anos do século XX, como os estudos de biologia marinha, o laboratório de zoologia experimental e o estabelecimento do Instituto Geográfico anexados, a partir de então, à estrutura da Sorbonne (Caullery, 1918). O curso de *Sciences Naturelles*, em que Lutz se bacharelou, era aplicado ao estudo da matemática (estudo da análise, mecânica racional e astronomia), ciências físicas (física geral, química geral e mineralogia) e das ciências naturais (zoologia, fisiologia, botânica e geologia) (Caullery, 1918). A formação acadêmica em si era voltada para a licenciatura, enquanto a pesquisa científica se estabelecia em outros locais, como no Museu Nacional de História Natural da Sorbonne. Seus licenciamentos em botânica, embriologia e seu gosto pela sistemática, mais tarde, se fariam presentes no trabalho de descrição e classificação de anuros do Brasil, além de alguns estudos de caso que a cientista publicou sobre os ciclos de vida de espécies brasileiras pouco ou nada conhecidas até então. De toda forma, certamente Lutz teve acesso às tecnologias de práticas científicas e pesquisas laboratoriais, visto que a Faculdade de Ciências possuía cerca de 46 laboratórios separados e equipados no início do século.

Nos primeiros anos do século XX, o número de alunas que ingressaram em cursos da Universidade de

Paris-Sorbonne crescia timidamente. Apesar disso, é notável a quantidade de alunas ingressantes e formadas em todos os cursos fornecidos nas faculdades da instituição. Na Faculdade de Ciências Naturais, onde Bertha se formou em 1918, cerca de 214 mulheres estariam se diplomando até 1920, enquanto 1.112 outras estudantes se bacharelavam em artes, letras e filosofia no mesmo ano. A porcentagem de mulheres bacharéis em ciências naturais, no ano de 1920, é de 12% em relação aos homens do mesmo curso. Desse número, apenas 13% das estudantes eram estrangeiras (Christen-Lécuyer, 2000). Bertha Lutz se enquadrava dentro desse seleto grupo de jovens estudantes não francesas. Vale, ainda, destacar que, em 1920, o número de estudantes homens inscritos em cursos da Sorbonne era de 17.993, ao passo que o número de mulheres era de 3.112, ou seja, havia cerca de 14.000 homens a mais que mulheres no ambiente acadêmico da Sorbonne no início da década de 1920. A prática de se formar em outros países não era tão incomum entre pessoas de famílias abastadas do período, ainda assim, é notável a importância do lugar ocupado pela herpetóloga e suas colegas de formação em ciências naturais, tendo em vista a discrepância, em números, entre estudantes mulheres e estudantes homens no contexto de seus estudos universitários.

Na primeira metade do século XX, Paris, juntamente com Londres e outras capitais europeias, eram consideradas cidades-modelo de modernização. A formação de Bertha Lutz, em meio a um contexto de guerra, de efervescências dos movimentos sufragistas e do desenvolvimento de campos de estudos mais especializados nas ciências naturais, pode ser lida como um passo fundamental para o desenvolvimento de suas atuações política e científica posteriores. No Brasil, a profissionalização de mulheres se deu, de forma mais evidente, entre 1920 e 1940. Em seu estudo sobre o tema, Azevedo e Ferreira (2006) refletem sobre os impactos positivos que a modernização e a implementação do Governo Vargas tiveram sobre a



profissionalização das mulheres e a criação de um espaço público, cada vez maior, para elas, especialmente nas metrópoles brasileiras da primeira metade do século XX. Os autores indicam que essas mudanças também foram importantes para o desenvolvimento de novos papéis sociais para as mulheres, possibilitando seu ingresso em formações superiores e no mercado de trabalho, o que garantia maior independência e atuação na esfera pública, e não mais apenas na esfera privada. De acordo com os autores, ocorreu um grande aumento do ingresso de mulheres, em todos os níveis escolares, a partir do final dos anos 1930 no Brasil. Esse dado contrasta com a realidade anterior, vivida em meados do século XIX, em que a maior parte da população era analfabeta. Essa população se constituía, majoritariamente, por mulheres².

Uma série de reformas ocorreram no âmbito da escolaridade brasileira entre as décadas de 1920 e 1930, como a inauguração de universidades, tal qual a Universidade de São Paulo, ou a transformação de Escolas Normais em institutos de ensino, em que eram fornecidos cursos de formação de professores em nível superior. Uma das mais importantes mudanças foi a incorporação das Escolas Normais às Universidades do Brasil. Essa reestruturação foi determinante no processo de escolarização e profissionalização das mulheres nos anos 1940 (Azevedo & Ferreira, 2006). Desse modo, na década de 1940, a porcentagem de mulheres frequentando os cursos das faculdades de filosofia, ciências e letras no Brasil aumentava³.

As experiências de Bertha Lutz, cientista e atuante em instituições brasileiras como o Museu Nacional (MN) e o IOC, contribuíram para as transformações da história natural de seu tempo, mas, mais especificamente, em relação à herpetologia, área que a cientista estudou e para a qual se dedicou, tanto no ambiente do laboratório, ou seja,

um espaço controlado e repleto de tecnologias do período, quanto no campo, local em que é possível visualizar as suas vivências e a riqueza de detalhes descritivos *in loco*, registrados pela herpetóloga em anotações sobre suas expedições e sobre seus contatos com os anuros, coletados por ela e seus companheiros de viagem. As experiências *in loco* e os aprendizados que ela adquiriu na prática foram atividades essenciais, como ela mesma apontou, em suas publicações ao longo de anos de carreira, para o estudo da natureza viva e, sobretudo, a descrição de elementos ecológicos e etológicos, que, como ela mais tarde também mencionaria, ainda eram pouco abordados nos estudos de taxonomia de anuros.

Considera-se a década de 1920 como um marco nos estudos sobre anfíbios realizados por brasileiros. Nesse período, destacam-se as atividades de Adolpho Lutz, do IOC, e de Alípio de Miranda-Ribeiro (1874-1939), do Departamento de Zoologia do Museu Nacional. Antes disso, são lembrados alguns viajantes europeus, como Spix e Martius, e isoladamente João Joaquim Pizarro (1842-1906), que, em 1876, tentou descrever um girino de *Pseudis platensis* como o que chamou de *Batrachychthis*, que seria um elo entre a classe dos peixes e dos batráquios (Pombal Jr. & Caramaschi, 2007; Rosa-Ferres et al., 2017). Miranda-Ribeiro era zoólogo e, em sua trajetória científica, trabalhou com insetos, peixes, aves, mamíferos e, é claro, com anfíbios. Seu principal trabalho como herpetólogo é o artigo "Notas para servirem ao estudo dos *Gymnobatrachios* (Anura) brasileiros" (Miranda-Ribeiro, 1926) (Pombal Jr., 2002; Rosa-Ferres et al., 2017).

Por sua vez, Adolpho Lutz atuou com uma infinidade de temas em sua trajetória, fazendo, inclusive, com que os anfíbios se apequenem perto do todo. Atuou como clínico, mas também se dedicou à helmintologia, bacteriologia, terapêutica, veterinária,

² De acordo com Azevedo e Ferreira (2006), a partir da década de 1920, nas duas maiores metrópoles do Brasil, São Paulo e Rio de Janeiro, o número de mulheres alfabetizadas ultrapassava 50%.

³ É preciso especificar que, de modo geral, o grupo de mulheres frequentadoras dessas instituições era composto por famílias abastadas. Para saber mais sobre as faculdades de filosofia, ciências e letras do Brasil, ver Ferreira e Azevedo (2012).

dermatologia, protozoologia, malacologia, micologia, entomologia, parasitologia, epidemiologia e zoologia médica (Benchimol et al., 2003). Entre 1920 e 1939, entretanto, Adolpho Lutz publicou textos sobre anfíbios anuros, especialmente do Sudeste brasileiro, os quais foram suas últimas publicações em conjunto com sua filha, Bertha (Pombal Jr. & Caramaschi, 2007, p. 22). Na década de 1920, Adolpho Lutz descreveu uma série de novas espécies de anuros, publicou trabalhos de revisão de gêneros e constituiu uma grande coleção, que seria explorada por Bertha Lutz posteriormente⁴.

Nos últimos artigos de Adolpho Lutz sobre anfíbios anuros, que são os primeiros de Bertha Lutz sobre o tema, é possível perceber vários aspectos que serão característicos dos trabalhos posteriores da cientista, como o detalhamento de descrições morfológicas, bem como a atenção dada à vocalização, ao ciclo de vida dos girinos e a aspectos etológicos e ecológicos. Publicando com seu pai, outros elementos eram também evidenciados, como no seu último artigo com autoria conjunta, no qual deram atenção especial a observações de mosquitos – um dos principais objetos de pesquisa de Adolpho Lutz – picando anuros (Lutz & Lutz, 1939). Nesse mesmo trabalho, pai e filha apresentaram suas observações comportamentais a respeito de uma fragmose⁵, ocorrida quando um anuro utilizou sua cabeça para fechar o tubo central de uma bromélia (Pombal Jr. & Caramaschi, 2007). No primeiro artigo publicado em coautoria, de 1938, Adolpho e Bertha Lutz descrevem, dentre outras espécies, *Hyla Schoenohyla orophila* (hoje *Sphaenorhynchus orophilus*), com atenção especial ao comportamento e à vocalização (Lutz & Lutz, 1938). A espécie em questão era encontrada em regiões montanhosas da Serra do Mar, curiosamente flutuando em águas através de seu

grande saco vocal. Para capturá-la, era preciso entrar na água, entre o entardecer e à noite, com auxílio de iluminação artificial. Em relação à vocalização, Adolpho e Bertha Lutz mencionam que, durante o dia, era possível ouvir indivíduos isolados vocalizando e, ao anoitecer, o coro se tornava generalizado. Nesse artigo, o primeiro de Bertha sobre anuros, a utilização de onomatopeias como método de registro ou ‘tradução’ das vozes dos anfíbios já estava presente:

A voz é um duplo “crack crack”, ou duas vezes duplo, intermediário entre um quack e um cluck. É repetido em intervalos curtos. Quando pegos cantando, os exemplares machos ficam chamando por horas, mesmo durante o transporte, em viagens longas, por água, trem ou estrada. Eles continuam a chamar por muitas noites em cativeiro (Lutz & Lutz, 1938, p. 182).

Além disso, detalhes sobre a criação dos anuros em laboratório, demonstrando a importância das observações dos animais vivos, são ressaltados no artigo. As descrições acerca do comportamento, da vocalização ou mesmo do desenvolvimento embrionário dos anfíbios são consideradas ‘informações adicionais’ no texto de Pombal Jr. e Caramaschi (2007). Embora essa consideração possa não ter a intenção de diminuir essas dimensões do conhecimento produzido em relação aos dados mais importantes na diagnose e na taxonomia dos anuros, é interessante perceber como isso parece ser tratado como apenas um anexo. Da mesma forma e interligada a isso, a posição de Bertha Lutz como “assistente de seu pai, já bastante idoso” é frisada por autores que escreveram sobre o tema, dado que ela parece ser vista, devido à sua formação, como uma botânica que “só se interessou pelos anfíbios” quando passou a trabalhar com seu pai, nesses últimos artigos da vida de Adolpho Lutz (Rosa-Ferres et al., 2017, p. 253).

⁴ No total, Adolpho Lutz descreveu 58 novas espécies de anuros, sendo 37 atualmente as reconhecidas pela herpetologia moderna, e uma considerada incerta. De acordo com Pombal Jr. e Caramaschi (2007), 63% dos nomes dados por Adolpho Lutz ainda são considerados aceitos. Ver mais sobre a relação de Adolpho Lutz com os anfíbios em Pombal Jr. e Caramaschi (2007).

⁵ É chamado de fragmose o comportamento de utilizar o próprio corpo para fechar uma abertura no ambiente, como uma toca ou um ninho.



Coincidência ou não, essas informações consideradas adicionais às descrições taxonômicas de anuros de Adolpho Lutz são os principais elementos, na nossa opinião, que indicam a natureza do trabalho de Bertha Lutz. Apesar de ela possuir formação inicial em botânica, sendo um de seus primeiros interesses de pesquisa, sua migração para o estudo dos anuros não pode ser vista apenas como uma consequência de uma escolha em trabalhar com seu pai e manter seu legado, ainda que isso seja relevante em sua trajetória. Suas observações e seus apontamentos originais em relação ao estudo de anuros e à sua taxonomia, optando por dar atenção especial a elementos diversos, como a vocalização, são indicadores de uma autonomia de sua atuação como cientista, ou melhor, como herpetóloga.

Até mesmo contribuições como os textos e as notas escritos por herpetólogos especializados em anuros e interessados em contar a história de sua disciplina, como os acima citados, deixam muitas lacunas acerca da contribuição efetiva de Bertha Lutz ao estudo dos anuros, para além da parceria com seu pai, ou da publicação de sua *magnum opus* "Brazilian species of Hyla" (Lutz, 1973). Desse modo, apesar de serem boas referências para se compreender aspectos da história da herpetologia no Brasil (Pombal Jr. & Caramaschi, 2007; Rosa-Ferres et al., 2017), apresentam, tal como a historiografia geral sobre Bertha Lutz, um conhecimento muito genérico sobre o trabalho da cientista.

TRABALHO COM ANUROS

Neste tópico, faremos uma análise empírica das publicações de Bertha Lutz sobre anfíbios anuros, entre as décadas de 1940 e 1970. Compilamos e cotejamos mais de 30 textos, publicados em periódicos nacionais e internacionais, e iremos, a partir de agora, examiná-los, em ordem cronológica, ressaltando elementos importantes para nossa investigação⁶. Antes da década de 1940, com exceção dos artigos sobre anuros assinados em coautoria com seu pai,

Bertha escreveu textos sobre botânica, como acerca da flora da Serra da Bocaina, publicado em 1926, no periódico da *American Philosophical Society*, da Filadélfia, EUA. Apesar de não tratar de assuntos zoológicos, esse artigo, por exemplo, dá detalhes sobre sua expedição de 1925 pela região de mata atlântica da Serra do Mar, que seria uma rota comum da cientista. Além disso, a publicação de Bertha evidenciava, desde esse período, algumas características do trabalho de campo, como as dificuldades de transporte, as ações antropogênicas no ambiente, a relevância da altitude nas tarefas de observação e descrição da natureza, além do clima e das condições meteorológicas, aspectos relevantes para suas classificações taxonômicas naquele momento e posteriormente (Lutz, 1926, p. 30).

Em dezembro de 1943, Bertha publicou um estudo na revista norte-americana *Copeia*, relatando suas observações sobre a história de vida do sapo *Oocormus micros* (hoje *Zachaeus parvulus*) (Lutz, 1943). Nele, a cientista registrou que, em uma expedição pela floresta da Tijuca, ela e Joaquim Venâncio, que atuava como auxiliar de laboratório de seu pai no IOC e que também trabalhou em conjunto por anos com Bertha, ao procurarem ovos de duas espécies do gênero *Eleutherodactylus*, acabaram por encontrar, nas montanhas da floresta, ovos de *Oocormus microps*, espécie ainda desconhecida pela dupla. A herpetóloga fez uma descrição do espaço onde foram encontrados os ovos e de que maneira eles foram deixados no local pelos adultos da espécie:

... em um barranco íngreme a vários metros de altura e a alguns metros de distância do solo encharcado ... os ovos foram postos em uma pequena cavidade natural, coberta apenas por algumas folhas mortas. Não havia sinais de preparo da cavidade pelos adultos. . . (Lutz, 1943, p. 225).

O uso da fotografia, com o apoio de seu irmão Gualter Lutz, no estudo e na classificação dos anuros,

⁶ A maior parte dos artigos analisados foi publicada no periódico Memórias do Instituto Oswaldo Cruz, do IOC, e na *Copeia*, revista da *American Society of Ichthyologists and Herpetologists* (ASIH).

também foi ressaltado ao longo do texto. Além disso, ao fazer uma análise sobre o ciclo de vida desse sapo que ainda não conhecia, Bertha considerou que deveriam existir outras espécies semelhantes com fase larval não aquática e, particularmente, que o trabalho de campo era indispensável para o estudo da metamorfose de animais vivos na herpetologia⁷.

Alguns anos mais tarde, em 1946, Bertha escreveu um de seus primeiros artigos a ressaltar, de forma mais pormenorizada, o registro da vocalização e sua importância para o entendimento do comportamento e da classificação de anuros. Intitulado “A notable frog Chorus in Brazil” e publicado pela Copeia em dezembro de 1946, o texto descreve uma outra excursão, dessa vez pelo Mato Grosso, revelando detalhes do percurso e do contato com os anuros através da vocalização:

Mal havíamos chegado na estação às 20h, calçamos botas de cano alto e nos dirigimos para a lagoa a algumas centenas de metros de distância. Depois de alguns segundos de caminhada, ouvimos um grande ruído de vozes de anuros, muito diferente de qualquer coro de anuro que eu já tinha ouvido antes (Lutz, 1946, p. 153).

No texto, Bertha Lutz expõe a utilização de um método de análise da vocalização dos anuros que se baseia em metáforas e analogias com sons de ambientes, objetos ou mesmo de outros animais conhecidos. Depois de fazer uma breve descrição da largura e da profundidade da lagoa onde estavam as pererecas que cantavam, que continha estacas que a cercavam e que estavam cheias de anuros, Lutz fez uma descrição dos seus coros. Esses anuros, como disse a cientista, eram hilídeos menores, e alguns deles emitiam sons diferentes:

Esses anuros eram do grupo *Hyla rubra* e emitiam uma chamada vocal como sinais de Código Morse. Corremos um contra o outro em direção a um ruído que pode ser melhor comparado a uma buzina de automóvel desencadeada por um curto-circuito em um espaço confinado. Capturei uma *Hyla venulosa*, que já havia entrado na água. Também pudemos distinguir o rrenk, rrenk da *Huyla spegazzinii*, uma das espécies mais comuns no Pantanal (Lutz, 1946, p. 153).

Mais adiante, a herpetóloga cita outra espécie de sapo que cantava de noite, enquanto os cientistas faziam suas coletas:

Os paludícolas, principal objetivo de nossa viagem, foram representados por três espécies diferentes. *Physalaemus fuscumaculatus* se comportam exatamente como Budgett descreveu no chaco paraguaio. Flutua na água, distendendo-se de um tamanho enorme, inflando alternadamente a enorme bolsa vocal e o abdome, emitindo um grito que soa como OO-AAH... OO-AAH... OO-AAH... baixando o tom na segunda sílaba que é consideravelmente mais longa. Quando agarrado, desinfla imediatamente. Vários machos flutuam próximos uns dos outros e competem uns com os outros em produzir sua construção melancólica para a sinfonia vocal (Lutz, 1946, p. 154).

As onomatopeias registradas com o intuito de reproduzir por escrito os sons que os anuros emitiam era uma técnica simples para a classificação dos animais, mas considerada importante, algo que, anos depois, foi declarado por Bertha Lutz num trabalho mais amplo, que será analisado adiante. Ademais, as comparações, inclusive bastante específicas, usadas pela autora para se referir aos sons, também configuraram uma forma de especificar a vocalização de espécies brasileiras de anuros⁸. Outras observações extraídas da experiência de campo se evidenciam em seu texto, como o clima chuvoso propício

⁷ Apesar da existência, desde o século XVIII, de estudos sobre a reprodução de anfíbios, como os do padre italiano Lazzaro Spallanzani (1729-1799), que lançou mão de métodos experimentais e da observação dos animais *in vivo* (Prestes, 2006), Bertha parece se defrontar com uma taxonomia pouco preocupada com aspectos como reprodução, ciclo de vida e desenvolvimento embrionário de girinos. Isso é apontado em vários de seus trabalhos, como veremos ao longo deste tópico.

⁸ As metáforas, como a referência ao Código Morse, num contexto ainda bem próximo ao fim da Segunda Guerra Mundial, ou ao barulho da “buzina de automóvel desencadeada por um curto-circuito em um espaço confinado” (Lutz, 1946, p. 153), exemplo que pode até ser considerado um pouco cômico, por ser muito específico, indicam a inventividade do trabalho de campo de Bertha, que precisava lançar mão de artifícios de certa forma improvisados, na ausência de aparatos para gravação sonora.

para o encontro de espécies de sapos e pererecas, e o horário, sendo a noite o momento de maior vocalização.

Em artigos de dezembro de 1947 e março de 1948, publicados nas revistas *Copeia* e *Evolution*, respectivamente, Bertha Lutz se coloca numa discussão global sobre anuros, revelando ser o estudo da história de vida desses animais um campo ainda pouco explorado na herpetologia (Lutz, 1947, p. 242), que, por sua vez, também negligenciava o estudo de anfíbios anuros em geral, pelo fato de a maioria dos herpetólogos serem de países nos quais esses animais não ocorriam em abundância como nos trópicos (Lutz, 1948, p. 29). A rede de cientistas com quem Bertha Lutz trocava informações, em escala internacional, demonstra a sua atuação articulada no desenvolvimento dos estudos sobre anuros no Brasil, explorando uma ampla gama de aspectos, incluindo evolução e filogenética. A título de exemplo, Lutz cita o biólogo, ornitólogo e um dos principais nomes da teoria sintética da evolução, o alemão Ernst Mayr (1905-2005), nos agradecimentos de seu trabalho, pelas contribuições e sugestões dadas a ela na elaboração de sua investigação sobre a evolução ontogenética dos anuros.

Colaboradores menos conhecidos também eram sempre mencionados e agradecidos, como no artigo publicado em Memórias do Instituto Oswaldo Cruz em 1950, no qual são descritos alguns anfíbios anuros da coleção de Adolpho Lutz, e é relatada uma excursão feita aos estados do Sul do Brasil por Bertha e Joaquim Venâncio, em dezembro de 1949, para a 'redescoberta' de algumas espécies já estudadas por seu pai (Lutz, 1950). Nesse trabalho, Bertha cita uma série de pessoas, desde o diretor do Serviço Nacional de Malária, Mário Pinotti, a técnicos do Instituto de Malária de Brusque, Santa Catarina, passando pelo secretário de Agricultura e da Sociedade de Biologia do Rio Grande do Sul, o prefeito de São Bento do Sul, Santa Catarina, os colegas do Museu Paranaense, em Curitiba, Paraná, e até um reverendo e sua família (Lutz, 1950, p. 600). A ampla colaboração de cientistas e funcionários de outros museus, além de políticos e

instituições espalhadas pelos estados por onde passou, facilitou seu trabalho de campo.

Nesse e em vários outros artigos publicados na mesma revista, com o fim de estabelecer ou rever as diagnoses das espécies da coleção de seu pai, Lutz tratou de incluir a descrição da vocalização em seu trabalho taxonômico. Foi o caso do estudo com a *Phyllomedusa (Pithecopus) burmeisteri*: "VOZ. O canto segundo informa Sr. Joaquim Venâncio é muito semelhante ao coaxar: 'quó quó' de *P. b. burmeisteri*, sendo apenas um pouco mais baixo, ou ligeiramente aproximado do som produzido por quem pretende escarrar" (Lutz, 1950, p. 611). Em outro exemplo descrito, Bertha, se referindo a um *Aplastodiscus perviridis*, diz que seu canto é muito bonito:

Parece um tanto com as notas isoladas da *Hyla abosignata* [sic], mas é um assobio e não o som de uma flauta. Na Bocaina, onde escutei o canto do tipo várias noites a seguir, tive a impressão de uma sequência rítmica de sete notas. . . (Lutz, 1950, p. 615).

Em geral, a organização taxonômica dos trabalhos de Bertha era composta pelos tópicos de diagnose ou diagnose diferencial, descrição e descrição morfológica, medidas, variações individuais, cor ou colorido, voz, etologia ou hábitos, ecologia, distribuição, dentre outros que podiam eventualmente variar terminologicamente. Os aspectos ecológicos e etológicos se relacionavam sempre com as descrições vocais, devido ao fato de que geralmente os anuros, em suas observações, estavam vocalizando em situações comportamentais específicas, como no exemplo das pererecas coletadas durante uma excursão ao Mato Grosso, que, na ocasião, estavam 'paquerando' e mantendo relações sexuais. A voz, além disso, poderia indicar outros aspectos da história natural desses animais, como parentesco (Lutz, 1950, p. 616, 1951, p. 673).

Assobios, cantos 'plangentes', com ou sem semitom, ou uma sequência rítmica de sete notas, 'pio alto e insistente', parecido com o da codorniz, emissão de trinados, sons melodiosos. As correlações e associações estabelecidas por Bertha em seus estudos da vocalização eram bastante

complexas e diversas, envolvendo desde noções de música a referências de máquinas (Lutz, 1950, 1951, 1952). Em um de seus artigos de 1952, Bertha descreve como foi guiada pelo som no seu contato com a *Hyla squalirostris* (hoje *Scinax squalirostris*), espécie da coleção de seu pai, descrita em 1925. Tendo o hábito de vocalizar a partir das 22 h da noite, Bertha relata ter ouvido essa espécie “críptica” de dentro de casa, na fazenda do Bonito. A cientista diz que esse hílideo foi descoberto pela voz, e busca referências concretas para descrevê-la: “A toada assemelha-se ao som produzido quando se dá corda num relógio, isto é, cr, cr, cr, cr, o r trinado” (Lutz, 1952, p. 617).

Em 1954, Bertha publicou no periódico Memórias do Instituto Oswaldo Cruz um amplo trabalho intitulado “Anfíbios anuros do Distrito Federal [The frogs of the Federal District of Brazil]” (Lutz, 1954), em português e em inglês, com o objetivo de rever, acrescentar e corrigir dados publicados anos antes pelo ictiologista norte-americano George Myers, na sua “Lista provisória dos anfíbios do Distrito Federal, Brasil” (Myers, 1946). Seu trabalho, apresentando um grande leque de informações, listas de espécies, descrições, fotografias e informações em geral sobre os anuros, parece ter surgido de uma espécie de desafio colocado por Myers para que alguém futuramente complementasse sua lista de anfíbios. Assim, Bertha diz ter se motivado a escrever “não somente por reconhecer a necessidade de tal reconhecimento faunístico, mas também por ter sido nominalmente citada a propósito de várias espécies incluídas pelo autor na lista provisória que infelizmente não corresponde inteiramente à fauna real” (Lutz, 1954, p. 156)⁹. O texto,

além disso, se destinava também a um público leigo, ao mesmo tempo em que se esforçaria para contribuir para o “progresso da zoologia brasileira”, com certa pressa de estabelecer um levantamento faunístico, “antes da sua destruição, para a qual caminhamos em ritmo cada vez mais acelerado” (Lutz, 1954, p. 155). Em vários de seus textos, Bertha contrapõe a necessidade de se conhecer mais sobre a herpetofauna brasileira¹⁰, em especial os anuros, com a preocupante devastação antropogênica do ambiente, aspecto interessante de ser ressaltado num contexto no qual pouco se refletia sobre.

Nesse importante e cuidadoso texto de Bertha, um dos principais tópicos é o da voz. Nele, Bertha ressalta a centralidade da vocalização para a identificação de anuros, pois cada um possuiria um canto característico, mas aponta a dificuldade em descrever esses sons. “Os órgãos fonéticos dos mamíferos e dos batráquios são tão diversos que os sons produzidos pelos últimos só podem ser traduzidos fielmente por gravação mecânica” (Lutz, 1954, p. 168). Entretanto, como Bertha esclarece, na impossibilidade de se gravar os sons, a utilização das já mencionadas onomatopeias, “circunlóquios, ou comparações, algumas delas colhidas na terminologia da música”, foi uma das formas encontradas pela herpetóloga para suprir essa carência material. De qualquer forma, Bertha entendia seu método como algo provisório e falho, distante da acurácia que teria um instrumento como um gravador¹¹. “Qualquer esforço neste sentido deixará, forçosamente, de atingir, sequer de longe, o alvo e terá de ser recebido com a máxima boa vontade” (Lutz, 1954, p. 168).

⁹ De fato, ao longo da década de 1940, Bertha Lutz era praticamente a única herpetóloga em atividade no estudo dos anfíbios anuros do Brasil.

¹⁰ Na década de 1950, também no Museu Nacional, Antenor Leitão de Carvalho iniciou estudos com anfíbios, tendo como foco aspectos osteológicos.

¹¹ De acordo com Sá (2018), Bertha foi pioneira na gravação da vocalização dos anfíbios anuros. Entretanto, em seus artigos aqui analisados, mesmo nos mais próximos da década de 1970, não encontramos informações sobre a utilização de equipamentos de gravação. Em futuros trabalhos, pretendemos explorar mais as transformações metodológicas de Bertha no estudo bioacústico. Na década de 1960, porém, o herpetólogo e ornitólogo Werner C. A. Bokermann (1929-1995) estabeleceu uma grande agenda de pesquisas utilizando gravadores para captura sonora de anfíbios no Brasil.

Dadas as devidas ressalvas, Bertha apresenta um grande catálogo de comparações e onomatopeias. Cantos de passarinho, som de matraca ou de castanhetas, batidos de “tátátátátá”, pios insistentes (tí / tí / tí / tí), grandes gargalhadas, uma “respiração estertorosa”, um “tché tché tché débil”, gorjeios e trinados musicais, “notas isoladas, líquidas, musicais, pizzicato”, gotas d’água caindo numa garrafa vazia, berros fortes “que imitam bem o caprino”, miados “feito um gatinho”; “um estalo claro, duplo, como se estivesse convidando um cavalo a apressar o passo”; gritos agoniados, o bater de um martelo numa bigorna, o choro manhoso de uma criança (Lutz, 1954, pp. 169-170). Esse cardápio de referências diversas e peculiares a sons de anuros, construído com as opiniões de seu assistente Venâncio, seu irmão Gualter e seu pai Adolpho, quando vivo, parece um tanto quanto pitoresco. Um caleidoscópio sonoro, ou uma cacofonia ciborgue e antropozoomórfica.

Através das tentativas de registros desses sons, conseguimos acessar métodos bastante diversos de classificação para a história natural, bem como perceber diferentes agenciamentos entre anuros, referências externas e cientistas. Servindo para a identificação, a diferenciação e o comportamento de espécies, a atenção dada às vozes dos anuros indica uma sensibilidade que, muito mais do que apenas um improviso para uma carência infraestrutural, sinaliza, de forma exemplar, a natureza do trabalho de Bertha. Deixando-se levar pela voz, a cientista construiu um conhecimento bastante original para aquele contexto.

Ao longo de seus textos das décadas de 1960 e 1970, Bertha Lutz continuou descrevendo anuros, sobretudo hílideos, sempre ressaltando detalhes de vocalização, constantemente associados com dados etológicos e ecológicos (Lutz & Bokermann, 1963, 1966, 1968). Em um estudo de 1969 sobre adaptações, especializações e linhagens de anuros neotropicais, publicado num contexto científico já bem diferente do início dos anos 1950, Bertha continua afirmando que a taxonomia dos anuros era conservadora e quase que exclusivamente baseada em

dados morfológicos (Lutz, 1969). Numa linha oposta a isso, deixa clara, mais uma vez, a importância da observação de rãs neotropicais vivas, em seu ambiente, bem como das afinidades vocais, comportamento reprodutivo e preferências de *habitat*, no entendimento da história natural desses animais. Assim, Bertha aponta defasagens nessa taxonomia conservadora, e pretende superá-las através da incorporação de outros aspectos na classificação e do diálogo entre diferentes disciplinas científicas.

Expressa-se a esperança de que o confronto desses dados de campo com estudos paleontológicos e anatômicos, resultados de investigações bioquímicas, interpretação de ultrassonografias e comparação com a evolução convergente em anuros de outras regiões tropicais possa levar a uma taxonomia transespecífica mais avançada (Lutz, 1969, p. 267).

A busca de Bertha por uma “taxonomia mais natural e mais evoluída” (Lutz, 1969, p. 289), a partir de uma diversidade de práticas científicas, ressaltando sempre o estudo dos animais vivos, *in loco*, das observações etológicas, das suas interações ecológicas, do ciclo de vida, dos detalhes de vocalização, ou mesmo de aspectos genéticos, bioquímicos e anatômicos, parece ter sido, ao longo das décadas em que se dedicou aos anuros, um grande objetivo profissional e pessoal. Isso resume bem a sua atuação como herpetóloga, trazendo novas leituras, olhares e dados ao estudo dos anuros, ao mesmo tempo em que lutava pela manutenção da coleção desses anfíbios e da memória de seu pai (Benchimol et al., 2003). Entretanto, para além de salvaguardar o legado de Adolpho Lutz, Bertha efetivamente estabeleceu novos conhecimentos sobre o tema que escolheu se especializar, superando o que havia iniciado em conjunto com seu pai.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível analisar as práticas científicas de Bertha Lutz sob a ideia de ‘objetividade forte’, delineada por Harding (2019)? Contra o que a autora chama de uma ‘objetividade fraca’, própria de uma ciência concentrada



em maximizar a neutralidade das pesquisas científicas, a ideia de uma 'objetividade forte' na ciência se relacionaria à diversidade de práticas e metodologias, buscando não alimentar métodos científicos dominantes. A objetividade, assim, que a autora sugere ser mais forte, é aquela produzida a partir da diversidade de atores que agenciam outras formas de produzir conhecimentos, muitas vezes sobre um objeto de investigação de pouca evidência e relevância para a comunidade de cientistas. Pensar sob a ótica de uma objetividade forte seria, então, nas palavras de Harding (2019, p. 160), "harmonizar os benefícios científicos e políticos de múltiplas questões científicas, conceitualizadas a partir de múltiplas perspectivas sociais".

Especulamos, sem o intuito de fechar ou esgotar essa questão, que é possível pensar a atuação de Bertha Lutz na herpetologia a partir da ideia de objetividade forte. Apesar da grande influência de seu pai na ciência brasileira, os anuros, como a herpetóloga ressalta em vários de seus artigos, e o estudo sobre seu ciclo de vida, eram ainda bastante negligenciados quando a cientista iniciou suas publicações individuais sobre o assunto. Seria possível afirmar, desse modo, que Bertha Lutz percebeu essa lacuna nos estudos brasileiros com anuros pelo fato de ser uma mulher? Essa é uma questão complexa e, talvez, ela induza a uma resposta determinista. Entretanto, não se pode negar que as suas experiências práticas, sua rede internacional de sociabilidade e de contatos científicos, sua formação e sua atuação política, como militante feminista, para além de sua influência paterna, impactaram o seu fazer científico, levando-a a explorar a diversidade de outros elementos e perguntas na classificação taxonômica de anuros.

Para além da dimensão de gênero, podemos pensar a ideia de objetividade forte associada a uma dinâmica de produção de conhecimento envolvida por múltiplas agências. Nesse sentido, Bertha Lutz, enquanto uma cientista que valorizava o trabalho de campo como fonte para o surgimento de elementos diversos, se relacionava com seu objeto de estudo a partir do que a filósofa Despret (2013) compreende como 'interagência'. Para Despret (2013),

não há agência sem '*agencement*'. Assim, essa sua noção de 'agência' como 'interagência' evidencia que toda ação, ou seja, a agência, deve ser analisada enquanto uma ação relacional, fugindo da lógica do ativo/passivo, mas entendendo que ela acontece de maneira fluida. Esse seu conceito, que alarga o nosso entendimento sobre atores agentes, chamando para as ações os outros sujeitos não humanos, pode nos ajudar a analisar o papel da ecologia e da etologia na taxonomia feita por Lutz.

Acreditamos que a vocalização dos anuros e suas comunicações entre si, bem como suas interações ecológicas com seus locais de vida podem ter agenciado a cientista, atenta aos detalhes da vida desses pequenos animais e ávida por mais informações acerca da história natural das espécies em conhecimento, seja no campo ou no laboratório. Assim, a metamorfose de sapos e pererecas, as mudanças de cor – elemento bastante destacado pela herpetóloga – quando estudados vivos, os tipos de chamados que eles poderiam emitir em situações específicas, como quando eram agarrados, ou quando estavam acasalando, são aspectos que refletem a interação, lida aqui como interagência, pelo agenciamento que esses animais conseguiram da pesquisadora, e vice-versa.

Olhar para essa história a partir das ideias de diversidade, objetividade forte, interagência ou agenciamentos, apesar de parecerem conceitos rebuscados ou distantes da dimensão prática presente nas fontes aqui analisadas, possibilita perceber a natureza da construção do conhecimento científico de Bertha Lutz como uma mulher que, mais do que filha de cientista, memorialista de seu pai ou grande emblema do feminismo brasileiro, foi também produtora de um refinado e inédito conhecimento acerca da natureza de criaturas aparentemente pouco interessantes.

AGRADECIMENTOS

A Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro pelo financiamento à pesquisa.



REFERÊNCIAS

- Almeida, C. A. F. (2013). "A função educativa dos museus" de Bertha Lutz: uma peça (quase) esquecida do quebra-cabeça da museologia no Brasil. *Acervo*, 26(2), 123-132. <https://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/519>
- Azevedo, N., & Ferreira, L. O. (2006). Modernização, políticas públicas e sistema de gênero no Brasil: educação e profissionalização feminina entre as décadas de 1920 e 1940. *Cadernos Pagu*, (27), 213-254. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332006000200009>
- Azevedo, N., Ferreira, L. O., & Rossi, D. S. (2020). Mulheres no acervo de uma instituição científica: o Instituto Oswaldo Cruz (1930-1970). *Acervo*, 33(2), 164-185. <https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/1537>
- Barbieri, R. L. (2020). *Ativismo internacional à brasileira: os feminismos de Bertha Lutz, Lélia González e Sílvia Pimentel na luta pela igualdade de gênero nas instâncias da ONU* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://prceu.usp.br/repositorio/ativismo-internacional-a-brasileira-os-feminismos-de-bertha-lutz-lelia-gonzalez-e-silvia-pimentel-na-luta-pela-igualdade-de-genero-nas-instancias-da-onu/>
- Benchimol, J. L., Sá, M. R., Andrade, M. M., & Gomes, V. L. C. (2003). Bertha Lutz e a construção da memória de Adolpho Lutz. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 10(1), 203-250. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702003000100007>
- Caullery, M. (1918). La Faculté de Sciences. In P. Boyler (Org.), *La vie universitaire à Paris. Ouvrage publié sous les auspices du Conseil de l'Université de Paris* (pp. 49-74). Librairie Armand Colin. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5691642n>
- Christen-Lécuyer, C. (2000). Les Premières étudiantes de l'Université de Paris. *Travail, Genre et Sociétés*, 2(4), 35-50. <https://shs.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2000-2-page-35?lang=fr&tab=texte-integral>
- Cordeiro, T. L. (2022). *Contribuições da história de vida da cientista brasileira Bertha Lutz para o ensino de ciências* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Maria]. <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/24440>
- Costa, A. A. A., & Soihet, R. (2013). Transformando y conservando: el sufragismo de Bertha Lutz. *Revista Feminismos*, 1(1), 1-16. <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/29924>
- Cruz, E., & Castro, A. M. (2018). A propaganda feminista luso-brasileira: as cartas de Ana de Castro Osório a Bertha Lutz. *Navegações*, 11(2), 112-121. <https://doi.org/10.15448/1983-4276.2018.2.32139>
- Despret, V. (2013). From secret agents to interagency. *History & Theory*, 52(4), 29-44. <https://doi.org/10.1111/hith.10686>
- Ferreira, L. O., & Azevedo, N. (2012). Sucesso e fracasso das faculdades de filosofia: ciência, cientistas e faculdades no Brasil, 1930-1960. *Locus*, 18(2), 283-310. <https://periodicos.uffi.br/index.php/locus/article/view/20606>
- Harding, S. (2019). Objetividade mais forte para as ciências exercidas a partir de baixo. *Em Construção*, (5), 143-162. <https://doi.org/10.12957/emconstrucao.2019.41257>
- Karawejczyk, M. (2014). Bertha Lutz e Maria Lacerda de Moura – uma parceria inusitada. *Gênero*, 14(2), 105-124.
- Karawejczyk, M. (2018). O feminismo em boa marcha no Brasil! Bertha Lutz e a Conferência pelo Progresso Feminino. *Revista Estudos Feministas*, 26(2), e49845. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2018v26n249845>
- Landecker, H. (2007). *Culturing life: how cells became technologies*. Harvard University Press.
- Lopes, M. M., Sousa, L. G. P., & Sombrio, M. M. O. (2004). A construção da invisibilidade das mulheres nas ciências: a exemplaridade de Bertha Maria Júlia Lutz (1894-1976). *Gênero*, 5(1), 97-109.
- Lutz, B. (1926). The flora of the Serra da Bocaina. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 65(5), 27-43.
- Lutz, A., & Lutz, B. (1938). On *Hyla aurantiaca* Daudin and *Sphoenorhynchus Tschudi* and on two allied Hylae from South-Eastern Brazil. *Annaes da Academia Brasileira de Sciencias*, 10(2), 175-194.
- Lutz, A., & Lutz, B. (1939). Notes on the genus *Phyllomedusa* Wagler. A) Observations on small *Phyllomedusidae* without vomerine teeth or conspicuous parotids found in the region of Rio de Janeiro. B) *Phyllomedusa bahiana* Lutz. II. Mosquitoes biting batrachians and phragmosis in casque headed frogs. *Annaes da Academia Brasileira de Sciencias*, 11(3), 219-263.
- Lutz, B. (1943). Observations on the life history of the Brazilian frog *Oocormus microps*. *Copeia*, 1943(4), 225-231. <https://doi.org/10.2307/1438134>
- Lutz, B. (1946). A notable frog Chorus in Brazil. *Copeia*, 1946(3), 153-155. <https://doi.org/10.2307/1438737>
- Lutz, B. (1947). Trends towards non-aquatic and direct development in frogs. *Copeia*, 1947(4), 242-252. <https://doi.org/10.2307/1438920>
- Lutz, B. (1948). Ontogenetic evolution in frogs. *Evolution*, 2(1), 29-39. <https://doi.org/10.2307/2405613>
- Lutz, B. (1950). Anfíbios anuros da coleção Adolpho Lutz. V. Locomoção e estrutura das extremidades. V^a *Phyllomedusa* (P) *burmeisteri distincta* A. Lutz V^o *Aplastodiscus perviridis* A. Lutz. *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*, 48, 599-637. <https://doi.org/10.1590/S0074-02761950000100022>



- Lutz, B. (1951). Anfíbios anuros da coleção Adolpho Lutz. VI. *Physalaemus maculiventris* (Lutz) 1925. *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*, 49, 669-673. <https://doi.org/10.1590/S0074-02761951000100017>
- Lutz, B. (1952). Anfíbios anuros da coleção Adolpho Lutz. VIII *Hyla squalirostris* Lutz, 1925. *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*, 50, 615-618. <https://doi.org/10.1590/S0074-02761952000100019>
- Lutz, B. (1954). The frogs of the Federal District of Brazil. *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*, 52(1), 155-238. <https://doi.org/10.1590/S0074-02761954000100009>
- Lutz, B., & Bokermann, W. C. A. (1963). A new tree frog from Santa Catarina, Brazil. *Copeia*, 1963(3), 558-561. <https://doi.org/10.2307/1441477>
- Lutz, B. (1966). *Pithecopus ayeaye*, a new Brazilian Hylid with vertical pupils and grasping feet. *Copeia*, 1966(2), 236-240. <https://doi.org/10.2307/1441130>
- Lutz, B. (1968). New Brazilian forms of *Hyla*. *The Pearce-Sellards Series – Texas Memorial Museum*, 10, 3-18. <http://hdl.handle.net/2152/30082>
- Lutz, B. (1969). Adaptações, especializações e linhagens nos anuros neotropicais. *Acta Zoologica Lilloana*, 24, 267-291. <https://www.lillo.org.ar/journals/index.php/acta-zoologica-lilloana/article/view/1556>
- Lutz, B. (1973). *Brazilian species of Hyla*. University of Texas Press.
- Marques, T. C. N. (2006). Bertha Lutz (1894-1976). *Gênero*, 6(2), 11-12.
- Marques, T. C. N. (2013). Entre o igualitarismo e a reforma dos direitos das mulheres: Bertha Lutz na Conferência Interamericana de Montevideu, 1933. *Estudos Feministas*, 21(3), 927-944. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000300009>
- Marques, T. C. N. (2018). *Bertha Lutz* (Perfil Parlamentar, 73). Edições Câmara.
- Martins, A. M. S., & Costa, N. M. (2016). Movimento feminista e educação: cartas de Maria Lacerda de Moura para Bertha Lutz (1920-1922). *Revista Contemporânea de Educação*, 11(21), 211-229. <https://revistas.ufjf.br/index.php/rce/article/view/2539>
- Miranda-Ribeiro, A. (1926). Notas para servirem ao estudo dos *Gymnobatrachios* (Anura) brasileiros. *Arquivos do Museu Nacional*, 27, 1-227.
- Myers, G. S. (1946). Lista provisória dos anfíbios do Distrito Federal, Brasil. *Boletim do Museu Nacional. Nova Serie, Zoologia*, 55, 1-36.
- Pombal Jr., J. (2002). Ribeiro ou Miranda-Ribeiro? Nota biográfica sobre Alípio de Miranda Ribeiro (1874-1939). *Revista Brasileira de Zoologia*, 19(3), 935-939. <https://doi.org/10.1590/S0101-81752002000300030>
- Pombal Jr., J., & Caramaschi, U. (2007). Adolpho Lutz e os anfíbios. In J. Benchimol & M. R. Sá (Eds. e Orgs.), *Adolpho Lutz: outros estudos em zoologia* (Vol. 4, pp. 21-32). Editora FIOCRUZ.
- Pombal Jr., J., & Nascimento, L. B. (2021). Bertha Lutz: herpetóloga brasileira. In L. F. Toledo (Org.), *Herpetologia brasileira contemporânea* (pp. 11-24). Sociedade Brasileira de Herpetologia.
- Prestes, M. E. B. (2006). O “espírito de observação” nos estudos de Lazzaro Spallanzani. In M. Russo & S. Caponi (Orgs.), *Estudos de filosofia e história das ciências biomédicas* (pp. 111-125). Discurso Editorial.
- Quadros, R. S. (2018). *Bertha Lutz e a construção de condições para a autonomia da mulher brasileira: trabalho, política e educação (1919-1937)* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Maringá]. <http://repositorio.uem.br:8080/jspui/handle/1/4691>
- Ribeiro, A. B. M., Senna-Vale, L., & Medeiros, M. F. T. (2021). O ativismo de Bertha Lutz para preservação da natureza: sobre os parques nacionais, fiscalização e pareceres em favor da conservação integral no estado do Rio de Janeiro – Brasil (1950-1954). *Ethnoscientia*, 6(2), 40-59. <http://dx.doi.org/10.18542/ethnoscientia.v6i2.10363>
- Rosa-Ferres, D. C., Garey, M. V., Caramaschi, U., Napoli, M. F., Nomura, F., . . . Haddad, C. F. B. (2017). Anfíbios da Mata Atlântica: lista de espécies, histórico dos estudos, biologia e conservação. In E. L. A. Monteiro-Filho & C. E. Conte (Orgs.), *Revisões em Zoologia: Mata Atlântica* (pp. 237-314). Editora UFPR.
- Roth, C., & Dubois, E. (2020). Feminism, frogs and fascism: the transnational activism of Brazil's Bertha Lutz. *Gender and History*, 32(1), 208-226.
- Sá, M. (2018). Bertha Lutz. In L. Kury (Ed.), *Cadernos de viagens* (pp. 186-191). Andrea Jakobson.
- Santos, M. J. V. C. (2009). Correspondência científica de Bertha Lutz: um estudo de aplicação da Lei de Zipf e ponto de transição de Goffman em um arquivo pessoal. *PontodeAcesso*, 3(3), 317-326. <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaici/article/view/3628>
- Soihet, R. (2000). A pedagogia da conquista do espaço público pelas mulheres e a militância feminista de Bertha Lutz. *Revista Brasileira de Educação*, (15), 97-117. <https://www.scielo.br/rj/rbedu/a/mjxm348crdgl44mgqnwMHcd/abstract/?lang=pt#>
- Sombrio, M. M. O. (2007). *Traços da participação feminina na institucionalização de práticas científicas no Brasil: Bertha Lutz e o Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas do Brasil, 1939-1951* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas]. https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNICAMP-30_0bcb5da03fe70be191c4d370c0119ce6


- Sombrio, M. M. O. (2014). *Em busca pelo campo: ciências, coleções, gênero e outras histórias sobre mulheres viajantes no Brasil em meados do século XX* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. <http://www.etnolinguistica.org/tese:sombrio-2014>
- Sousa, L. G. P., Sombrio, M. M. O., & Lopes, M. M. (2005). Para ler Bertha Lutz. *Cadernos Pagu*, (24), 315-325. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332005000100016>
- Sousa, L. G. P. (2009). *Educação e profissionalização de mulheres. Trajetória científica e feminista de Bertha Lutz no Museu Nacional do Rio de Janeiro (1919-1937)* [Dissertação de mestrado, Casa de Oswaldo Cruz/Fundação Oswaldo Cruz]. <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/3997>
- Sousa, L. G. P. (2014). "Honrosas comissões" e o papel educativo do Museu Moderno: divulgação científica, proteção à natureza e a luta pelo progresso feminino na atuação de Bertha Lutz (décadas de 1920 e 1930). *Revista Feminismos*, 2(1), 131-150. <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30027>
- Souza, E. (2003). Bertha Lutz na visão de um técnico aprendiz. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 10(1), 411-468. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702003000100017>
- Souza, M. I. S., & Abdala-Mendes, M. F. (2018). A formação científica e profissional das mulheres no Brasil: a contribuição de Bertha Lutz. *História da Ciência e Ensino*, 18, 22-46. <https://doi.org/10.23925/2178-2911.2018v18i1p22-46>
- Venâncio Junior, A. L. (2017). *A concepção de museu educativo na produção científica de Bertha Lutz no Museu Nacional (1922-1932)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro]. <http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/11609?show=full>
- Veras, M. O. (2022). *O silenciamento de mulheres nas relações internacionais: uma análise do caso Bertha Lutz* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade do Sul de Santa Catarina]. <https://repositorio.animaeducacao.com.br/handle/ANIMA/28521>

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.



Linguistic evidence and Tupi-Guarani/Cariban contacts in the Eastern Guianas:
Wajãpi *kasi* 'be strong', *pipi* 'father's sister' and *kasuru* 'pearl'
Evidências linguísticas e contato Tupi-Guarani/Carib nas Guianas orientais:
Wajãpi *kasi* 'ser forte', *pipi* 'irmã do pai' e *kasuru* 'pérola'

Fernando O. de Carvalho 

Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Abstract: This brief paper proposes a Cariban etymology for the Wajãpi (Tupi-Guarani) verb *-kasi* 'be strong', which has been incorrectly suggested as being of Tupi-Guarani provenance. It is proposed that the source language for this diffusion event was Apalai, and not Wayana, as is usually claimed when the issue of the Cariban influx into Wajãpi is addressed. Two other Cariban loans are discussed, *pipi* 'father's sister' and *kasuru* 'pearl', and in these cases as well, it is shown that diffusion from Apalai, not Wayana, is the more likely scenario. Implications of the findings are discussed.

Keywords: Etymology. Language contact. Tupi-Guarani languages. Cariban languages.

Resumo: Este breve trabalho propõe uma etimologia Carib para o verbo *-kasi* 'ser/estar forte' da língua Wajãpi (Tupi-Guarani), que já foi incorretamente tratado como tendo uma origem Tupi-Guarani. A língua identificada como fonte do empréstimo é o Apalai, e não o Wayana, como é usualmente proposto quando o influxo de elementos Carib em Wajãpi é considerado. Dois outros empréstimos de línguas Carib são considerados: *pipi* 'irmã do pai' e *kasuru* 'pérola', e também nestes casos argumentamos que difusão a partir da língua Apalai é o cenário mais provável. Algumas implicações destas propostas são discutidas.

Palavras-chave: Etimologia. Contato linguístico. Línguas Tupi-Guarani. Línguas Carib.

Carvalho, F. O. (2024). Evidências linguísticas e contato Tupi-Guarani/Carib nas Guianas orientais: Wajãpi *kasi* 'ser forte', *pipi* 'irmã do pai' e *kasuru* 'pérola'. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20240001. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0001.

Corresponding author: Fernando O. de Carvalho. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Departamento de Antropologia. Quinta da Boa Vista. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. CEP 20940-040 (fernaoorphao@gmail.com).

Received on 05/01/2024

Approved on 14/03/2024

Editorial responsibility: Hein van der Voort



INTRODUCTION

Although a number of lexical and grammatical parallels between Tupian (almost exclusively, Tupi-Guarani) and Cariban languages have been pointed out in the literature (most notably in Rodrigues, 1985), there has been very little in the way of careful historical linguistic investigation of the nature and significance of these parallels (see Meira & Muysken, 2017; Rose & Renault-Lescure, 2008; Rose, 2012 for exceptions). This brief paper offers a modest contribution in this direction, by advancing a Cariban etymology for the Wajãpi verb *-kasi* 'be strong', and by illustrating the methodological standards that should be applied for the rigorous investigation of language contact involving Tupi-Guarani and Cariban languages, moving beyond the programmatic and sketchy suggestions advanced in the pioneering work of Rodrigues (1985).¹

WAJÃPI *-KASI* 'BE STRONG' << APALÁI *KASE* 'FAT, GREASE'

Based on Wajãpi *kasi* 'be strong', Jensen (1998, p. 501) postulated a Proto-Tupi-Guarani (PTG) etymon **kasí*, with the same meaning. The etymon in question is proposed nowhere else in the comparative literature on Tupi-Guarani (TG) languages (e.g., Lemle, 1971; Schleicher, 1998; Mello, 2000), and, as I argue below, for good reason, as it is not of PTG provenance. Nonetheless, we can go beyond merely stating a foreign origin for this term. In fact, more specific claims about the nature of Tupi-Guarani/Cariban contacts in the eastern Guianas can be motivated on the basis of a carefully proposed etymology for this term.

Setting aside the problematic postulation of PTG **s* (see e.g., Carvalho, 2022), the simple absence of cognates of this form elsewhere in the family precludes its reconstruction at the PTG level, a fact that, however, has not been a deterrent to the proposal of internal etymologies. Grenand's (1989) Wajãpi-French dictionary gives the meaning 'force, fort' [strength, strong] for Wajãpi *kasi*, and exemplifies its use with the very frequent expression *nekasi* 'Je n'ai pas de force, je suis faible' [I don't have strength, I'm weak].² She proposes an internal etymology for the form, one having *ka* 'graisse' [fat] as its base, further adding that the Wajãpi associate having body fat with physical strength (Grenand, 1989, p. 221). In Grenand (1989, p. 204), *kasi* is given under *ka* 'graisse, être gras' [fat, be fat], as a derivative. Needless to say, the proposed etymology is problematic, as Wajãpi *ka* is a reflex of PTG **-kap* 'fat' (Jensen, 1984, p. 33), and *-si*, in *-kasi*, remains, in any case, unaccounted for. Finally, the presence of the coronal fricative *s* in any Wajãpi wordform constitutes in itself an indication of its foreign status (e.g., *kisɛ* 'knife', likely from Nheengatu; Jensen, 1984, p. 121),³ as the PTG affricates have either *h* or \emptyset in the Wajãpi varieties (Carvalho, 2022).

It has been assumed that Wayana is the main source for Cariban loanwords attested in Wajãpi, one of the few Tupi-Guarani languages (alongside Zo'é and Teko/Emerillon) spoken in the Guianas (see e.g., Grenand, 1980; Jensen, 1984; Rodrigues, 1985). Grenand (1980, pp. 27-28) considers Galibi to be the more important source of Cariban loanwords into Wajãpi, followed, in order of importance, by Wayana and then by Apalái, the later being explicitly described as having only a minor influence (Grenand, 1980, p. 27). Later, in an often-cited appraisal of lexical and

¹ In addition to the sources cited throughout the text, this paper relies on the author's fieldwork on both Wajãpi (Tupi-Guarani) and Apalái (Cariban).

² The expression in question is formed by prefixing the pre-vocalic allomorph *n-* of the (verbal) negator prefix, plus the Set II (or stative) first person singular prefix *ɛ-*. The Wajãpi also employ the expression *nekasi* with the meaning 'I am hungry' (author's field notes). For the notion of 'Set II' person marker, see the overview in Jensen (1998).

³ Interestingly, *kisɛ* 'knife' is considered 'an old word' by majority of younger Wajãpi speakers, which use instead *marija*, itself a (likely) loan from a Cariban language.



grammatical similarities noted among Tupi-Guarani and Cariban languages, Rodrigues (1985, pp. 392-393) claims that Wayana is the source of the most obvious Cariban loanwords found in Wajãpi.

Although no published study claims a Cariban provenance for Wajãpi *kasi* 'be strong', this is certainly the most plausible hypothesis, though, as far as a solid contact etymology is concerned, it constitutes merely a starting point. I propose that the Apalai noun *kase* 'grease/fat (n.)' is the ultimate source of the Wajãpi form under scrutiny. The semantic latitude between 'grease/fat', in the source form, and 'be strong', although not trivial, agrees with what Grenand (1989, p. 221) reports on the associations between body fat and strength for the Wajãpi. In any case, this disparity in meaning will be discussed in greater detail, along with other formal details on the Cariban side of the proposed etymology.

It is plausible to assume that Apalai *kase* 'grease/fat (n.)' is somehow related to the series of Panare *kaʔ*, *kat*; Bakairi *gadi*; Kuikúro *kati*; Hixkaryana *kati*, all given under the meaning 'grease/fat' in Meira & Franchetto (2005, p. 185). These suggest a Proto-Cariban (PC) etymon **kati* (see Gildea & Payne, 2007, p. 46), formally and semantically identical to Proto-Taranoan (PT) **kati* 'fat' (Meira, 2000, p. 156).⁴ Wayana, which the published literature considers the most likely source for Cariban loans in Wajãpi, has *kat(i)*, with the final vowel being often dropped (Camargo et al., 2009, pp. 71-72).⁵ Thus, on the one hand, if the Wayana form in question is assumed as a source for Wajãpi *kasi* 'be strong', one would be left with the unexplained shift *-ti >> -si* in the adapted loanword; if, on the other hand, Apalai *kase* 'grease/fat (n.)' is advanced as the source, a full contact etymology, taking care, as it should, of the origins of the source form as well, would have to explain how Apalai *kase* 'grease/fat (n.)' could fit in the series formed by reflexes of PC **kati* 'fat'. As we show below, this is indeed possible.

PC **-ti* is regularly reflected as *-ti* in Apalai, as shown by the language's reflexes for a sample of PC etyma including this particular syllable: PC **-peti* 'thigh', **-weti* 'feces (possessed allomorph)', **-poti* 'beak' (Gildea & Payne, 2007, pp. 56-61) > Apalai *-peti*, *-eti*, *-poti*. On more general phonological grounds, PC **i* is not among the vowels yielding spirantized or affricate reflexes of PC **t* in daughter languages (see Meira & Franchetto, 2005). In sum, Apalai *-kase* cannot be a direct reflex of PC **kati* 'fat'. Note that Apalai is not alone in this regard, as other languages of the family, in particular those of the Circum-Roraima region, present comparable forms: Akawaio *kasi*' [*kasiʔ*] 'someone or something fat or thick' (Stegeman & Hunter, 2014, p. 166) and Pemon *kasek* 'grasa' [grease/fat] (Armellada, 1943, p. 210). Formal developments other than regular (phonetically conditioned) sound change are needed for relating Apalai *kase* 'grease/fat' and PC **kati* 'grease/fat'.

A hypothesis that goes a long way towards accounting for the formal problem just mentioned, as well as for the semantic disparity between 'grease/fat (n.)' and 'be fat/be strong', appeals to analogical reshaping of the Apalai reflex of PC **kati* 'grease/fat' on the basis of the adverbial⁶ construction derived by the **ti-* and the suffix **-se*. For Proto-Taranoan, for instance, Meira (2000, p. 156) reconstructs both **kati* as a noun meaning 'fat', and the adverbial **tikatine*, noting that the latter is "obviously derived" from the former. Meira (2000, pp. 115-116) reconstructs three proprietive ('having') adverbializers for PT, all with the same circumfix structure but differing in the form of the suffixal element: **ti- -ke*, **ti- -ne*

⁴ The Taranoan languages form a low-level branch of the Cariban language family, and include Tiriyo, Akurió and Carijona/Karihona (see Meira, 2000).

⁵ Tavares (2006, p. 138) analyzes the final *-t* as one of the possessive suffixes found throughout the Cariban family.

⁶ 'Adjectives' and 'adverbs' are not formally distinguished in most Cariban languages, with most adjectival notions being expressed within the same lexical class expressing predicate modifiers (Gildea, 2012, pp. 455-459). For this reason, I use 'adjective', 'adverb' or 'adjective/adverb' interchangeably in the body of the text.

and **ti-* *-ce*. In the case of the Taranoan languages, the first is the most productive strategy, while the other two seem a bit more lexicalized. Such constructions are found throughout the family (see e.g., Derbyshire, 1999, p. 50), usually involving the affixation of these markers to a base noun, and resulting in a wordform whose meaning is that of 'having' or 'being characterized by' the referent of the relevant base noun.⁷ Some examples from Apalaí are given in (1), based on E. Koehn and S. Koehn (1986):⁸

- (1) Proprietary modifying constructions in Apalaí
- (a) *t- iʔnapa -se* (adapted from E. Koehn & S. Koehn, 1986, p. 72)
 NF poison -CMPL
 'poisoned'
- (b) *t -apuʔ -se* (adapted from E. Koehn & S. Koehn, 1986, p. 88)
 NF -mold -CMPL
 'molded'
- (c) *t- onu -re* (E. Koehn & S. Koehn, 1986, p. 87)
 NF- eye -ADJVZR
 'seeing'
- (d) *ti- piti -e* (E. Koehn & S. Koehn, 1986, p. 87)
 NF- wife -ADJVZR
 'with wife'

The examples in (c) and (d) above illustrate the use of the 'adverbializer/adjectivizer' markers for deriving modifiers of nominal expressions (E. Koehn & S. Koehn, 1986, p. 87), while those in (a-b) exemplify the *ti-* ... *-se* construction, which, in Apalaí, has a slightly wider distribution than is the case with cognate constructions elsewhere in the family (E. Koehn & S. Koehn, 1986, pp. 48-49).

For the base noun 'grease/fat' specifically and derived adjectival formations, Apalaí uses the form *ti-kase-re* 'fat' for qualifying non-human referents (as in *majipuri tikasere* 'fat tapir'), and a derivative of *punu* 'body, flesh', *tu-punu-ne*, for the modification of nouns having human referents (as in *orutua tupunune* 'fat man'). The relationship between Apalaí *kase* 'grease/fat' and PC **kati* 'grease/fat' is here conceived according to Figure 1.

⁷ But in Wayana, with 'fat' specifically, see another adverbial formation: *i-ka-phakë-anu* 'the fat one' (Tavares, 2006, p. 128; Camargo, et al., 2009, p. 39).

⁸ I have retained the glosses used in E. Koehn and S. Koehn (1986). The prefix *t(i)-* is apparently taken by the authors to be the same that codes a reflexive or correferential third person possessor in nouns, but in these cases its function, together with a suffix of varying shape (*-re*, *-se*, *-e*, *-ne*) consists in deriving either adjective/adverbs from nouns or non-finite verb forms. This explains the use of the glosses NF = 'non-finite', CMPL = 'complement' and ADJVZR = 'Adjectivizer' (see E. Koehn & S. Koehn, 1986, pp. 48-49 for a brief discussion of the differences between the Apalaí construction with *-se* and its cognate construction in Hixkaryana).

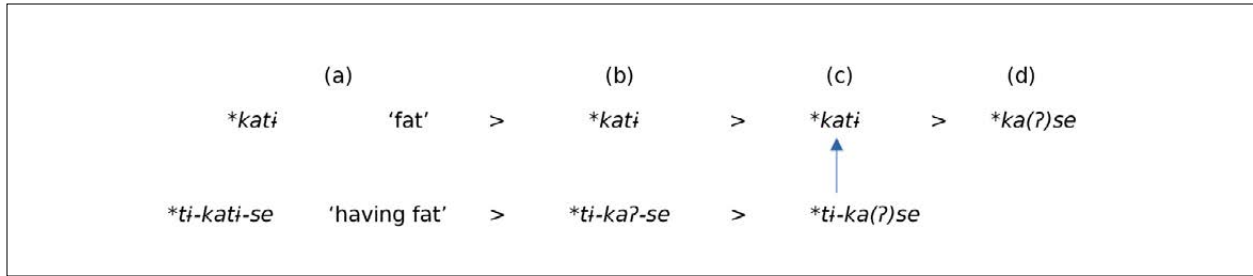


Figure 1. Proposed development for Apalai kase 'grease/fat'.

Stage (a) above, likely characteristic of PC, has both the noun **kati* 'grease/fat' and the adverbial formation **ti-kati-se*, the latter with the meaning 'be fat' or 'having fat'. In a second stage, (b), **ti-kati-se* undergoes syllable reduction (Gildea, 1995), yielding **ti-kaʔ-se*. Moment (c) has a reanalysis of **ti-kaʔ-se* as **ti-kaʔse*, with the loss of the morphological boundary between the base noun and the suffix *-se*. Also necessary here in order to derive modern Apalai *kase* 'grease/fat' is the loss of the medial glottal stop, indicated by parentheses. The transition from stages (c) and (d) is crucially characterized by the analogical reshaping of **kati* on the basis of **ti-ka(?)se*, possibly fostered by the possibly analysis of **ti-ka(?)se* as part of the nominal possessive paradigm, given the polysemy of **ti-* as both the prefix found in a number of adverbial/adjective formations and the prefix marking a third person correferential possessor (*ti-kase-ri* 'his/her own fat'). The modern Apalai modifying construction *ti-kase-re* 'be fat, having fat', is certainly innovative, with *-re* being employed after **-se* was re-analyzed as part of the root.

Although the meaning 'be strong' of Wajãpi *kasi* matches most closely that of the adverbial *ti-kase-re* 'be fat', its form fits instead that of the base noun *kase* 'grease/fat'. Borrowing *kasi* from *-kase-* in *ti-kase-re* would have required Wajãpi speakers enough command of Apalai to be able to parse this adverbial form, extracting *-kase-* and adopting with it the derived meaning 'be fat', later extended to 'be strong'. At the present state of our knowledge about the nature of contacts between Wajãpi and Apalai speakers it is unclear whether this was characterized solely by the fleeting diffusion of a few open class items or unanalyzed wordforms, or whether, instead, a more or less stable bilingualism can be assumed. In any case, the participation of *-kase* 'fat' in the above-mentioned possessive paradigms in modern Apalai (*i-kase-ri* 'my fat', *a-kase-ri* 'your(SC) fat', *i-kase-ri* 'his/her fat', and so on) certainly offers a morphological model from which the root *-kase* 'fat' could be abstracted. Gaps in any proposed account will remain until more is known about this particular contact situation, but the contact etymology advanced here is certainly preferable to any purely internal etymology, and it should be provisionally accepted, unless an improved account is offered for the etymology of Wajãpi *kasi* 'be strong'.

MEANING AND FORM, AND FURTHER APALAI LOANS INTO WAJÃPI

There are other cases for which Apalai, and not Wayana, offers the best candidate for the source of Cariban loanwords in Wajãpi. The form *pipi* is attested in Wajãpi as a term of address for the father's sister (Grenand, 1989, p. 360), and the term lacks cognates elsewhere among Tupi-Guarani languages (see Carvalho & Birchall, 2022). Although a form *pipi* is attested in both Wayana and Apalai as a kinship term, they have utterly distinct meanings in the two languages, and these differences show that Apalai, not Wayana, is the immediate source for Wajãpi *pipi*. Wayana *pipi* has the meaning "vocatif pour époux, époux de la soeur, frère aîné, fils aîné du frère (femme parlant) [vocative for husband,

sister's husband, older brother, brother's eldest son (woman speaking)]" (Camargo et al., 2009, p. 109). Apalai, on the other hand, has *pipi* as a vocative for father's sister (as well as to 'mother brother's wife'), used by both male and female ego (S. Koehn, 1975, p. 85), exactly as Wajãpi *pipi*. Despite being formally similar, Apalai *pipi* and Wayana *pipi* are likely not cognate, as evidenced by their meanings, and Wayana *pipi* is more probably a cognate of Apalai *piʔpi* instead, a vocative form used by women when addressing their elder brothers (E. Koehn & S. Koehn, 1995, p. 41). In fact, Wayana *pipi* itself has a 'phonetic variant' showing a glottal element: *pipih* (Camargo et al., 2009, p. 109). This glottal element is seemingly etymological, as it could be related to long vowels found in cognates of this form elsewhere, as in Tiriyó *piipi* 'older brother' (male and female ego) (Carlin, 2004, p. 140). In any case this makes Wayana *pipi/pipih* both formally and semantically independent from Apalai *pipi* 'father's sister, mother brother's wife', the latter in turn being the best candidate for the immediate source for Wajãpi *pipi* 'father's sister'.

Many presumed Wayana loans in Wajãpi have the peculiarity of featuring a coronal fricative *s* (see e.g., Grenand, 1980, pp. 27-28; Rodrigues, 1985, p. 392). The problem is that outside of the context of a following or preceding *i* the fricative *s* was debuccalized in Wayana, but not in Apalai (Camargo, 1996; Tavares, 2006, pp. 19-20). Indeed, this has been explicitly pointed out in the literature as an important isogloss between the two languages (Camargo, 1996, pp. 20-21), and speakers seem to be well aware of this fact.⁹ For these reasons, whenever a presumed Cariban loanword is found in Wajãpi, Apalai is a more plausible candidate source for the loanword than Wayana. A good example is found in Wajãpi *kasuru*, or, in the Upper Oyapock variety, *kasulu*, a form whose meaning is 'pearl'. Grenand (1989, p. 221) presents it as a Wayana loan, citing a Wayana source form *kahulu*, also with the meaning 'pearl'. Modern sources on the language confirm the form *kahulu*, but give a more encompassing meaning: *kahulu* 'rocaille, verroterie' [rockery, glassware] (Camargo et al., 2009, p. 67).¹⁰ Here again, the proposed contact etymology faces a formal hurdle, as it is unclear why *h* would be adapted in Wajãpi as *s*, and once more the problem can be avoided by assuming a loan from Apalai instead: Apalai *kasuru* 'miçangas' [beads] (E. Koehn & S. Koehn, 1995, p. 25). Wajãpi preserves, for the meaning 'beads', the TG native form *moʔiri*, Apalai *kasuru* being thus adopted with the meaning 'pearl' only.

A cautionary note on any use of the *h* : *s* isogloss must be presented, however, and it relates to the chronology (and spatial diffusion) of the **s > h* development in Wayana. One cannot exclude, in principle, the possibility that Cariban loans in Wajãpi showing a coronal fricative were borrowed from Wayana before the operation of said change - or, at least, from a dialect of Wayana still not subject to the change. On both the spatial (dialectal) and chronological sides of the question there are, still, a number of open issues, a few of which will be commented upon here. In the end, however, none of the gaps in our knowledge seem to decisively affect the conclusions of the present paper.

Jackson (1972), who described Wayana as spoken in the Tapanahoni river, Suriname, notes that *s* and *h* have merged in the speech of some of the Wayana of this region, but that these remain nonetheless distinct for the majority of the individuals. This might suggest that some varieties of Wayana were not affected by the debuccalization of the coronal

⁹ Camargo (1996) and Tavares (2006) differ in some aspects of their description of Wayana, and while some of these differences can be explained by reference to dialectal variation, others seem to result from analytical choices preferences or decisions by the linguists themselves. Note that while Camargo (1996) proposes an underlying fricative *s* for Wayana, Tavares (2006) opts for *h* instead. In any case, the distribution of the two attested allophones, [h] and [ʃ], is essentially the same in both accounts, and do not affect the arguments presented here.

¹⁰ Rodrigues (1985, p. 392) mentions a Wayana form <*kašuru*>. This has to be an error, as Wayana lacks a coronal fricative in this context. Since first-hand or primary sources are not given for any of the forms cited in Rodrigues (1985), the nature of the error and its origin cannot be identified.

fricative *s*. However, as noted by Tavares (2006, p. 23, fn. 17), whose grammar is based essentially on 'Brazilian' Wayana of the Paru river, the varieties of the Maroni (described by Camargo, 1996; Camargo et al., 2009) and of the Tapanahoni (described by Jackson, 1972) seem to retain *s* only when adjacent to *i*, that is, in the same context where this coronal fricative is found in the Paru variety, that dialect where the **s* > *h* debuccalization seem to have come to completion. In any case, some of the earliest available materials on Wayana suggest that the varieties spoken in the Jari river - that is, those closer to the Wajãpi - were affected by the debuccalization of *s* quite early, which agrees with our assumption that any Wayana dialect working as a source for loans into Wajãpi would have lacked *s* in contexts other than of an adjacent *i*. The Wayana materials of Henri Coudreau were recorded on two occasions, first among the northernmost Wayana of the Maroni river (1887-1889), and then among the southern groups of the Jari river (1889-1890). A brief comparison of the materials, organized and published by Lucien Adam in Coudreau (1892), reveals that <*s*> and <*ch*> (the latter only before <*i*> and likely standing for IPA [ʃ]) in the northern dialect correspond to <*h*> in the Wayana of the Jari: 'Gras' [fat] <*capsac*> : <*i-capehac*>; 'Malade' [sick, ill] <*yétoumsac*> : <*étoumhac*>; 'Cheveux' [hair] <*yomset*> : <*yomhet*>; 'Chemin' [path] <*chima*> : <*hema*> (see Coudreau, 1892, pp. 16, 18, 43). Though Wayana dialectology still calls for a comprehensive and adequate treatment, including both the early written documents and the extant spoken varieties of the language, the facts as they stand seem at least compatible with the hypothesis that *bona fide* Wayana loans into Wajãpi should not be expected to have a coronal fricative, except when adjacent to *i*.

CONCLUSIONS AND THE BROADER CONTEXT

The present work sought to contribute to a rather important topic in the regional history of the indigenous languages and peoples of South America, that of the contacts between speakers of Tupi-Guarani and Cariban languages. It has argued for a specific set of etymological associations at the phonological, morphological, and semantic levels. One also hopes that it has illustrated the potential held by careful and detailed etymological investigations of contact phenomena in general, and of the diffusion of loanwords in particular, which are often approached without the necessary rigour, if not in a dismissive manner, by researchers (see Boček, 2013; Mailhammer, 2013; Carvalho, 2017 for comments and examples).

The specific conclusion of interest to the indigenous history of the Guianas - that is, that Apalai, and not Wayana, constitute the main source of the Cariban influx in Wajãpi - is consistent with what is known about the history of the relevant populations. In their migration coming from the lower Xingu river (see Gallois, 1980, pp. 55, 58-59), the Wajãpi would have met the Apalai before meeting the Wayana, as the former once dwelled in a more southern location, closer to the main course of the Amazon river (e.g., Farabee, 1924, p. 221; Frikel, 1957, p. 512).¹¹ Although the statement of the close cultural proximity between Apalai and Wayana - a virtual *cliché* in the Cariban literature - does reflect a fact (Frikel, 1957, p. 527; Basso, 1977, p. 11), linguistic evidence and, in particular, careful historical linguistic work, can help cast further light on the different historical trajectories of these otherwise very similar Cariban-speaking populations. It remains to be seen whether more general claims about Wayana influence on Wajãpi (see e.g., Jensen, 1984, p. 132) will be vindicated or not, but one hopes that the present contribution has underscored the potential offered by etymological research in this particular domain.

¹¹ The claim in Gallois (1980, p. 61, fn. 1) that the lower Jari populations identified under ethnonyms such as 'Tuare' or 'Aroaqui' were speakers of Arawakan languages will necessarily remain speculative, as no language material associated to these names exists; on the other hand, lower Paru groups such as the Aracaju were definitely Cariban, as shown by the language data available (see Loukotka, 1968, p. 202).

ABBREVIATIONS

ADJVZR	adjectivizer
CMPL	complement
NF	non-finite
SG	singular

REFERENCES

- Armellada, R. P. C. (1943). *Diccionario de la lengua Pemon (Arekuna, Taurepan, Kamarakoto)*. Artes Gráficas.
- Basso, E. B. (1977). Introduction: the status of Carib Ethnography. In Autor (Ed.), *Carib-speaking Indians: culture, society and language* (pp. 9-22). The University of Arizona Press. <http://www.etnolingustica.org/biblio:basso-1977-carib>
- Boček, V. (2013). Etymology and language contact studies: some notes on mutual relationships. In B. Vykypel & V. Boček (Eds.), *Etymology: an old discipline in new contexts* (pp. 13-21). Lakladatastívi Lidové Noviny.
- Camargo, E. (1996). Aspect de la phonologie du Wayana. *Amerindia*, 21, 115-136.
- Camargo, E., Tapinkili, Akajuli, Atajumale, & Hernandez, L. (2009). *Hakëne omijau eitop Wajana-Palasisi (Dictionnaire bilingue Wayana-Français)*. CELIA. <http://www.etnolingustica.org/site:wayana>
- Carlin, E. (2004). *A grammar of trio: a cariban language of suriname*. P. Lang.
- Carvalho, F. O. (2017). Tupi-Guarani loanwords in southern Arawak: taking contact etymologies seriously. *Revista Linguística*, 13(3), 41-74. <https://doi.org/10.31513/linguistica.2017.v13n3a16383>
- Carvalho, F. O. (2022). On the Guaranian evidence for two Proto-Tupi-Guarani affricates. *Journal of Language Relationship*, 20(1), 81-112.
- Carvalho, F. O., & Birchall, J. (2022). A comparative reconstruction of Proto-Tupi-Guarani kinship terminology. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, 22, e022001. <https://doi.org/10.20396/liames.v22i00.8666489>
- Coudreau, H. (1892). *Vocabulaires méthodiques des langues Ouayana, Aparai, Oyampi, Émérillon*. J. Maisonneuve. <http://www.etnolingustica.org/biblio:coudreau-1892-vocabulaires>
- Derbyshire, D. (1999). Carib. In R. M. W. Dixon & A. Aikhenvald (Eds.), *The Amazonian languages* (pp. 23-64). Cambridge University Press. https://ribeiro.wdfiles.com/local--files/temp%3A1/The_Amazonian_Languages__Cambridge_Language_Surveys.pdf
- Farabee, W. C. (1924). *The Central Caribs*. The University of Pennsylvania. https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Afarabee-1924-caribs/Farabee_1924_TheCentralCaribs_BDCN.pdf
- Frikel, P. (1957). Zur linguistisch-ethnologischen Gliederung der Indianerstämme von Nord-Pará (Brasilien) und den aliegenden Gebieten. *Anthropos*, 52(3/4), 509-563. <http://www.etnolingustica.org/biblio:frikel-1957>
- Gallois, D. (1980). *Contribuição ao estudo do povoamento indígena da Guiana Brasileira, um caso específico: os Waiãpi* [Masters' Thesis, Universidade de São Paulo].
- Gildea, S. (1995). A comparative description of syllable reduction in the Cariban language family. *International Journal of American Linguistics*, 61(1), 62-102. <https://doi.org/10.1086/466245>
- Gildea, S., & Payne, D. (2007). Is Greenberg's "Macro-Carib" viable? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 2(2), 19-72. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222007000200003>
- Gildea, S. (2012). Linguistic studies in the Cariban family. In L. Campbell & V. Grondona (Eds.), *The indigenous languages of South America* (pp. 441-494). De Gruyter Mouton.



- Grenand, F. (1980). *La Langue Wayâpi (Guyane Française): Phonologie et Grammaire*. SELAF. <http://www.etnolingustica.org/biblio:grenand-1980-langue>
- Grenand, F. (1989). *Dictionnaire wayapi-français; lexique français-wayapi*. SELAF.
- Jackson, W. S. (1972). A Wayana grammar. In J. E. Grimes (Ed.), *Languages of the Guianas* (pp. 47-77). Summer Institute of Linguistics (SIL).
- Jensen, C. J. S. (1984). *O desenvolvimento histórico da língua Wayampi* [Masters' Thesis, Universidade Estadual de Campinas]. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP:1984.51508>
- Jensen, C. J. S. (1998). Comparative tupí-guaraní morphosyntax. In D. Derbyshire & G. K. Pullum (Eds.), *Handbook of Amazonian Languages* (Vol. 4, pp. 487-618). Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110822120>
- Koehn, S. S. (1975). Apalai kinship and social behavior. *Arquivos de Anatomia e Antropologia*, 1(1), 81-108. http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Akoehn-1975-apalai/Koehn_1975_ApalaiKinshipSystem.pdf
- Koehn, E. H., & Koehn, S. S. (1986). Apalai. In D. C. Derbyshire & G. K. Pullum (Eds.), *Handbook of Amazonian Languages* (pp. 33-127). Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110850819.33>
- Koehn, E. H., & Koehn, S. S. (1995). *Vocabulário básico Apalai-português*. Sociedade Internacional de Linguística. <https://www.silbrasil.org.br/resources/archives/16984>
- Lemle, M. (1971). Internal classification of the Tupi-Guarani linguistic family. In D. Bendor-Samuel (Ed.), *Tupi Studies I* (Summer Institute of Linguistics Publications in Linguistics and Related Fields, Vol. 29, pp. 107-129). Summer Institute of Linguistics. <http://www.etnolingustica.org/biblio:lemle-1971-internal>
- Loukotka, Č. (1968). *Classification of South American Indian languages*. University of California Press. <http://www.etnolingustica.org/biblio:loukotka-1968-classification>
- Mailhammer, R. (2013). Towards a framework of contact etymology. In Autor (Ed.), *Lexical and structural etymology* (pp. 9-31). Mouton de Gruyter.
- Meira, S. (2000). *Proto-Taranoan*. Lincom Europa.
- Meira, S., & Franchetto, B. (2005). The southern Cariban languages and the Cariban family. *International Journal of American Linguistics*, 71(2), 127-192. <https://doi.org/10.1086/491633>
- Meira, S., & Muysken, P. (2017). Cariban in contact: new perspectives on Trio-Ndyuka pidgin. In K. Yakpo & P. Muysken (Eds.), *Boundaries and bridges: language contact in multilingual ecologies* (pp. 197-228). De Gruyter Mouton.
- Mello, A. A. S. (2000). *Estudo histórico da família lingüística Tupi-Guaraní: aspectos fonológicos e lexicais* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <http://www.etnolingustica.org/tese:mello-2000>
- Rodrigues, A. D. (1985). Evidence for Tupi-Carib relationship. In H. E. M. Klein & L. R. Stark (Eds.), *South American languages: retrospect and prospect* (pp. 371-404). University of Texas Press. https://biblio.wdfiles.com/local--files/rodrigues-1985-evidence/rodrigues_1985_evidence.pdf
- Rose, F., & Renault-Lescure, O. (2008). Contact-induced changes in Amerindian Languages of French Guiana. In T. Stolz, D. Bakker & R. S. Palomo (Eds.), *Aspects of language contact: new theoretical, methodological and empirical findings with special focus on romansisation processes* (pp. 349-376). Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110206043.349>
- Rose, F. (2012). Borrowing of a Cariban number marker into three Tupi-Guarani languages. In M. Vanhove, T. Stolz, A. Urdze & H. Otsuka (Eds.), *Morphologies in contact* (pp. 37-69). Akademie.
- Schleicher, C. O. (1998). *Comparative and internal reconstruction of the Tupi-Guarani language family* [Doctoral dissertation, University of Wisconsin]. <http://www.etnolingustica.org/tese:schleicher-1998>
- Stegeman, R., & Hunter, R. (2014). *Akawaio-english dictionary*. SIL International.
- Tavares, P. S. (2006). *A Grammar of Wayana* [Doctoral dissertation, Rice University]. <http://www.etnolingustica.org/tese:tavares-2006>



MEMÓRIA



As batalhas com jacarés na ilha de Mexiana, por Gottfried Haggmann

The Alligator Battles on Mexiana Island by Gottfried Haggmann

Matheus Camilo Coelho¹  | João Batista Poça da Silva² 

¹Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

²Secretaria de Educação do Pará. Belém, Pará, Brasil

Resumo: Este trabalho apresenta um relato inédito em português de Gottfried Haggmann sobre a caça de jacarés na ilha de Mexiana, publicado quando era auxiliar de zoologia do então Museu Goeldi. Haggmann, acompanhado de Joseph Schönmann e de Manoel de Pinto Lima Guedes, respectivamente, preparador da seção de zoologia e preparador de botânica da mesma instituição, realizou uma expedição pela mencionada ilha durante três meses, ao longo de 1901. A memória de viagem, fruto dessa expedição, oferece-nos detalhes da brutal caçada aos jacarés na ilha de Mexiana, revelando as técnicas, a cultura e o conhecimento dos habitantes locais. Ao mesmo tempo, esse documento permite-nos compreender as concepções e contradições do autor sobre a conservação da fauna amazônica.

Palavras-chave: Gottfried Haggmann. Caça aos jacarés. Ilha de Mexiana. Marajó.

Abstract: This work presents an unpublished report in Portuguese authored by Gottfried Haggmann about alligator hunting on Mexiana Island, published while he was a zoologist at the Goeldi Museum. Haggmann accompanied by Joseph Schönmann and Manoel de Pinto Lima Guedes, respectively, the zoology preparator, and the botany preparator of the same institution, conducted an expedition to Mexiana island for three months throughout 1901. The travel memoirs resulting from the expedition, provides us details of the brutal alligator hunting on Mexiana Island, revealing the techniques, culture and knowledge of the local inhabitants. At the same time, this document allows us to understand the author's conceptions and contradictions regarding the conservation of Amazonian fauna.

Keywords: Gottfried Haggmann. Alligator hunting. Mexiana Island. Marajó.

Coelho, M. C., & Silva, J. B. P. (2024). As batalhas com jacarés na ilha de Mexiana, por Gottfried Haggmann. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230098. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0098.

Autor para correspondência: Matheus Camilo Coelho. Universidade Federal do Pará. Rua Augusto Corrêa, 01. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (mcamilocoelho1@gmail.com).

Recebido em 18/11/2023

Aprovado em 29/05/2024

Responsabilidade editorial: Priscila Faulhaber Barbosa



AS EXPEDIÇÕES DO MUSEU GOELDI AO ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ

Ao longo do final do século XIX e das primeiras décadas do XX, o arquipélago do Marajó foi um dos principais campos de pesquisa dos funcionários e colaboradores do Museu Goeldi, atual Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). Durante os denominados 'anos suíço-germânicos' da mencionada instituição, circunscritos entre os anos de 1894 e 1914, contabilizam-se dezesseis expedições dirigidas àquele arquipélago ou que adotaram o local como ponto de apoio e de coleta episódica de cultura material e espécimes vegetais e animais. Nos primeiros seis anos dessa fase, entre 1894 e 1902, houve treze excursões anuais, destinadas às regiões do rio Arari, Cabo Maguari, rio Camará e ilhas de Mexiana e de Caviana, todas no arquipélago do Marajó. De modo geral, essas viagens de pesquisa ocorreram entre os meses de junho e dezembro, um intervalo que coincide com o popularmente conhecido 'verão amazônico', caracterizado por uma trégua das chuvas e por temperaturas elevadas. Tal período, portanto, mostrava-se particularmente propício para as investigações, dadas as condições climáticas e, conseqüentemente, ambientais favoráveis.

As motivações para a escolha do arquipélago do Marajó como um local privilegiado para estudo e expedições anuais eram diversas. Entre os vários fatores que influenciaram as deliberações dos pesquisadores, destacam-se: as questões logísticas, abrangendo o transporte, a hospedagem, o apoio local e a acessibilidade das regiões a serem percorridas; o interesse científico na fauna, flora e cultura material do Marajó; as condições climáticas e ecológicas da região; as relações estabelecidas com os fazendeiros locais; a existência de redes de conhecimento locais; o ímpeto científico; e, inquestionavelmente, uma considerável dose de inventividade e fortuita casualidade.

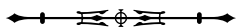
Gottfried Hagmann, assistente da Seção de Zoologia do Museu Goeldi entre 1899 e 1904, apontou a importância da escolha de uma "localidade apropriada" para o êxito das viagens de coleta feita pelos funcionários

do museu, afinal nem todos os locais do interior da Amazônia eram "convenientemente" (citado em Sanjad et al., 2012, p. 219). O assistente de zoologia do museu chegou a revelar, inclusive, algumas das questões que envolviam a preparação das expedições do museu durante a gestão de Goeldi:

Consideramos, em primeiro lugar, as fazendas, que podem nos oferecer abrigo durante nossa estadia e também algum auxílio. Para esta finalidade, só podem entrar em consideração localidades que ofereçam meios de transporte relativamente bons, pois apenas estes possibilitam o transporte de um grande número de animais vivos. Ao mesmo tempo, o local deve ser numa região afastada, de pouco contato com a civilização; nestes lugares, devem viver nativos que conheçam cada palmo de sua região, que sejam caçadores e conheçam muito bem os animais que ali vivem. Para que se tenha sucesso, o local escolhido deve apresentar variações na sua estrutura geográfica, apresentando floresta alternada com 'campos', rios com mangues nas margens e lagos interiores. Além da questão da localidade [adequada], deve-se levar em consideração também a estação do ano, excluindo a estação das chuvas; qualquer mês do verão pode ser escolhido para uma viagem (Hagmann citado em Sanjad et al., 2012, pp. 219-220).

O êxito de uma expedição envolvia uma série de incumbências imputadas ao cientista em campo, desde o zelo pela técnica de coleta até a salvaguarda e o traslado seguro de espécimes ou cultura material do ambiente de campo para o museu. Considerando a cautela para não cair em nenhum determinismo geográfico, mas mantendo em mente as exigências ditadas pela realidade amazônica, é passível de sustentação, com base no relato acima, que o espaço, a estação do ano e a malha de conexões locais balizavam a seleção do local e dos momentos para a efetuação das expedições; e, por desdobramento, regulavam o interesse científico subjacente.

Sobre o cotidiano das expedições, sabe-se pouco a respeito, a maior parte das informações encontra-se



nas próprias publicações científicas do museu, como a do próprio Hagmann (Sanjad et al., 2012). Os funcionários do museu de história natural localizado em Belém deslocavam-se para o campo de trabalho com grandes e pesadas bagagens, carregadas de armas e munições e demais equipamentos para as caçadas, gaiolas, equipamentos de marcenaria e alimentos. Sobre a locomoção nas coletas pelo arquipélago, a comitiva da instituição se utilizava de cavalos, para percorrer os campos, e canoas e montarias, para atravessar os cursos d'água, furos e alagados; dessa forma, adaptando-se às transições de paisagens características do arquipélago do Marajó. Ainda, a respeito da rotina e da divisão do tempo em campo, o assistente de zoologia assim descreveu que o começo da manhã era dedicado para a caça; “durante as horas de calor, após o almoço, são feitos trabalhos de preparação; o final da tarde é utilizado para abastecer a cozinha com carne fresca, de caça” (Hagmann citado em Sanjad et al., 2012, p. 220).

Nesse mesmo relato, Hagmann afirmou que nos campos da ilha do Marajó havia grande quantidade de fazendas que pertencem aos proprietários de gado, que, geralmente, moravam em Belém do Pará. Famílias tradicionais dominavam as atividades agropecuárias na região, arrecadando capital a partir da venda de cabeças de gado e de negócios no fornecimento de carne verde, como era o caso das famílias Bezerra, Pombo, Lobato, Chermont e Penna (Ângelo, 2012; Cancela, 2011). As fazendas dessas tradicionais famílias paraenses serviam de base de operações nas excursões do Museu Goeldi durante os ‘anos suíço-germânicos’.

Conforme Lima (2014, p. 25), “as amizades e redes de relações constituídas no interior da Amazônia foram imprescindíveis para todos os naturalistas que estiveram no extremo norte durante coleta em campo”. A título de exemplo disso, encontramos no artigo do assistente de zoologia o relato de que os funcionários recebiam na fazenda desses proprietários rurais, de forma solícita, “alojamento e toda ajuda necessária, bem como o material

necessário para as caçadas, como cavalos e botes a remo” (Hagmann citado em Sanjad et al., 2012, p. 220). Essa ‘ajuda necessária’ comportava todo tipo de apoio logístico (suprimentos, estadia, transporte e mão de obra) e acesso a saberes tradicionais, que só são possíveis de ter a partir da aliança com uma rede formada por sujeitos humanos e não humanos no campo de trabalho.

A relação entre o Museu Goeldi e a elite proprietária marajoara revela particularidades que se afastam da concepção tradicional do mecenato científico. No âmbito desse mecenato ligado à ciência, é comum observar a intervenção de indivíduos, autoridades governamentais, corporações e entidades, que oferecem recursos financeiros e proteção aos cientistas e às suas pesquisas (Ruellet, 2016; Mesnard, 1985; Beugnot, 1985; Sanglard, 2005). Mesnard (1985) propõe que o mecenato científico seja reconhecido apenas quando há uma assistência material, especialmente de natureza pecuniária, direcionada aos profissionais da ciência, garantindo-lhes sustento, moradia, subsídios ou pensões, e cobertura dos custos da pesquisa. Entretanto, ao analisarmos o caso do Museu Goeldi, não encontramos registros nas fontes históricas e na historiografia de alocação de recursos financeiros por parte da elite paraense para a instituição. Efetivamente, deparamo-nos com um cenário em que a instituição e seus funcionários recebiam proteção e assistência logística e intelectual da elite paraense durante expedições e doações de coleções de cultura material, bem como exemplares da fauna e da flora (Sanjad, 2019; Coelho, 2021).

Diante das particularidades da relação entre o Museu Goeldi e a elite paraense, que se distingue do modelo de mecenato científico convencional, consideramos chamá-la de ‘relação de patronato’. Esse conceito novo se refere a uma dinâmica em que indivíduos, membros da elite local, conhecidos como patronos, oferecem apoio logístico, intelectual e social a uma instituição científica, no caso aqui estudado, o Museu Goeldi. Essa relação não se baseia no auxílio financeiro, mas sim no intercâmbio simbólico, social e material entre as partes.



Em certos trabalhos e correspondências dos funcionários do museu, como de Gottfried Hagmann e da ornitóloga alemã Emília Snethlage, podemos identificar expressões de agradecimento aos fazendeiros marajoaras e aos coronéis de barranco¹, sublinhando a relevância do apoio prestado por esses agentes para as expedições (Snethlage, 1914; Sanjad, 2019; Sanjad et al., 2012). Esses representantes da elite regional forneciam amplo suporte logístico e proteção durante as missões. Ademais, por meio de suas conexões e influência nas esferas locais de poder, facilitavam o acesso e as interações dos cientistas com novos espaços de circulação², muitas vezes sujeitos a restrições para estrangeiros.

Nas relações de patronato, os membros da elite obtinham ganhos materiais, simbólicos e sociais, em contrapartida às suas doações, à proteção e ao auxílio logístico que recebiam. Ao participarem de uma rede de conhecimento, fornecerem suporte logístico e intelectual, proteção e contribuírem com coleções para o Goeldi, esses indivíduos da elite integravam-se (ou garantiam sua permanência) em uma rede social mais ampla, que abarcava as autoridades governamentais do estado do Pará, as quais concebiam a instituição museológica como fundamental para a promoção dos ideais republicanos de patriotismo, civilidade e cientificidade e a concretização de seu projeto político (Sanjad, 2010). Dessa forma, eles garantiam ou ampliavam seu capital social³.

Um exemplo elucidativo é a Sociedade Zeladora do Museu Paraense, estabelecida em 1896, sob a liderança de

José Coelho da Gama Abreu, o Barão do Marajó, e composta por membros proeminentes da sociedade paraense. Essa associação, criada com o propósito de promover o interesse pela ciência e “uma rápida popularização dos trabalhos realizados no Museu Estadual e empresas científicas de sua iniciativa”, funcionou, na prática, como um espaço de intercâmbio social e simbólico (Marajó, 1900, pp. 114-115). O engajamento na Sociedade Zeladora conferia aos membros da elite reconhecimento por seu apoio à causa da ciência no contexto do Pará perante as autoridades governamentais, permitindo o estreitamento dos laços. Concomitantemente, o Museu Goeldi fortalecia sua influência e seu prestígio dentro desse estrato da sociedade.

Além disso, é possível interpretar as doações de coleções e espécimes ao Museu Goeldi, um fenômeno comum no final do século XIX e início do XX, também como uma forma de acumulação de capital simbólico pela elite paraense. As contribuições eram devidamente reconhecidas, com os nomes dos doadores arrolados nos relatórios elaborados pelo diretor da instituição e remetidos ao governador do estado do Pará, as quais eram posteriormente publicadas nos exemplares do periódico científico do museu. Na seção intitulada ‘Donativos’, o diretor dirigia palavras de elogio e gratidão aos doadores, assim, elevando o capital simbólico dos patronos da instituição.

Em sua análise, Bourdieu (2009) ressalta a capacidade do capital simbólico de se transformar em capital cultural e econômico. Dessa maneira, as contribuições e o apoio ao Museu Goeldi conferiam à elite paraense *status*,

¹ Conforme Sanjad (2019), os coronéis de barranco eram personalidades detentoras de consideráveis posses, autoatribuindo-se a posição de senhores dos rios. Esses indivíduos, gozando de influência e prestígio na esfera local, tomavam posse de vastas extensões territoriais, explorando navegação e os recursos naturais, frequentemente subjugando as populações indígenas e ribeirinhas, por vezes por intermédio do sistema de aviação.

² O conceito de “espaços de circulação”, conforme formulado por Raj (2017), refere-se a espaços delimitados, caracterizados por configurações irregulares, onde se desdobram os processos de deslocamento e transformação dos saberes e práticas no contexto das interações interculturais, ou seja, a circulação do conhecimento. Essa concepção “sugere um tecido com desníveis topográficos, assimetrias (de poder) e a possibilidade de explorar um continuum já existente, ou nuvem, de relações, em vez de meramente construir ligações individuais” (Raj, 2017, p. 52, tradução nossa).

³ O conceito de capital social foi definido por Bourdieu (1998, p. 67) como “o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e inter-reconhecimento ou, em outros termos, de vinculação a um grupo, como um conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por ligações permanentes e úteis”.

prestígio e reconhecimento social, os quais, por sua vez, poderiam ser convertidos em benefícios educacionais, propriedades, nomeações para cargos públicos, contratos governamentais e acesso a crédito.

A EXPEDIÇÃO A ILHA DE MEXIANA EM 1901

No período de setembro⁴ a novembro de 1901, uma expedição à ilha de Mexiana, localizada no arquipélago do Marajó, foi liderada por Gottfried Haggmann, auxiliar de zoologia do Museu Goeldi, acompanhado de Joseph Schönmann e de Manoel de Pinto Lima Guedes, respectivamente, preparador da seção de zoologia e preparador de botânica do mesmo museu. Haggmann (1902b, p. 405, tradução nossa) resumiu os objetivos dessa estadia de três meses na propriedade da proeminente família Pombo como “estudar as condições faunísticas, florísticas e etnográficas-arqueológicas” da mencionada ilha.

Provinha do Reino da Galizia, a família Pombo estabeleceu-se no Pará na segunda metade do século XVIII (Cancela, 2009). De acordo com Cancela (2009), no século XIX, a fortuna dessa família estava fundamentada na propriedade de terras – incluindo a ilha de Mexiana –, engenhos e fazendas dedicadas à criação de gado, onde eram empregados trabalhadores escravizados. A partir da segunda metade dos oitocentos, esse panorama começou a mudar gradativamente e os seringais em Mexiana ganharam cada vez mais importância nos negócios da família Pombo. Todavia, simultaneamente aos investimentos na extração de borracha, prosseguiram alocando recursos na pecuária, mantendo por algum tempo o *status* de referência nesse negócio na região.

A excursão realizada por Haggmann, Schönmann e Guedes se revelou produtiva para o museu, resultando em notáveis acréscimos ao inventário de animais vivos e às coleções científicas da instituição, especialmente em

relação a aves e objetos arqueológicos, como relatado por Emílio Goeldi em seu comunicado ao governador do Pará (Goeldi, 1904). Ademais, é relevante ressaltar que as observações registradas e as amostras coletadas na ilha de Mexiana redundaram na consecução de artigos e livros veiculados em periódicos científicos (cf. Haggmann, 1902a, 1902b; Sanjad et al., 2012).

No final do século XIX e início do XX, a ilha de Mexiana se destacava por ser um reduto de jacarés, em grandes quantidades. Emílio Goeldi (1902, p. 393), zoólogo suíço e então diretor do museu, com a finalidade de enfatizar esse aspecto, chegou a afirmar que as ilhas de Caviana e de Mexiana constituíam um “El-dorado fenomenal de jacarés”. O zoólogo suíço registrou a facilidade com que os jacarés eram encontrados em seus *habitats* naturais no Marajó, de modo geral: lagoas; pântanos circundados por arbustos de papiro, em parte oculto por vegetação, conhecidos como ‘mondongos’; rios. Todavia, a presença desses animais na região consistia em prejuízos para os fazendeiros que, nas palavras de Goeldi, se viam “obrigados a fazer anualmente grandes caçadas onde os matam em quantidades assombrosas” (Goeldi, 1902). Corroborando essa ideia, um dos patronos do museu e grande proprietário de terra no Marajó chegou a assinalar que “a praga [os jacarés] no começo da secca é terribilíssimamente numerosa e tal modo flagela os animaes, que o gado miúdo algumas vezes não resiste às sugações, acompanhadas de noite de martirizada insomnia” (Miranda, 1909, p. 101). Dessa forma, a matança desses animais era vista como uma forma de preservar as suas propriedades.

No decorrer da sua permanência na ilha de Mexiana, no período que decorreu entre os dias 15 e 16 de novembro, Gottfried Haggmann assistiu a caça aos jacarés⁵. Dessa experiência, ele produziu o relato e as fotografias

⁴ No relatório referente a 1901, Goeldi (1904) cita o início da expedição no mês de agosto, enquanto Haggmann (1902) aponta o início em setembro do mesmo ano, inclusive reafirmando que a duração da expedição foi de três meses.

⁵ No texto em análise, Gottfried Haggmann omitiu a identificação específica das espécies de jacarés. Entretanto, em um artigo subsequente, no mesmo ano, abordando o ciclo reprodutivo dos jacarés na ilha de Mexiana, Haggmann faz menção ao *Melanosuchus niger* (Spix, 1825), anteriormente denominado como *Caiman niger*, reconhecido popularmente como jacaré-açu (Haggmann, 1902). É plausível inferir que Haggmann tenha testemunhado o abate dessa mesma espécie por vaqueiros.

inclusos no trabalho intitulado, em alemão, "Alligatoren-Schlachten im Amazonenstrom. Reise-Erinnerungen von der Insel Mexiana" (Hagmann, 1902a), a qual viu sua primeira publicação em 1902 no periódico de divulgação científica *Die Schweiz*, de Zurique. No presente trabalho, além de examinar essa obra, divulgamos uma tradução do texto para o português, até então inédita, acrescido de notas pelos autores, e algumas ilustrações e fotografias feitas por Hagmann a partir da excursão à mencionada ilha.

BREVE BIOGRAFIA DE GOTTFRIED HAGMANN

No dia 15 de novembro de 1874, nasceu Gottfried Ludwig Hagmann, em Lichtensteig, na Suíça (Papavero & Overal, 2011; Aerni, s.d.). Era o primogênito entre os cinco filhos de Gottfried Karl Hagmann (1852-1913) e Ida Maria Hagmann (1853-1924). Durante certo tempo, seu pai desempenhou o papel de guarda-florestal regional do Cantão de Sankt Gallen (Lichtensteig e Uznach), mas, a partir de 1876, assumiu a direção do zoológico de Basileia. Em 1887, Gottfried Hagmann e sua família obtiveram a cidadania de Basileia e, no ano seguinte, renunciaram à cidadania de Sevelen e Lichtensteig.

Gottfried Hagmann completou seus estudos na "Realchule" de Basileia (Papavero & Overal, 2011). Posteriormente, dedicou-se ao estudo de Geologia e Zoologia nas universidades de Basileia e Estrasburgo. Em 1897, tornou-se membro ordinário da Sociedade de Pesquisa Natural de Basileia. Em 7 de fevereiro de 1898, obteve o título de 'Dr. Phil.' pela Universidade de Basileia. Hagmann dedicou-se à pesquisa da fauna de vertebrados diluvianos de Vöklingshofen (Alta Alsácia), cujo título original foi "Die diluviale Wirbeltierfauna von Vöklingshofen (Ober-Elsass)" (Hagmann, 1899).

A vinda ao Pará ocorreu devido ao convite do zoólogo suíço e então diretor do Museu Goeldi, Emílio Goeldi, que, naquele ano, estava na Europa e buscava preencher os cargos científicos da instituição paraense com profissionais qualificados vindos desse continente (Sanjad, 2010). No dia 15 de outubro de 1899, Goeldi e sua família

embarcaram rumo a Belém, acompanhados de Hagmann e Karl von Kraatz-Koschlau (Aerni, s.d.).

Hagmann ocupou posições no Museu Goeldi entre 1899 e 1904, desempenhando os papéis de assistente de zoologia e inspetor do jardim zoológico (Sanjad, 2010). Em 1900, assumiu interinamente, e de forma breve, a direção do Museu Goeldi, na ausência de Emílio Goeldi e Jacques Huber. Esses primeiros anos na instituição foram caracterizados por uma vigorosa atividade de coleta e análise da abundante fauna amazônica, especialmente nas regiões do arquipélago do Marajó e em Cametá, Ourém e Irituia, no nordeste do Pará. Ao mesmo tempo, Hagmann recebeu a tarefa de organizar os catálogos de mamíferos e aves na instituição, incumbência delegada por Goeldi (Sanjad, 2006). Além disso, compartilhou os resultados de suas pesquisas sobre a fauna amazônica e o jardim zoológico do museu em publicações científicas internacionais (cf. Sanjad et al., 2012).

O primeiro período no Museu Goeldi foi encerrado em 1904 devido a conflitos com o então diretor, Emílio Goeldi. Posteriormente, Gottfried Hagmann foi encarregado de supervisionar uma plantação e fazenda de gado na ilha de Mexiana, que era propriedade da família Pombo e onde anteriormente havia conduzido uma expedição em nome do museu, em 1901. Durante o período na ilha, ele se dedicou ao estudo dos vertebrados terrestres. Os resultados desses estudos culminaram na publicação de vários artigos, abordando aves (Hagmann, 1906b, 1908b), mamíferos terrestres (Hagmann, 1908a) e répteis da ilha (Hagmann, 1906a, 1909). Hagmann permaneceu nessa posição até 1906, quando retornou com a família, estabelecendo-se primeiramente em Basileia e, posteriormente, em Estrasburgo.

Em 1910, Hagmann e sua família regressaram ao Brasil, estabelecendo-se em Cacoal Grande, na margem esquerda do Amazonas (Papavero & Overal, 2011). No ano seguinte, ele adquiriu a fazenda Taperinha dos herdeiros do Barão de Santarém, situada nas proximidades do município de Santarém, no estado do Pará. Nessa fazenda, continuou



suas atividades científicas e hospedou naturalistas e cientistas, como Ernst Garbe, do Museu Paulista, e os coletores Alois Strympl e Anton Hermann Fassl, que realizaram estudos e fizeram grandes coleções na fazenda e em regiões vizinhas.

De acordo com um artigo de Souza (1924), publicado no jornal carioca *O Paiz*, em 1924, Hagmann trabalhava como funcionário do serviço meteorológico do Ministério da Agricultura, atuando no município de Santarém. Na região, ele estava envolvido na cultura do curauá, uma bromélia nativa da Amazônia cujas fibras são resistentes e leves, permitindo diversas aplicações industriais. O cultivo extensivo dessas plantas na fazenda Taperinha começou em 1914 (Papavero & Overal, 2011). No entanto, segundo o engenheiro agrônomo Hugo Rangel Borborema, em um artigo de 1944, a experiência de Hagmann com o cultivo de curauá em suas propriedades, que abrangiam uma área de 23 hectares, não foi bem-sucedida, devido à falta de recursos para adquirir máquinas de desfibramento e ao apoio necessário para promover essa bromeliácea (Borborema, 1944, p. 48).

Aerni (s.d., tradução de João B. Poça da Silva) afirma que “Hagmann deve ter sido admitido como meteorologista no serviço público brasileiro” a partir de 1914. Em seguida, parece ter alcançado a posição de liderança na direção da Estação Meteorológica Central para toda a região amazônica. Fato também apontado em coluna do *Jornal do Brasil* de 1927 (“Decretos assignados”, 1927), que afirma que “Godofredo Hagmann” havia sido nomeado por decreto do Presidente da República para o cargo de chefe da Estação Climatológica de 1ª classe da diretoria de Meteorologia na pasta da Agricultura.

Na década de 1930, quase três décadas após sua partida do Museu Goeldi, Hagmann retornou à instituição. Sob a administração de Carlos Estêvão de Oliveira, ele assumiu oficialmente o posto de chefe da Seção de Zoologia. Durante esse segundo período no museu, o zoólogo suíço continuou suas investigações sobre a fauna amazônica, especialmente focando na análise de crânios de mamíferos, répteis e aves (Papavero & Overal, 2011).

Foi lá, inclusive, durante suas atividades científicas, que Hagmann encontrou de modo repentino a morte, em 16 de maio de 1946.

AS MEMÓRIAS DE VIAGEM DE HAGMANN

Não obstante sua modéstia em termos de extensão, o artigo de Hagmann, aqui traduzido como “Batalhas com jacarés no rio Amazonas: memórias de viagem à ilha de Mexiana”, destaca-se como um dos registros mais detalhados e vívidos dos violentos embates entre os vaqueiros marajoaras e os imponentes animais. Nele, ao longo de suas páginas, o autor delinea um retrato da brutalidade que permeava tais confrontos, os perigos e a luta pela sobrevivência em meio ao ambiente amazônico. Paralelamente, ele desvela as técnicas, a cultura e os saberes dos habitantes locais, assim como as relações sociais de compadrio que os compeliavam a se arriscar na perigosa caçada. Além dessas questões, a leitura do texto permite investigar e visualizar aspectos do cotidiano e da logística do trabalho de campo dos funcionários do Museu Goeldi, bem como as concepções e contradições do autor do texto acerca da conservação da fauna amazônica e da amplitude da tentativa de extermínio infligido à população de jacarés.

Um dos aspectos mais interessantes do texto de Gottfried Hagmann repousa na sua inerente, ainda que não talvez inteiramente consciente, tentativa de justificar o extermínio de jacarés na ilha. Da mesma forma que Emílio Goeldi, diretor da instituição em que desempenhava suas funções na época, o assistente de zoologia sustentou que a necessidade de resguardar o gado compelia os fazendeiros a aniquilar o maior número possível de animais anualmente. Ao adotar tal perspectiva, Hagmann isentava seus patronos, como a família Pombo, que abrigou os funcionários do museu em suas terras durante três meses, de qualquer responsabilidade. Em última análise, sugeria que as ações daqueles indivíduos eram, até mesmo, uma reação compulsória diante das inelutáveis demandas pela própria natureza amazônica.



Em dois dias de caça, segundo o próprio Hagmann, foram mortos cerca de 800 exemplares de jacarés. Ele registrou essa experiência como um 'espetáculo' que se destacaria como uma das lembranças mais intrigantes de sua vivência no mundo tropical. Não obstante as suas atribuições de assistente de zoologia e sua formação na área, a consciência do cientista aparentemente não se chocou com as práticas vividas em campo. Em seu discurso sobre tal prática, não há nenhuma perspectiva concernente à preservação destes animais – igualmente a Goeldi ao descrever e analisar a mesma prática em outro momento (cf. Goeldi, 1902). Antecipando possíveis questionamento dos leitores acerca de alguma eventual redução no número de jacarés, dada a grande quantidade anualmente abatida, o autor sustentou que, em Mexiana e na região central do Marajó, havia grandes pântanos inacessíveis, onde se refugiava o maior contingente de jacarés, enquanto apenas uma parcela minoritária passava o verão nos lagos e charcos acessíveis aos vaqueiros durante as suas caçadas.

Como visto, o discurso de Hagmann sobre a caça de jacarés se caracteriza pela escassez de reflexões em relação à preservação destes animais. Sem cair em anacronismos à luz dos debates contemporâneos sobre a conservação das espécies, importa salientar que, já desde o final do século XIX, emerge uma série de debates suscitados pelas ameaças decorrentes da caça indiscriminada de animais silvestres (Duarte, 2006, 2010; Franco & Drummond, 2009). Durante a Primeira República, as instituições museológicas, a exemplo do Museu Nacional, Museu Paulista, Museu Paraense e Jardim Botânico, foram centros de crescente inquietação com o mundo natural. De acordo com Franco e Drummond (2009, p. 27), nesse contexto, "ao lado do interesse científico pela natureza, surgiam preocupações com a proteção de um patrimônio natural vasto, tanto do ponto de vista da utilidade econômica quanto daquele da fruição estética".

O próprio Emílio Goeldi, entre maio de 1895 e maio de 1896, fez uso de sua autoridade científica e prestígio social para denunciar veementemente a caça indiscriminada de

garças e guarás na região do baixo Amazonas, especialmente na ilha do Marajó. Segundo ele, as suas razões para condenar o extermínio dessas aves eram "predominantemente de ordem esthetica e humanitária" (Goeldi, 1897, p. 30). Nesse sentido, as garças possuíam direitos naturais que os seres humanos deveriam respeitar. Mais do que isso, em uma de suas representações públicas, o zoólogo suíço aponta que a caça indiscriminada que exterminava populações de aves, como a garça, era um crime contra a natureza brasileira. Em consequência das representações de Goeldi, amplamente divulgadas no estado do Pará, diversas intendências municipais proibiram a caça de garças e guarás para fins comerciais (Goeldi, 1897).

Preocupações em relação à natureza e às ameaças decorrentes da caça indiscriminada de animais silvestres, em especial de jacarés, não se limitaram apenas ao meio científico; a imprensa também foi palco dessas discussões (Pacheco & Cutrim, 2014). No entanto, a matança desenfreada desses animais para atender às demandas comerciais e proteger o gado continuou por algum tempo e resultou em uma redução significativa da população de jacarés. Essa situação levou o governo a implementar uma lei de proteção para a preservação da espécie. Essas mudanças tiveram impacto na prática da vaquejada de jacarés, que prosseguiu até a Segunda Guerra Mundial, quando a indústria de couro, associada ao comércio de peles de jacarés, se consolidou na ilha, subsidiando a indústria em Belém (Silva, 2023). Posteriormente, foram estabelecidas leis em nível nacional para regulamentar essa atividade.

O massacre dos jacarés e a crueldade contra esses animais no Marajó, que resultaram na morte de pelo menos 800 exemplares em dois dias de caça nos lagos Acauã e Açáí, não suscitaram uma reação correspondente de indignação por parte de Emílio Goeldi e Gottfried Hagmann. Esse episódio expõe as limitações e contradições dos cientistas no que tange à proteção da natureza e à sensibilidade em relação à interação entre o homem e o mundo natural. No caso de Hagmann, e de outros funcionários do Museu Goeldi, os limites do conservacionismo devem ser

compreendidos, para além de questões de ordem pessoal e psicológica, a partir do contexto das relações que a instituição mantinha com os fazendeiros do Marajó, indivíduos que comandavam e gerenciavam essas caçadas, frequentemente em suas propriedades.

Certamente, na qualidade de zoólogo, Hagmann estava consciente das implicações dessas práticas ao ecossistema local e das consequências a longo prazo decorrentes da continuidade da caça predatória desses répteis. Todavia, ele também tinha ciência de que se manifestar com veemência e publicamente contra essa prática poderia não agradar os fazendeiros, resultando em conflitos com alguns dos principais patronos da instituição. Tal atitude poderia prejudicar a logística e o desenvolvimento de futuras expedições, assim como a aquisição de espécimes de história natural e objetos de cultura material. Dessa forma, Hagmann e outros funcionários da instituição adotaram uma postura alinhada com o discurso da elite proprietária, passando a justificar e normalizar o extermínio dos jacarés em nome da defesa da propriedade privada, a despeito dos crescentes debates conservacionistas no meio científico e de posições anteriores postuladas dentro da própria instituição museológica.

Além do texto, incluímos as quatro ilustrações que acompanhavam o artigo na sua primeira edição; inclusive, optamos por preservar as legendas originais feitas por Hagmann nas Figuras 1 a 4. Também acrescentamos, ao final, três negativos de vidro produzidos durante essa expedição, pertencentes ao Arquivo Guilherme de La Penha, do Museu Paraense Emílio Goeldi (Figuras 5 a 7). Essas fotografias permitem uma visualização mais ampla do trabalho dos vaqueiros e do campo de trabalho em Mexiana. Ademais, possibilitam a comparação do processo de montagem das ilustrações originais presentes no texto.

Na Figura 1, o foco é especialmente direcionado ao lago Acauã, onde cerca de 350 jacarés foram abatidos durante as caçadas. Segundo a legenda original, a fotografia foi tomada quando vaqueiros e pesquisadores se

aproximavam do lago, revelando uma cena que impactou profundamente Hagmann, que a descreveu como um 'magnífico espetáculo natural': centenas de jacarés agrupados, com as cabeças próximas umas das outras, os corpos quase submersos na lama, encarando os intrusos. Provavelmente, o assistente de zoologia do Museu Goeldi selecionou essa imagem para ilustrar o momento em que o autor relata seu impacto com essa visão do mundo natural, fazendo-o refletir brevemente sobre como aquilo evocava períodos geológicos remotos.

As imagens subsequentes ao final do artigo (Figuras 2 a 4) são registros capturados durante e após as caçadas. Na Figura 2, vemos os vaqueiros em ação no lago Acauã, com seus corpos imersos até quase os joelhos na lama, alguns empunhando laços e outros, varas. A Figura 3 retrata a caçada em outro lago, o Açá. Na imagem, que permite uma visualização do ambiente da segunda batalha e das atividades dos vaqueiros, vê-se, de um lado, as cabeças dos jacarés imergindo na água, enquanto, no lado oposto, os trabalhadores marajoaras direcionam os animais para o estreito braço que deságua no igarapé Jacaré, local onde ocorreu a batalha principal que resultou na morte de 450 animais ao longo de seis horas.

Na Figura 5, um negativo de vidro produzido por Hagmann e armazenado no Arquivo Guilherme de La Penha, podemos observar a origem da imagem previamente analisada (Figura 3). Ao compará-las, destacam-se duas diferenças principais. Primeiramente, a ausência do primeiro vaqueiro da esquerda para a direita, presente no negativo, mas ausente na gravura do artigo. Em segundo lugar, a inclusão, na gravura, de uma segunda parte não presente no negativo, mostrando uma paisagem natural com as cabeças dos répteis e um braço do estreito igarapé do Jacaré. No acervo de negativos de vidro do Arquivo Guilherme de La Penha, do Museu Paraense Emílio Goeldi, não foi encontrado o material que serviu de base para a composição da gravura. Isso sugere sua possível ausência nos arquivos ou um processo de criação por parte de Hagmann e da equipe editorial, utilizando outras

imagens como referência. A primeira hipótese parece ser a mais plausível, embora a falta de mais documentos torne difícil confirmá-la.

Outra imagem que merece uma breve consideração é a Figura 4. Nesta imagem, vê-se Hagmann, em primeiro plano, trajando uma camisa branca, calças e chapéu escuros, em uma pose imponente, sentado entre os gigantescos animais abatidos. Em suas mãos, ele segura uma faca voltada para baixo que toca suavemente o couro de um dos espécimes, enquanto o pano de fundo deste registro é composto das águas serenas do lago Açáí e da vegetação que cobre as suas margens. Curiosamente, apesar de ser o elemento em destaque, o assistente de zoologia pareceu ignorar intencionalmente a sua presença ao escrever a legenda da fotografia, destacando somente o casal de animais: “os dois gigantes do lago Açáí, de considerável comprimento corporal (4,2 m)” (Hagmann, 1902a, p. 464). Ao fazer isso, o assistente de zoologia provavelmente visava proteger tanto sua autoimagem quanto a objetividade científica que reivindicava, a fim de precaver-se contra possíveis acusações de vaidade ou presunção excessivas por parte dos leitores.

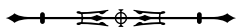
No entanto, as questões suscitadas pela fotografia não cessam por aí, é necessário compreender o caráter e os fatores simbólicos e subjetivos, e que não deixam de ser históricos, relativos à aludida fotografia e à escolha de Hagmann. Seguindo a observação de Kossoy (2012, p. 119), a fotografia pode e deve ser utilizada por historiadores como documento histórico, sem, contudo, se perder de vista que “o assunto registrado mostra um fragmento da realidade, um e só um enfoque da realidade passada: um aspecto determinado”. O conteúdo é resultado de uma seleção de possibilidades feita pelo fotógrafo, que se baseia, evidentemente, em seu gosto estético e em suas intenções de atender às suas próprias demandas ou às de seu contratante. Além disso, consideramos oportuno acrescentar que, nas representações imagéticas, se percebe que os gestos, as roupas, os acessórios, as poses e os objetos seguem também um padrão da sua época e estão

geralmente carregados de significado simbólico, conforme assinalado por Burke (2004).

Mauad (1996), por sua vez, percebe a utilização da fotografia pelos historiadores como uma prática que demanda uma abordagem crítica renovada. Ela destaca que o testemunho fotográfico mantém sua validade, independentemente das intenções subjacentes ao registro, seja para documentar eventos específicos ou para retratar modos de vida. Contudo, a historiadora avança em sua argumentação, em sintonia com o entendimento proposto por Jacques Le Goff, ao salientar a necessidade de considerar a fotografia tanto como imagem/documento quanto como imagem/monumento. Isso significa compreender a fotografia como um documento que reflete uma realidade passada, enquanto reconhece sua natureza de monumento, influenciada pela intervenção dos fotógrafos na preservação e na transmissão de suas próprias representações e de uma determinada visão de mundo para o futuro, consciente ou inconscientemente.

Nos últimos parágrafos do trabalho, Hagmann oferece algumas pistas sobre sua percepção quanto à função das fotografias publicadas em sua obra. Ele ressalta que o pessoal do Museu Goeldi estava consciente de que os relatos sobre o número de animais abatidos em tais eventos, mencionados em estudos anteriores, frequentemente eram alvo de questionamentos ou rotulados como exagerados. Contudo, ao inspecionar as imagens fotográficas veiculadas no mencionado artigo, o leitor facilmente constataria que o abate em massa em um lapso temporal reduzido é, de fato, uma contingência verossímil, admitindo, desse modo, que os dados apresentados correspondiam aos fatos, e não havia no seu relato nenhum exagero. Dessa forma, essas fotografias serviam como indícios, vestígios de uma materialidade pretérita, e tinham o propósito de atestar a veracidade das informações e a dimensão da matança dos jacarés na ilha de Mexiana.

Para além de servir como evidência da experiência vivida pelo cientista no campo, a Figura 4 também carrega



uma significativa carga simbólica, conforme destacado por Burke (2004). Os gestos e a postura adotados por Hagmann, empunhando uma faca e posicionado entre o casal de animais selvagens, bem como a seleção do cenário, não se revelam destituídos de significado. Essa imagem, considerada simultaneamente um documento e um monumento, pode ser interpretada como uma tentativa de representar a posição social de Hagmann, um homem da ciência exercendo trabalho de campo, e a aura mística que envolvia a figura do cientista-explorador, ressaltando uma suposta masculinidade intrínseca ao trabalho de campo. Além disso, ela revela uma determinada visão de mundo sobre a natureza e a caça de animais, notavelmente distante das perspectivas conservacionistas existentes desde o final do século XIX.

Por último, as Figuras 5 a 7 são negativos de vidro, datados de 1901, dois deles com a assinatura de Gottfried Hagmann, e que atualmente fazem parte da coleção fotográfica do Arquivo Guilherme de La Penha. As Figuras 5 e 7 capturam os vaqueiros em plena ação durante as caçadas, manejando laços e varas para cercar, capturar e abater os animais. Além disso, na Figura 7, além dos trabalhadores, percebem-se dois homens com trajes diferentes dos vaqueiros, ambos vestindo camisas brancas e chapéus, que observam na margem a empreitada. Na Figura 6, os vaqueiros posam conscientemente para o fotógrafo, exibindo seus trajes simples, já encharcados e sujos, mostrando suas ferramentas e armas para a caçada, tendo um dos lagos das caçadas como pano de fundo. Alguns seguram varas, outros machados e facões, e ainda há dois com armas de fogo. Esta fotografia representa um registro interessante e proífico que revela alguns detalhes das vestimentas, ferramentas, fisionomias e identidade dos vaqueiros marajoaras, embora os nomes destes permaneçam ocultos tanto nos artigos quanto em outras fontes.

Em última análise, as fotografias produzidas no contexto das caçadas aos jacarés na ilha de Mexiana não oferecem uma compreensão total e precisa da realidade

de campo; afinal, elas capturam apenas uma fração da realidade passada, moldada pelas escolhas do seu autor e pelas demandas do contratante, neste caso, o Museu Goeldi (Kossoy, 2012). Contudo, em conjunto com a literatura pertinente e outras fontes documentais, elas nos facultam a capacidade de entender – ou até mesmo de questionar – as ideias, concepções e intenções de uma era específica e de seus protagonistas acerca do universo laboral e da natureza. Da mesma forma, contribuem para identificar e visualizar as práticas e a labuta de atores históricos que permanecem muitas vezes invisíveis nas redes de conhecimento, como é o caso dos vaqueiros marajoaras. A tradução do texto foi feita por João B. Poça da Silva diretamente do alemão. Um texto traduzido é, em essência, uma obra de coautoria, por maior que seja o intento de isenção e acuidade do tradutor. Nesse sentido, traduzir Hagmann foi, para este tradutor, a experiência de continuar tentando ser exato, ciente de que a exatidão se desmembra em inúmeros aspectos: vocabulário, estilo, aspectos de subjetividade que as palavras registradas permitem evocar, como a presença ou ausência de senso de humor (sim, os pesquisadores alemães às vezes têm senso de humor!), ou traços de lirismo, ou ainda impressões não ditas sobre o objeto observado.

No presente texto, o desafio passou inicialmente pela caligrafia, aspecto que constantemente desafia a experiência do tradutor alemão-português. Os caracteres góticos constituem, assim, divertido desafio, que lançou mão de pesquisa adicional. A atualização ortográfica também foi necessária, embora de fácil implementação. Por fim, em relação a mensagens dadas pela subjetividade do autor, no caso de Hagmann, o que ficou muito nítido tantas vezes foi o assombro. A luta inglória da natureza com os vaqueiros, embora aquela, em termos de voracidade, estivesse tão bem representada pelos jacarés, marcou tanto o espírito do alemão que ele não teve como não expressar suas impressões. Se o leitor em português notar essa furtiva tomada de posição do autor, ter-se-á alcançado o propósito do humilde tradutor.



Por fim, é importante ressaltar que o texto, juntamente com as imagens que serão apresentadas adiante, possui um caráter singular, estabelecendo-se como uma importante fonte para futuras investigações nos campos da Antropologia, História das Ciências, História Ambiental e História dos Animais. Para este último campo, a memória de Hagmann pode fornecer contribuições significativas para examinar as ações humanas e suas consequências no início do século XX, como a ameaça

de extinção da espécie *Melanosuchus niger*, bem como a perspectiva dos museus de história natural e de cientistas sobre tais práticas humanas e a relação entre os animais (cf. Sanjad, 2010; Jørgensen, 2021). Espera-se que a divulgação deste trabalho possa estimular novas pesquisas e debates sobre a prática de caça aos jacarés, os conhecimentos e técnicas dos vaqueiros marajoaras, bem como a análise da obra e das concepções de Gottfried Hagmann em relação à conservação da fauna amazônica.



Batalhas com jacarés no rio Amazonas: memórias de viagem à ilha de Mexiana

Dr. Gottfried Hagmann, Basileia, Assistente do Departamento de Zoologia do Museu Goeldi, Pará (rio Amazonas)

Contém quatro ilustrações originais [Figuras 1 a 4]

Já no quarto ano desta revista, o Prof. Dr. E. A. Goeldi, Diretor do Museu Goeldi, no Pará, pôs em evidência as incontáveis hordas de jacarés que todos os anos são dizimadas nas diversas fazendas do Marajó. Wallace também nos conta sobre Mexiana, onde em 1848 ele testemunhou uma batalha com jacarés. Naquela época, esses animais eram caçados para obtenção de gordura como insumo para iluminação e, portanto, era mínimo o número de animais mortos. Hoje, porém, quando os proprietários de terras dependem de lutar contra os jacarés para manter o seu gado, todos os anos são forçados a neutralizar o maior número possível desses vorazes inimigos. Eu também tive minha oportunidade de testemunhar essas batalhas com jacarés durante uma estada de três meses em Mexiana, e dei muita sorte ao conseguir tirar várias fotografias de excelente qualidade retratando os acontecimentos.

A ilha de Mexiana, destino de uma viagem de pesquisa patrocinada pela diretoria do Museu Goeldi, está localizada no estuário setentrional do Amazonas, não muito distante de Marajó, sua irmã maior. Os irmãos Pombo, proprietários da ilha e nossos gentis anfitriões, fizeram todo o possível para nos familiarizar com as maravilhas naturais de sua ilha. Pouco antes de partirmos, ainda nos foi possível presenciar duas dessas famosas batalhas com jacarés e, como já havíamos ouvido muito sobre elas, aguardávamos com grande entusiasmo o dia em que nos seria exibido um dos grandes espetáculos do rio Amazonas.

Chegara o grande dia; o sol matinal despontou feito um poderoso hemisfério carmesim por detrás dos cúmulos cinza-claros alongados e lançou seus primeiros raios pálidos em direção ao nosso alojamento. Nada o impediu de nos antecipar a primeira saudação do dia, porque, diante de nós, estava o campo aberto, que só ao longe tinha algumas ilhas de mato, as quais mais pareciam silhuetas baixas e escuras. Antes ainda que o sol nascesse, já se deixava notar a animada vida em torno da “mansão”, que, pela sua localização solitária no centro da ilha, consistia tão só de um barracão de madeira coberto com telhas de zinco, mas que, por outro lado, fora para nós uma agradável e interessante base durante seis semanas. Nossos cavalos já se encontravam completamente selados, amarrados ao esteio da casa; alguns dos “vaqueiros”, que no dia anterior já haviam preparado as suas lanças, machados, facas e espingardas de chumbo, estavam montados e impacientes, esperando até que nós, os “senhores”, tomássemos



nosso café da manhã. Enquanto isso, o sol pairava no horizonte, então montamos nas selas e, assim, foi dado o sinal para a partida de todos.

A trote, atravessamos o infindável campo e, após duas horas de cavalgada, apareceu no horizonte uma silhueta baixa de mata. Nosso destino ficava passando esse local; era ali que deveríamos encontrar os jacarés amontoados, cabeças rente umas às outras, em uma pequena lagoa. Extensas planícies cobertas de juncos de caule fino se alternavam com amplas áreas de capim, algumas das quais cobertas por árvores baixas e retorcidas, de grandes flores amarelo-enxofre que se destacavam graciosamente contra o fundo verde-escuro da ilha de mato logo atrás. Sem demora, chegamos à beira dos “mondongos”, isto é, pântanos margeados por arbustos de papiro e parcialmente cobertos de vegetação. O olhar treinado dos vaqueiros correu velozmente pela vastidão sem fim em busca do local mais adequado para atravessar o charco. Cavalgávamos com cuidado, um atrás do outro, por entre os arbustos de papiro, os quais não raro eram tão altos, que, em cima de nossas montarias, não conseguíamos enxergar por sobre eles. Nossos cavalos não tardariam a afundar até os tornozelos na camada seca da superfície da vegetação pantanosa e só a muito custo conseguiriam avançar, por isso achamos melhor descer dos cavalos e conduzi-los. Porém, o solo foi ficando cada vez mais instável e, quanto mais nos aproximávamos do meio do pântano, mais os cavalos afundavam, a ponto de nós mesmos termos de passar a vau afundados até os joelhos em meio à seca vegetação castanho-escura, muito embora no centro do mondongo não estivéssemos mais em fila indiana, mas lado a lado, a fim de garantir que todos tivessem chance de encontrar algum terreno firme. Após muito esforço, chegávamos à outra margem do mondongo e, com ele, ao nosso destino.

Havíamos chegado à beira de um extenso aningal⁶, em cujo centro fica o “lago Acauã”, um pequeno lago que no verão fica quase totalmente tomado de jacarés, que aqui se refugiam quando seca a área pantanosa. Amarramos nossos cavalos à sombra das aningas (*Montrichardia*⁷), que em média atingiam 4 a 5 m de altura, e nos preparamos para a batalha. Ainda não topáramos com nenhum exemplar dos bichos que neste país chamam de jacarés, antes de tudo porque tivemos que percorrer um longo caminho por entre o cerrado aningal, o que exigia habilidade de ginástica e custou muitas gotas de suor. No entanto, todos os nossos esforços foram ricamente recompensados e o que presenciei foi muito além de todas as expectativas. Lá estavam eles, amontoados, cabeças rente cabeças, corpos quase completamente afundados na lama, olhando fleumáticos para nós, intrusos. A primeira impressão que esse magnífico espetáculo natural nos causou foi avassaladora e simplesmente entorpeceu nossos sentidos. Na verdade, precisei refletir durante um tempo para saber se estava sonhando ou realmente acordado. Mal pude esperar até chegar à margem oposta, que, pela sua posição menos cerrada, proporcionou-me uma visão geral (Figura 1). Ali, entre aquelas Montrichardias altas e de aspecto bastante rústico, estávamos completamente isolados do resto do mundo e, ao olhar para aquela estarrecedora sopa de hidrossauros, podíamos sentir como se tivéssemos sido transportados de volta a um remoto período geológico. Assim deve ter sido no apogeu dos répteis das eras triássica e jurássica. Do mesmo modo podem ter vivido os ancestrais dos nossos répteis modernos, cuidando da sua ninhada nas margens dos mares triássico e jurássico.

A maioria desses jacarés era de comprimento superior a 2 metros, muitos tinham 3 metros e alguns exemplares gigantes chagavam até 4 metros. O número de jacarés com menos de 1,5 metros era relativamente pequeno; os menores, todos machos de menos de um ano, mediam de 1 a 1,5 metros.

⁶ [Nota do autor] Dá-se o nome de aningal ao local onde a aninga (*Montrichardia*) forma vegetação fechada.

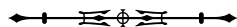
⁷ [M.C.] Atual *Montrichardia linifera* (Arruda) Schott.



A um sinal do nosso anfitrião, deu-se um ataque generalizado. A orla do aningal estava guarnecida por alguns vaqueiros armados com possantes lanças para impedir que os jacarés fugissem da lagoa. O primeiro ataque começou pela retaguarda. Dali, todo aquele emaranhado de animais, com seus bramidos horrendos e batidas de rabo, rolava na lama em direção à extremidade superior do charco, que tinha apenas 100 metros de comprimento e cerca de 20 metros de largura. A efetiva porção de água estava cercada de gente e, como éramos apenas dezesseis homens, todos tivemos de unir forças para evitar que os animais rompessem a linha. A luta contra os temidos ladrões de boi foi iniciada por apenas um dos flancos, com machados, lanças e terçados grandes. Com firmeza e terrível vigor, os vaqueiros, afundados na lagoa até acima dos joelhos, desferiam suas machadadas sobre os crânios dos que estavam próximos e que, contorcendo-se na lama, travavam a batalha mortal. Os indivíduos grandes, que gostam de submergir na lama, eram descobertos e trazidos para cima pelas lanças, e muitas vezes pelos próprios pés dos homens. Os bichos eram puxados a terra com laços feitos com couro de boi, com o círculo lançado sobre as cabeças dos animais, muitas vezes exigindo que quatro ou cinco homens usassem toda a sua força. Os gigantes costumavam girar nos laços dentro da lama a tal ponto, que eram puxados para a beira da lagoa como massas disformes. Mal chegava o monstro a terra, um dos vaqueiros pulava direto para a frente de sua cabeça, sem se esquivar de seus terríveis dentes, e desferia rapidamente de oito a dez machadadas em seu crânio, gerando um barulho como se alguém estivesse golpeando um bloco de madeira. O que jacaré tem de mais temido e perigoso é o golpe com a cauda, por isso nunca se deixam de fazer quanto antes vários cortes profundos nos músculos da cauda do animal. Por essa razão, os exemplares maiores são puxados para terra, afinal eles conseguem girar com agilidade espantosa e, na lama funda do meio da lagoa, é quase impossível uma pessoa se livrar do terrível golpe da cauda, o que seria suficiente para matar uma pessoa. No ataque à horda toda, o sucesso almejado conta com a ponta afiada de uma lança em punho e isso se obtém penetrando-a fundo no mesentério do inimigo, entre o dorso e o ventre rígido, após o que este, no lamaçal sangrento, tenta libertar-se, emitindo horríveis ruídos e executando movimentos de torção. Constatei a intensidade do esforço e da força física com que se trava a luta mortal observando um animal, se bem que gigantesco, o qual, sem maiores esforços, havia simplesmente quebrado a ponta de uma lança de 1,5 centímetros de espessura, aproximadamente 30 centímetros de comprimento e 8 centímetros de largura! Embora os jacarés sejam extremamente indolentes no verão, ainda acontece de um deles logo revidar ao ataque, e certamente não faltaram momentos de suspense. São verdadeiramente admiráveis a frieza e a coragem demonstradas pelos vaqueiros nessas batalhas, afinal não é para qualquer um a tarefa de andar por entre esses jacarés emaranhados.

A Figura 2 retrata os vaqueiros em ação; grande parte dos jacarés maiores está espalhada, morta na lama, enquanto os que ainda estão vivos se mantêm amontoados na extremidade superior do charco. Sem pausa nem descanso, os vaqueiros trabalham como verdadeiros condenados, sem mais nenhuma consciência de perigo, todo tempo concentrados no esforço de não deixar escapar com vida nenhum dos ladrões de gado que tanto odeiam. A cada novo ataque dos vaqueiros, era evidente a fúria com que desejavam vingar os bois novos, vitimados pelos jacarés, e cada golpe de machado ou de lança bem aplicado era seguido por uma alegria geral com doce sabor de vingança. – A batalha durou cinco horas, das dez da manhã às três da tarde, sob o sol escaldante direto sobre o equador, e no campo de batalha jaziam em sinistra confusão mais de 350 jacarés mortos. Alguns animais que antes tinham conseguido sair da lama no meio do lago foram atingidos pelos rifles, de modo que a reta final da batalha degenerou em um tiro ao alvo generalizado, com cada um tentando superar os outros numa disputa para ver quem tinha melhor pontaria.

Cansados, famintos, quase mortos de sede e ainda por cima cobertos de lama e sangue da cabeça aos pés, iniciamos nossa jornada de volta, após terminar o serviço, com muitas histórias engraçadas da véspera sendo o tema



da conversa para amenizar a demora da viagem pelo campo sem fim. Já cintilavam os raios dourados do sol da tarde por entre as copas da selva e as guaribas davam os primeiros acordes de seu concerto noturno, quando chegamos ao nosso alojamento, que ficava na beira da floresta. Não demorou muito para que tudo ao redor da casa ficasse quieto e não muito depois só se podia ouvir, de vez em quando, o canto monótono dos bacuraus na suave noite estrelada. Todos ficaram felizes por poderem recolher-se em suas redes; em seus sonhos, alguns deles certamente terão matado jacarés, e esse sonho deveria realizar-se, porque já havia ordens para que a segunda batalha se desse na manhã seguinte no lago Açaí.

O sol não havia ainda nem terminado de nascer no horizonte e já estávamos todos de volta às selas para começarmos nossa viagem até o lago Açaí. O ar fresco da manhã teve um efeito benéfico nos nossos membros ainda cansados, e o ritmo moderado mantido na primeira hora nos devolveu o ritmo certo.

O lago Açaí fica a leste do lago Acauã, na beira da mata que cobre toda a ilha ao longo da costa. O igarapé Jacaré, um pequeno curso d'água, corre do lago Açaí até o litoral, enquanto, em direção ao centro da ilha, vários braços de mondongos deságuam no campo, que, aqui, em intermináveis trechos, é tomado de papiro (piri) e forma o que se chama de pirizal. Assim como no lago Acauã, os jacarés recuam para o lago quando seca o pântano. O lago propriamente dito é em grande parte coberto por *Eichhornia*⁸, uma planta que flutua na superfície e em muitos lugares cresce tão densamente na flor-d'água, que tudo fica mais parecendo um prado verde do que um lago. Dada a enorme abundância de peixes, o lago é um verdadeiro paraíso para os jacarés.

A Figura 3 nos mostra uma parte do lago Açaí, ao fundo quase totalmente coberto de *Eichhornia*. Os vaqueiros estão a ponto de bloquear o lago, no intento de encurralar os jacarés rumo ao estreito braço que deságua no igarapé (à direita da foto). Ali, no centro de um imenso aningal, foi travada a batalha principal. Também aqui os primeiros espécimes capturados foram os gigantes, a laço. Os maiores, um macho e uma fêmea mostrados na Figura 4, tinham, cada um, corpo de 4,2 metros de comprimento, dos quais 57 centímetros correspondiam ao crânio. Num período de seis horas, foram abatidos aproximadamente 450 jacarés.

Desse modo, em dois dias (15 e 16 de novembro de 1901), cerca de oitocentos desses perigosos inimigos dos rebanhos bovinos foram neutralizados, e o espetáculo que isso proporcionou permanecerá para sempre em mim como uma das mais interessantes lembranças deste fabuloso mundo tropical.

Milhares de jacarés são abatidos todos os anos e o leitor deve estar se perguntando como é possível que mesmo assim não se veja sua quantidade diminuindo. Por essa razão, cumpre ainda mencionar que no centro do Marajó, assim como em Mexiana, existem grandes pântanos de difícil acesso, onde se refugia a grande maioria dos jacarés, enquanto apenas um ínfimo número passa o verão em lagoas e charcos mais acessíveis, e que apenas estes caem nas mãos dos vaqueiros.

Nós do museu local temos plena ciência de que o número de jacarés mortos nessas ocasiões, fato que já mencionamos em trabalhos anteriores, foi, em diversas circunstâncias, se não logo tachado como um exagero, no mínimo posto em dúvida. No entanto, diante de meus registros fotográficos, o leitor prontamente constata que é possível um número tão grande de jacarés ser morto em tão pouco tempo e, assim, ser-lhe-á forçoso admitir que os nossos números correspondem fielmente aos fatos e que, portanto, não devem ser classificados como narrativa de um conto de fadas.

⁸ [M.C.] Provavelmente, refere-se a *Eichhornia crassipes* (Mart.) Solms.



Figura 1. Lago Acauã, com sua enorme quantidade de jacarés. A fotografia (aqui ampliada) foi tirada no momento da chegada e retrata os jacarés em seu estado natural e autêntico. Fonte: Haggmann (1902a, p. 461).



Figura 2. Os vaqueiros capturam os jacarés grandes com o laço, arrastam-nos para terra e ali os abatem. Fonte: Hagmann (1902a, p. 462).

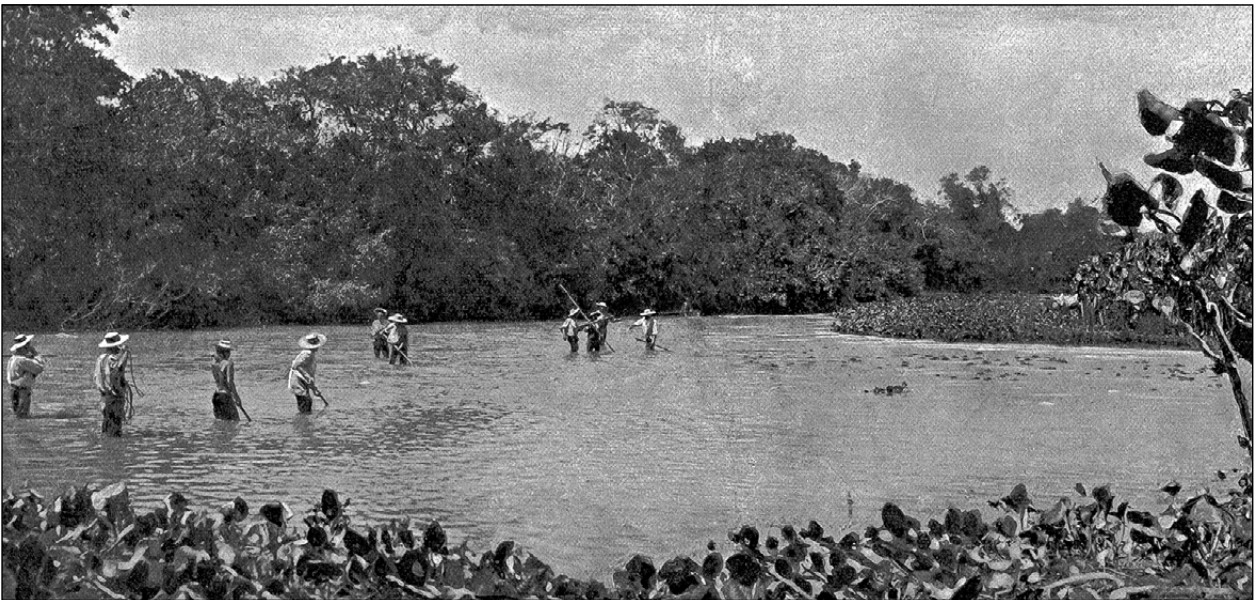


Figura 3. Rodada no lago Açái: à direita, as cabeças dos jacarés na água. Os vaqueiros conduzem os animais até o braço estreito do igarapé, onde ocorre a batalha principal. Fonte: Hagmann (1902a, p. 463).



Figura 4. Os dois gigantes do lago Açaí, de considerável comprimento corporal (4,2 m). Fonte: Haggmann (1902a, p. 464).



Figura 5. Fotografia dos vaqueiros com laços e lanças durante a caça aos jacarés no lago Açai. Foto: Gottfried Hagmann, 1901. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha, Coleção Fotográfica, negativo MPEG750. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Brasil.



Figura 6. Registro dos vaqueiros marajoaras, alguns carregando varas, durante a caçada. Foto: provavelmente Gottfried Hagmann, 1901. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha, Coleção Fotográfica, negativo MPEG723. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Brasil.



Figura 7. Registro dos vaqueiros marajoaras durante a caçada, além deles, vê-se provavelmente Hagmann e um homem não identificado, ambos de camisas brancas e chapéus, observando a atividade. Foto: Gottfried Hagmann, 1901. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha, Coleção Fotográfica, negativo MPEG722. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Brasil.



AGRADECIMENTOS

Agradecemos ao Arquivo Guilherme de La Penha, do Museu Paraense Emílio Goeldi, pelo acesso às cópias digitalizadas das imagens reproduzidas nesta contribuição e pela autorização para publicação delas.

REFERÊNCIAS

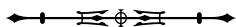
- Aerni, A. (s.d.). *Gottfried Hagmann* [Manuscrito]. Arquivo Guilherme de La Penha. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- Ângelo, H. (2012). *O longo caminho dos Corrêa de Miranda no século XIX: um estudo sobre família, poder e economia* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4572>
- Beugnot, B. (1985). La figure de Mécenas. In R. Mousnier & J. Mesnard (Orgs.), *L'âge d'or du mécénat (1598-1661)* (pp. 285-293). Editions du CNRS.
- Borborema, H. R. (1944). O Curauá. *O Campo*, 173, 47-49.
- Bourdieu, P. (1998). O capital social – notas provisórias. In M. A. Nogueira & A. Catani (Orgs.), *Escritos de educação* (Tradução de D. B. Catani e A. M. Catani) (pp. 65-71). Vozes.
- Bourdieu, P. (2009). O poder simbólico. In Autor, *O senso prático* (Tradução de M. Ferreira) (pp. 187-202). Vozes.
- Burke, P. (2004). *Testemunha ocular: história e imagem*. EDUSC.
- Cancela, C. D. (2009). Famílias de elite: transformação da riqueza e alianças matrimoniais. Belém 1870-1920. *Topoi*, 10(18), 24-38. <https://doi.org/10.1590/2237-101X018010003>
- Cancela, C. D. (2011). *Casamento e família em uma capital amazônica (Belém, 1870-1920)*. Açai.
- Coelho, M. C. (2021). *Objetos entre contextos e significados: as coleções etnográficas do Museu Paraense Emílio Goeldi entre 1894 e 1905* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. https://pphist.propep.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/2021/COELHO_Matheus_Dissertacao.pdf
- Decretos assignados. (1927, mar. 27). *Jornal do Brasil*, (74), 7. https://memoria.bn.gov.br/DOCREADER/DocReader.aspx?bib=030015_04&hf=www.google.com&pagfis=54350
- Duarte, R. H. (2006). Pássaros e cientistas no Brasil: em busca de proteção, 1894-1938. *Latin American Research Review*, 41(1), 3-26. <https://doi.org/10.1353/lar.2006.0006>
- Duarte, R. H. (2010). *A Biologia militante: o Museu Nacional, especialização científica, divulgação do conhecimento e práticas políticas no Brasil - 1926-1945*. Editora UFMG.
- Franco, J. L. A., & Drummond, J. A. (2009). *Proteção à natureza e identidade nacional no Brasil, anos 1920-1940*. Editora Fiocruz.
- Goeldi, E. (1897). Destruição das garças e guarás. *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia*, 2(1), 27-42. <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/1099>
- Goeldi, E. (1902). Maravilhas da natureza: na Ilha de Marajó (Rio Amazonas). *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia (Museu Goeldi)*, 3(3-4), 370-399. <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/1149>
- Goeldi, E. (1904). Relatório sobre o Museu, relativo ao ano de 1901, apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Secretário de Estado da Justiça, Interior e Instrução Pública pelo Dr. Emílio Augusto Goeldi, Diretor do mesmo Museu. *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia (Museu Goeldi)*, 4(1), 1-30. <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/1167?mode=full>
- Hagmann, G. (1899). *Die diluviale Wirbeltierfauna von Vöcklinshofen (Ober-Elsass)* (Abhandlungen zur geologischen Specialkarte von Elsass-Lothringen, Neue Folge, Heft 3). Strassburger Druckerei und Verlagsanstalt, vorm. R. Schultz & cie. <https://www.biodiversitylibrary.org/bibliography/86945>
- Hagmann, G. (1902a). Alligatoren-schlachten im Amazonenstrom. Reise-Erinnerungen von der Insel Mexiana. *Die Schweiz*, 6, 460-464.
- Hagmann, G. (1902b). Die Eier von Caiman niger. Zweiter Beitrag zur Kenntniss der Lebens- und Fortpflanzungsweise der brasilianischen Reptilien. *Zoologische Jahrbücher (Abteilung für Systematik, Geographie und Biologie der Tiere)*, 16, 405-410. <https://www.biodiversitylibrary.org/part/189896>
- Hagmann, G. (1906a). Die Einer von Gonatodes humeralis, Tupinambis nigropunctatus und Caiman scleros. 3. Beitrag zur Kenntniss der Lebens- und Fortpflanzungsweise der brasilianischen Reptilien. *Zoologische Jahrbücher. Abteilung für Systematik, Geographie und Biologie der Tiere*, 24, 307-316.
- Hagmann, G. (1906b). Anomalien im Gebiss brasilianischen Säugethiere. *Verhandlungen der Deutschen Zoologischen Gesellschaft*, 16, 274-276. https://www.zobodat.at/pdf/Verh-dtsch-zool-Ges_16_0259-0276.pdf
- Hagmann, G. (1908a). Die Lan. Die Landsäugetiere der Insel Mexiana. Als Beispiel der Einwirkung der Isolation auf Die Umbildung der Arten. *Archiv für Rassenbiologie*, 5, 1-31.



- Hagmann, G. (1908b). Die Vogelwelt der Inseln Mexiana, Amazonenstrom. *Zoologische Jahrbücher. Abteilung für Systematik, Geographie und Biologie der Tiere*, 26, 11-62. <https://www.biodiversitylibrary.org/part/189971>
- Hagmann, G. (1909). Die Reptilien der Insel Mexiana, Amazonenstrom. *Zoologische Jahrbücher. Abteilung für Systematik, Geographie und Biologie der Tiere*, 28, 473-504. <https://www.biodiversitylibrary.org/part/190001>
- Jørgensen, D. (2021). O desaparecimento do que está extinto: a caça às focas monge-do-caribe e as práticas de acervos museológicos. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 28(Supl. 1), 161-183. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702021000500007>
- Kossoy, B. (2012). *Fotografia & história* (4. ed.). Ateliê Editorial.
- Lima, C. O. (2014). *A experiência de campo de Alfred Russel Wallace na Amazônia oitocentista: viagem, ciência e interações* [Tese de doutorado, Fundação Oswaldo Cruz]. <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/16082>
- Marajó, B. (1900). Discurso proferido pelo Exmo. Dr. Barão de Marajó. *Boletim do Museu Paraense de Historia Natural e Ethnographia*, 2(2), 114-120.
- Mauad, A. M. (1996). Através da imagem: fotografia e história, interfaces. *Tempo*, 1(2), 73-98.
- Mesnard, J. (1985). Le mécénat scientifique avant l'Académie des sciences. In R. Mousnier & J. Mesnard (Orgs.), *L'âge d'or du mécénat (1598-1661)* (pp. 107-117). Editions du CNRS.
- Miranda, V. C. (1909). Os campos de Marajó e sua flora: considerados sob o ponto de vista pastoril. *Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia*, 5(1-2), 96-151. https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/424692/per424692_1908_00001.pdf
- Pacheco, A. S., & Cutrim, H. L. (2014). Marajoaras na Belle Époque: história, patrimônios e condições de vida. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*, 1(2), 157-175. <https://core.ac.uk/download/pdf/233889637.pdf>
- Papavero, N., & Overal, W. L. (2011). *Taperinha: histórico das pesquisas de história natural realizadas em uma fazenda da região de Santarém, no Pará, nos séculos XIX e XX*. Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Raj, K. (2017). Networks of knowledge, or spaces of circulation? The birth of British cartography in colonial south Asia in the late eighteenth century. *Global Intellectual History*, 2(1), 49-66. <https://doi.org/10.1080/23801883.2017.1332883>
- Ruellet, A. (2016). *La Maison de Salomon. Histoire du patronage scientifique et technique en France et en Angleterre au XVIIIe siècle*. Presses Universitaires de Rennes.
- Sanglard, G. P. (2005). *Entre os salões e o laboratório: filantropia, mecenato e práticas científicas: Rio de Janeiro, 1920-1940* [Tese de doutorado, Fundação Oswaldo Cruz]. <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/3980>
- Sanjad, N. (2006). Emílio Goeldi (1859-1917) e a institucionalização das ciências naturais na Amazônia. *Revista Brasileira de Inovação*, 5(2), 455-477. <https://doi.org/10.20396/rbi.v5i2.8648936>
- Sanjad, N. (2010). *A Coruja de Minerva: o Museu Paraense entre o Império e a República (1866-1907)*. Editora Fiocruz.
- Sanjad, N., Oren, D. C., Silva Junior, J. S., Hoogmoed, M. S., & Higuchi, H. (2012). Documentos para a história do mais antigo jardim zoológico do Brasil: o Parque Zoológico do Museu Goeldi. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1), 210-258. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222012000100013>
- Sanjad, N. (2019). Nimuendajú, a Senhorita Doutora e os "etnógrafos berlinenses": rede de conhecimento e espaços de circulação na configuração da etnologia alemã na Amazônia no início do século XX. *Asclepio*, 71(2), 197-297. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2019.14>
- Silva, M. H. P. (2023). Paisagens, histórias e ecologias mais que humanas do gado ao longo dos campos na Amazônia Marajoara. *Ilha – Revista de Antropologia*, 25(3), 23-42. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2023.e94144>
- Snethlage, E. (1914). *Carta de Emilia Snethlage a Eduard Seler. Pará, 17 de março de 1914* [Tradução de J. B. P. Silva e N. Sanjad, Transcrição de B. Hoffmann]. Acta betreffend die Erwerbung ethnologischer Gegenstände aus Amerika, v. 38, Pars IB (Archiv, E 231/14, E 979/14, E 383/15). Ethnologisches Museum Berlin, Berlin, Alemanha.
- Souza, A. (1924, nov. 28). A produção de fibras no Pará. *O Paiz*, (14649), 2. https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=178691_05&pagfis=19460

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

M. C. Coelho contribuiu com conceituação, análise formal, investigação, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição); e J. B. P. Silva com metodologia e escrita (rascunho original).





DOSSIÊ
TEMPORALIDADES E INTERAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS
NO NOROESTE AMAZÔNICO 2

Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico. Parte II

Temporalities and socio-environmental interactions in the Northwest Amazon. Part II

Geraldo Andrello 

Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, Brasil

Pedro Lolli 

Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, Brasil

Márcio Meira 

Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Pará, Brasil

Apresentamos neste número do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas um segundo conjunto de artigos que compõe o dossiê “Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico” – cuja primeira parte foi publicada na edição v. 19, n. 1 (Andrello et al., 2024). Inicialmente, estavam previstos dez artigos para este número, entretanto ao longo do percurso foram necessários alguns ajustes e, ao cabo, contamos com nove artigos, entre os quais, dois são trabalhos que não estavam programados. São eles os de Laure Emperaire & Elaine Moreira e o de Aloísio Cabalzar. Além deles, contribuíram para este número Aline Iubel, Décio Guzmán, Geraldo Andrello, Jaime Diakara Fernandes, João Paulo Barreto, Justino Rezende, Lúcia Hussak van Velthem, Luiz Nascimento, Márcio Meira, Michel Barbará, Renato Soares e Ricardo Borges.

Esta segunda parte do dossiê é iniciada com três artigos – de Barreto et al. (2024); Andrello e Nascimento (2024) e Cabalzar (2024) – que têm como tema transversal as práticas de conhecimento indígenas e suas transformações e modulações ao longo das últimas décadas. Os artigos demonstram que tais transformações, ocorridas em situações muito diversificadas, correspondem também a reflexões teóricas, as quais expressam criticamente formulações acerca dos diferentes contextos nos quais os saberes indígenas passam a se atualizar. A crítica se dirige aos mundos de hoje, com os quais é forçoso, muitas vezes de maneira violenta, se relacionar – e aqui se incluem até mesmo a antropologia e a universidade.

Esses trabalhos abordam um variado leque, de formas expressivas, sugerindo que os conhecimentos indígenas não são experimentados como um acervo fechado, transmitido pelos antepassados como um conjunto acabado e imutável. Trata-se, de fato, de conhecimentos de caráter dinâmico, que enfatizam os processos e os modos de pensar

Andrello, G., Lolli, P., & Meira, M. (2024). Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico. Parte II. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20240084. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0084

Autor para correspondência: Geraldo Andrello. Universidade Federal de São Carlos. Departamento de Ciências Sociais. Rodovia Washington Luís, km 235. São Carlos, São Paulo, Brasil. CEP 13565-905 (andrello@ufscar.br).

Recebido em 18/10/2024

Aprovado em 18/10/2024

Responsabilidade editorial: Jimena Felipe Beltrão



e fazer, e que se transformam à medida que as gerações se sucedem, com transformações e multiplicidade que afetam não apenas suas formas, mas também seus portadores.

Como se pode verificar com os antropólogos indígenas que assinam o artigo de abertura (Barreto et al., 2024), propõe-se ali elaborar uma antropologia indígena cujo objetivo é levar a própria linguagem antropológica ao limite, de modo a alterá-la a partir da perspectiva de seus próprios conhecimentos. Neste artigo, os autores, com base em suas respectivas trajetórias biográficas, históricas e acadêmicas, exploram as tensões e os diálogos possíveis entre dois regimes de conhecimento postos em relação. Além disso, reiteram, de maneira explícita, a diversidade dos conhecimentos indígenas, na medida em que enfatizam que, embora sejam oriundos de uma mesma região etnográfica, pertencem a povos distintos – são Tukano, Tuyuka, Dessana e Bará –, cujos conhecimentos são em grande parte específicos a cada povo. É a partir da mistura e da fermentação desses conhecimentos heterogêneos na ‘Canoa do NEAI [Núcleo de Estudo da Amazônia Indígena]’, como eles se referem carinhosamente ao ambiente acadêmico que os acolheu, que propõem uma antropologia indígena.

O artigo de Andrello e Nascimento (2024), que se segue, por sua vez, também explora tal multiplicidade, ao contrastar e comparar a noção tukano ‘*wai-mahsã*’ com a noção baré de ‘encantado’, procurando destacar suas transformações tanto espacialmente – seguindo do médio rio Negro, onde preponderam os Baré, até o alto rio Negro, onde os Tukanos prevalecem – quanto temporalmente – recorrendo a registros históricos, antropológicos e míticos. Ao perfazer esse percurso, os autores demonstram que, apesar de ‘*wai-mahsã*’ e ‘encantado’ serem tomados como transformações recíprocas, não podem ser reduzidos um ao outro, pois são noções que não correspondem a categorias abstratas para atribuir sentido ao mundo, mas se referem a seres, ou forças, que participam intensamente da vida humana. Desse modo, ainda que apresentando características semelhantes, vinculam-se aos Tukano e aos Baré, respectivamente, apresentando uma série de modulações relevantes. O artigo, entretanto, não se limita a colocar em evidência a heterogeneidade e a sofisticação do conhecimento indígena relativas aos seres das águas, buscando mostrar ainda os alinhamentos e as tensões entre conhecimentos indígenas e conhecimentos antropológicos, mais especificamente, em relação ao debate em torno do perspectivismo ameríndio. Como afirmam: “Parece-nos, portanto, plausível sugerir que, nesse mundo das águas a dinâmica transformacional do perspectivismo ameríndio passa, ela mesma, por uma transformação” (Andrello & Nascimento, 2024, p. 3).

De certo modo, encontramos aqui um exercício simétrico e inverso ao dos autores indígenas. Simétrico porque também se trata igualmente de um experimento com a descrição antropológica, no caso, a teoria do perspectivismo. Inverso porque, enquanto os autores indígenas estão preocupados em descrever ‘os conhecimentos indígenas sem traí-los pela língua portuguesa’, Andrello e Nascimento (2024), por meio do exame cruzado daquelas noções indígenas, pretendem de certo modo desdobrar a própria linguagem antropológica.

Outro artigo que traz para o primeiro plano a relação entre os regimes de conhecimento indígenas e científicos é o de Cabalzar (2024). Nele, o autor trata de uma variedade de conhecimentos indígenas relativos ao ambiente a partir de uma experiência pragmática: um programa de formação de agentes indígenas de manejo ambiental (os chamados Agentes Indígenas de Manejo Ambiental - AIMA). Trata-se de uma iniciativa promovida no âmbito de parcerias entre as organizações indígenas e as organizações não governamentais, cujas propostas visam estabelecer um trabalho de pesquisa colaborativa intercultural entre conhecedores indígenas, cientistas, lideranças, assessores indígenas e não indígenas.

Cabalzar (2024, p. 9) descreve como essas pesquisas colaborativas estabeleceram vários programas de pesquisa cuja implementação veio a criar uma rede heterogênea de intercâmbio de conhecimentos a partir da escolha coletiva



de temas a serem pesquisados, o que levou ao desenvolvimento de pesquisas variadas como “manejo ambiental . . . , sistema agrícola, ciclos de vida e calendários ecológicos-econômicos, cantos e cerimônias rituais, sustentabilidade de cadeias de produção de alimentos e de artesanato, mapeamentos e descrições do território e das paisagens”. Temas que foram escolhidos a partir de acordos pragmáticos entre regimes de conhecimento distintos. Como o autor ressalta,

O foco aqui é nas relações entre regimes e práticas de conhecimentos distintas no noroeste amazônico, mas tendo no horizonte um tema mais geral, de como essas práticas se constituem, desconstituem e reconstituem, entrelaçando-se em situações socioambientais muito dinâmicas e tensionadas, em fronteiras do pluralismo ontológico (Cabalar, 2024, p. 3).

O artigo oferece um panorama etnográfico detalhado desses processos, mostrando que têm produzido uma intensificação nas redes de intercâmbio entre os mais diversos grupos indígenas da região, ao mesmo tempo que têm aberto espaços de afirmação política referenciados a uma política de gestão ambiental do território em tempos de mudança climática.

Os três artigos seguintes são os de Borges et al. (2024), Barbará (2024) e Lubel e Soares (2024), os quais trazem para o primeiro plano a relação histórica da participação dos povos indígenas nas políticas empreendidas pelo Estado desde o século XVIII até os dias atuais, sem reduzir a condição indígena contemporânea às consequências da violência colonial e dando relevo à sua capacidade de se recriar diante das variadas conjunturas históricas que se sucederam na região ao longo dos últimos três séculos.

O artigo de Borges et al. (2024) segue os movimentos populacionais que ocorreram na região no século XVIII à medida que Barcelos, no baixo rio Negro, tornou-se um ponto importante e estratégico para a ocupação colonial portuguesa na região. O foco é sobre a participação indígena como mão de obra na construção da vila colonial de Barcelos. Ao invés de abordar a exploração da mão de obra indígena exclusivamente do ponto de vista da exploração do trabalho, os autores se propõem, a partir de um minucioso exame da documentação histórica – correspondências, cartas régias, fontes impressas, material iconográfico –, a perscrutar as nuances políticas da participação dos indígenas nessa empreitada de urbanização de Barcelos, bem como algumas das estratégias que ensaiaram nesse período. Com isso, demonstra-se que, embora a violência da exploração do trabalho compulsório indígena se impusesse em muitas situações, ela não sobredeterminou completamente as relações de poder na região. Como é destacado no artigo, em tempos de crise e escassez da empresa colonial, os povos indígenas ganhavam maior autonomia, na medida que podiam renegociar sua relação com seus patrões coloniais ou simplesmente evadirem para as cabeceiras dos rios.

O artigo de Barbará (2024), por sua vez, adota um recorte histórico contemporâneo, no qual grupos Yuhupdeh experimentam um intenso processo de transformação que definem, eles próprios, como um ‘processo civilizatório’, na medida em que afirmam estar paulatinamente ‘se civilizando’. Nesse sentido, o autor demonstra que civilização não é apenas uma categoria histórica ou uma projeção colonial, mas uma noção que é acionada por grupos Yuhupdeh para se referirem a hábitos que são reconhecidamente de ‘brancos’. E os sentidos que emergem estão longe de ser apenas negativos, ainda que apareçam com certa frequência, pois tal incorporação é operada ativamente pelos próprios Yuhupdeh. Como o autor coloca: “Meu objetivo neste artigo é discutir etnograficamente os sentidos assumidos pela noção de ‘civilização’ entre os Yuhupdeh, explorando suas relações com certas concepções de ‘tempo’ que implicam imagens mito-históricas da experiência de contato com os brancos” (Barbará, 2024, p. 4). Com isso, nos afastamos de uma análise que aborda ‘a entrada na civilização’ yuhupdeh como um processo de assimilação ou, menos ainda, de aculturação. Os Yuhupdeh não só não são passivos diante desse processo, como também têm elaborado uma série de reflexões a seu respeito.

O artigo de Iubel e Soares (2024) focaliza igualmente processos históricos recentes, mas seu tema é a emergência das lideranças indígenas contemporâneas no contexto dos movimentos indígenas que surgem com força na década de 1990 e que se consolidaram ao longo do século XXI até o momento da produção deste dossiê. Os autores refletem e examinam as transformações promovidas por essas lideranças nas figuras da chefia que até então predominavam na região, como a de capitão, a de irmão mais velho, a de xamã. Com isso, novas habilidades vieram a ser um requisito necessário para ocupar tais posições de destaque no movimento indígena: escolarização, capacidade para tratar com as burocracias dos projetos, assim como para negociar com agentes governamentais e do terceiro setor. Essas transformações não são tratadas como mais um reflexo do processo histórico de relacionamento crescente com o Estado, mas como um caminho de resistência e como uma estratégia política construída coletivamente, pois, como bem é demonstrado, as lideranças não aparecem apenas por suas capacidades em relação ao mundo dos brancos, mas justamente por sua habilidade de se situar 'entre o crachá e o cocar', entre a cidade e a comunidade, em suma, entre o mundo indígena e o mundo dos não indígenas.

Os três artigos que fecham a segunda parte deste dossiê foram escritos por Emperaire e Moreira (2024), Meira e Velthem (2024) e Velthem (2024).

O artigo de Emperaire e Moreira (2024) se dedica a apresentar como os povos indígenas do médio rio Negro foram capazes de promover ao longo do tempo uma complexa rede de manejo das plantas, principalmente com foco na mandioca, dando ênfase aos relatos das mulheres 'donas de roça'. Para as autoras, a grande diversidade de plantas cultivadas naquela região deve ser percebida como uma 'coleção viva', em que as plantas estão em constante movimento pelo vasto território indígena, graças a suas complexas formas de manejo. O argumento das autoras também reforça as relações desses conhecimentos com as narrativas míticas ligadas às plantas, o que suscita uma reflexão sobre o papel do processo histórico colonial na transformação dinâmica da diversidade dessa 'coleção viva'.

Na sequência, inserido na seção Memória do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, o artigo de Meira e Velthem (2024) dialoga diretamente com alguns fragmentos do acervo documental legado pelo antropólogo Eduardo Galvão, mais precisamente com trechos dos diários de viagem e fotografias, atualmente depositados no Arquivo do Museu Goeldi. Além de fazer uma breve contextualização histórica do papel deste antropólogo e de seu acervo, os documentos selecionados e transcritos retratam personagens e suas relações no contexto do sistema de aviação, principalmente relacionados à exploração da borracha, ainda na década de 1950. A descrição de um comerciante feita por Galvão usando um nome fictício é revelada como sendo de Graciliano Gonçalves, figura importante da região em meados do século XX.

Finalmente, o artigo de Velthem (2024), na forma de uma releitura dos trabalhos de Eduardo Galvão sobre cultura material e de suas fotografias, que testemunham o trabalho feminino de tecelagem na região do rio Negro, faz um contraponto com a produção artesanal de mulheres e homens indígenas nas décadas de 1990 e 2000. De um lado, a autora refaz a experiência de trabalho feminino com fibras de tucum nos ateliês da Missão Salesiana em São Gabriel da Cachoeira e, por outro, a produção de cestaria feita pelos homens das comunidades de Acariquara e Espírito Santo, no médio rio Negro.

Como se pode notar, os três textos dialogam com temáticas relacionadas a coleções, documentação de arquivos, com ênfase, no caso dos dois últimos, na obra e no legado de Eduardo Galvão, antropólogo que realizou pesquisas no noroeste amazônico na década de 1950. Retomando a discussão de todo o conjunto de artigos dessa segunda parte do dossiê, esses artigos também levantam questões e apresentam variadas fontes que reforçam a variedade das historicidades (re)elaboradas de forma dinâmica pelos povos indígenas no noroeste amazônico.



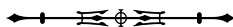
A divisão em blocos que seguimos nesta Introdução não está explicitamente marcada ao longo das páginas do volume que ora apresentamos. Este agrupamento nos pareceu relevante no intuito, sobretudo, de fornecer ao leitor uma visão geral dessa segunda parte da compilação de trabalhos sobre o noroeste amazônico que o dossiê como um todo pretendeu reunir. Como já salientamos em nossa apresentação na primeira parte do dossiê (Andrello et al., 2024), nosso objetivo foi o de oferecer uma amostra significativa, ainda que parcial, do volume e da diversidade de pesquisas que esta região amazônica vem conhecendo nas últimas décadas. Se, na primeira parte, agrupamos os trabalhos em dois blocos ('mapeamentos participativos' e 'nomes e nomeações'), a presente edição poderia receber como denominação geral 'Histórias do rio Negro', uma expressão que nos parece qualificar adequadamente, e em sua própria generalidade, os temas e as iniciativas recentes abordados e analisados nesse conjunto de nove artigos.

Mas a expressão assinala também um aspecto, a nosso ver muito relevante, que apresenta uma relação transversal com o conjunto de trabalhos reunidos nas duas partes do dossiê. Como também buscamos evidenciar em Andrello et al. (2024), a história do rio Negro é, em um sentido forte, uma história plural. Para dizê-lo de modo breve, em sua diversidade de povos e ambientes, bem como na diversidade de pesquisas que a região vem suscitando, nos parece plausível sugerir que ao longo do rio Negro e seus formadores é possível apreender distintos modos de historicidade inscritos em suas paisagens e elementos. Seus muitos tempos, como já aventamos, seguem nos solicitando esforços de imaginação teórica que permitam superar algumas antinomias com as quais tendemos a pautar nossas análises. A principal delas talvez seja a usual distinção entre mito e história, que subjaz às bases epistemológicas dos distintos regimes de conhecimentos a que nos referimos mais de uma vez nos parágrafos acima.

O mundo rionegrino, entre outros mundos amazônicos, nos oferece talvez essa oportunidade, porém na forma de um desafio. Mas trata-se ainda de um desafio, entre outros, que vem se configurando para muitas de suas centenas ou milhares de comunidades, cujos habitantes passaram mais recentemente a refletir intrigados sobre as mudanças cada vez mais frequente nos ciclos naturais da região – é bem conhecida a sucessão recente de recordes nas secas e cheias do rio Negro e de outros grandes rios amazônicos. Como outros tantos que já foi possível absorver, esperamos que o rio Negro possa acolher, e, mais importante, sobreviver a esse outro tempo.

REFERÊNCIAS

- Andrello, G., & Nascimento, L. A. S. (2024). Aprender a (não) ser visto na Amazônia: encantados e gente-peixe nos rios Negro e Uaupés. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230109. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0109>
- Andrello, G., Lolli, P., & Meira, M. (2024). Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico: apresentação ao dossiê. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230025. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0025>
- Barbará, M. (2024). Entre o mito e a história: os sentidos da civilização entre os Yuhupdeh do alto rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230112. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0112>
- Barreto, J. P. L., Rezende, J. S., Sanches, S., & Diakara, J. F. (2024). *Pamusé*: fermentação de uma Antropologia indígena. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230118. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0118>
- Borges, R., Guzmán, D. A., & Meira, M. (2024). O papel estratégico da mão de obra indígena na urbanização da vila colonial de Barcelos (1755-1761). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230105. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0105>



Cabalzar, A. (2024). Conhecimentos indígenas e colaboração intercultural no rio Tiquié, noroeste amazônico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230122. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0122>

Emperaire, L., & Moreira, E. (2024). Coleções vegetais no noroeste da Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20240010. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0010>

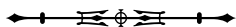
Iubel, A. F., & Soares, R. M. (2024). O movimento das lideranças no rio Negro: trajetórias, transições e continuidade. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230106. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0106>

Meira, M. A. F., & Velthem, L. H. V. (2024). Testemunhos de Eduardo Galvão sobre o sistema de aviação no rio Negro: excertos de documentos do Arquivo do Museu Paraense Emílio Goeldi. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230111. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0111>

Velthem, L. H. V. (2024). Eduardo Galvão: diálogos sobre tecidos e trançados do rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20240060. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0060>

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.



Pamúsé: fermentação de uma Antropologia indígena *Pamúsé*: brewing a indigenous anthropology

João Paulo Lima Barreto¹  | Justino Sarmiento Rezende¹  | Silvio Sanches¹  | Jaime Fernandes Diakara¹ 

¹Universidade Federal do Amazonas. Manaus, Amazonas, Brasil

Resumo: Este texto, escrito a várias mãos, tem como objetivo compartilhar as reflexividades acadêmicas de quatro estudantes indígenas, incluindo alunos cursistas e egressos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), beneficiários das políticas afirmativas e pesquisadores do Núcleo de Estudo da Amazônia Indígena (NEAI). O texto constitui-se de uma breve descrição das trajetórias dos autores, dos desafios acadêmicos enfrentados e dos esforços de escapar do 'matapi' e da desconstrução (dos corpos e dos pensamentos), para reconstruir novas bases a partir da epistemologia indígena. O resultado deste trabalho é fruto de um exercício de reflexividade sobre os sistemas de conhecimentos e práticas indígenas, tendo como horizonte a construção de uma Antropologia indígena. Esse é o mote que conecta as experiências entre os autores.

Palavras-chave: Reflexividade indígena. Conhecimento indígena. Antropologia.

Abstract: This text, written by several hands, aims to share the academic reflections of four indigenous students, including current students and graduates of the Postgraduate Program in Anthropology at the Federal University of Amazonas (UFAM), beneficiaries of Affirmative Policies and researchers from the Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI). The text consists of brief descriptions of the authors' trajectories, the academic challenges faced and the efforts to escape the 'matapi' (trap) and deconstruction (of bodies and thoughts), to reconstruct new bases based on indigenous epistemology. The result of this work is the result of an exercise of reflexivity on indigenous knowledge systems and practices, with the construction of an indigenous anthropology as its horizon. This is the motto that connects the experiences between the authors.

Keywords: Reflexivity on indigenous. Indigenous knowledge. Anthropology.

Barreto, J. P. L., Rezende, J. S., Sanches, S., & Diakara, J. F. (2024). *Pamúsé*: fermentação de uma Antropologia indígena. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230118. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0118.

Autor para correspondência: João Paulo Lima Barreto. Universidade Federal do Amazonas Av. General Rodrigo Otávio, 300. Manaus, AM, Brasil. CEP 69077-000 (jplbarreto@gmail.com).

Recebido em 22/08/2024

Aprovado em 15/10/2024

Responsabilidade editorial: Priscila Faulhaber Barbosa



FERMENTAÇÃO DE UMA ANTROPOLOGIA INDÍGENA

As políticas afirmativas com reserva de quatro vagas no mestrado para os estudantes indígenas começaram a ser implementadas pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), em 2010. Desde esse ano até hoje, já passaram pelo programa cerca de 60 alunos, nos níveis de mestrado e doutorado.

Os alunos indígenas ingressam no programa pelo edital específico de seleção. Quem passa na seleção, dependendo da sua identificação com as linhas de pesquisa, inclui-se nos núcleos de pesquisas daquela linha. Por assim ser, em todos os núcleos há presença de estudantes indígenas.

Os autores do presente debate são estudantes indígenas rionegrinos do coletivo de pesquisadores do Núcleo de Estudo da Amazônia Indígena (NEAI), coordenado pelos professores do programa, Gilton Mendes dos Santos e Carlos Dias. O coletivo é movido pela 'fermentação' de ideias, para além da mera tradução dos sistemas de conhecimentos indígenas.

Carinhosamente expressamos que fazemos parte da 'Canoa NEAI', nos referindo aos projetos de estudo e às pesquisas desenvolvidas no núcleo cujo foco está voltado para estudos etnográficos de povos indígenas com ênfase na Amazônia. O NEAI desenvolve estudos sobre organização social e parentesco; cosmopolíticas e xamanismo; reflexividades indígenas; assim como relação entre sociedade e ambiente. A 'Canoa', em si, é uma metáfora usada para representar a mudança de concepção e, nesse sentido, simboliza o meio de transporte que leva as pessoas de uma situação a outra, transformando-as ao longo do caminho. O processo de transformação exige esforço e superação de desafios.

Não é fácil construir um texto escrito a quatro mãos, e eu, João Paulo, fui indicado pelos colegas a tomar a frente

para organizar as ideias a partir dos textos escritos por cada um, narrando suas experiências acadêmicas. Ficou-me a missão de 'costurar' as ideias e os temas com o objetivo de apresentar um texto de caráter coletivo.

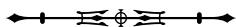
E, por mais que sejamos da mesma paisagem etnográfica, somos pertencentes a povos diferentes – somos Bará, Tuyuka, Tukano e Dessana –, atualmente, constituímos um corpo de estudantes indígenas pesquisadores do rio Negro no NEAI, sendo dois doutorandos, Jaime Fernandes Diakara e Silvio Sanches Bará, e dois pós-doutorandos, João Paulo Barreto Tukano e Justino Sarmento Rezende Tuyuka. Somos um time que vem pensando na possibilidade da construção de uma 'Antropologia indígena', isto é, de buscar conceitos e categorias próprios, estimulados pela ciência antropológica, para explicar os fenômenos sociocosmológicos nos quais estamos interessados ou com os quais envolvidos.

DIAKARA

Jaime Fernandes, do povo Dessana, mais conhecido como Diakara, é oriundo da comunidade Cucura-Manaus, localizada no igarapé Cucura, na região do alto rio Tiquié. Foi com seu pai, Diakuru, que faleceu recentemente, e que foi *kumu*¹ renomado, reconhecido e de grande influência entre os especialistas indígenas, que Diakara aprendeu toda a 'filosofia' e as práticas Dessana. Mais tarde, Diakara graduou-se em Pedagogia Intercultural, pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), fez seu mestrado em Antropologia Social, pela UFAM (Fernandes, 2018) e, atualmente, cursa doutorado pelo mesmo programa de pós-graduação.

Jaime vive na cidade de Manaus há muito tempo, mas mantém-se como um 'verdadeiro Dessana', fala sua língua materna e domina e vive sua 'filosofia', seus costumes e suas tradições. Está sempre participando do movimento

¹ *Kumu* é um termo que designa um especialista, como um pajé, que possui profundo domínio sobre os *bahsese* (benzimentos) e o sistema de conhecimentos indígenas. O *kumu*, portanto, tem a importante responsabilidade de acompanhar os ciclos temporais e de estar constantemente atento aos perigos que possam ameaçar a segurança da *bahsaka wii/bahsari wii* (casa e espaço comunal de convivência, música e danças).



indígena organizado na cidade, ao mesmo tempo em que está envolvido com a vida acadêmica. Diakara costuma, ao falar quem ele é, usar uma linguagem nada convencional. Gosta de dizer que nasceu no seio da complexidade amazônica, no meio de um laboratório vivo, cheio de fumaça de breu e de cigarro, e que nesse lugar fez seu estágio experimental mediado pelo pai Diakuru, grande especialista das cosmovisões do grupo Wahri Dihputiro Porã, do povo Dessana, e pela mãe Yusió (Tukano), do subgrupo tukano Dihpé Porã. Diz Diakara (comunicação pessoal, 25 mar. 2022):

. . . minha mãe foi uma mulher de pleno domínio de saberes e dos cuidados do corpo. A unificação de dois grupos étnicos, pelo sistema de casamento exogâmico construiu uma poderosa filosofia indígena e de conhecimentos-práticos, o que pode ser resumido no *wirã peñarãti ukūsetise* (sistemas de trocas de conhecimentos e de parentesco entre os grupos Dessana e tukano).

Ao descrever seu ingresso no PPGAS, Jaime conta que foi como adentrar num território totalmente escuro, estranho e perigoso. Viu-se despido de conhecimentos sobre o lugar. Diz ele:

Sentia-me uma pessoa estranha e sem noção no mundo de teorias antropológicas, uma realidade deslocada da minha vida cotidiana, vida de comunidade e convivência com meu pai e com meus pares especialistas indígenas. Me senti como um deficiente, uma pessoa muda, sem espaço para expressar meus valores como Dessana. Uma pessoa com dificuldade de se adaptar no território onde a produção de conhecimento é pela via da escrita, da leitura de livros, do debate sobre os pensadores acadêmicos ocidentais. Eu fui educado no território onde a educação é pela via oral, pelos movimentos do corpo, pelos gestos, pelos sons, pelos cantos, pelas danças, pelos sonhos e pelo uso do *kahpi* e do *wiõ* para comunicar com os *waimahsã*. Um ensino totalmente diferente daquele ensinado pela via dos livros e da escrita. Aliás, confesso que até hoje tenho muita dificuldade de exprimir meus conhecimentos via escrita, traduzindo para a língua portuguesa e para a lógica científica acadêmica: um mundo estranho e de difícil compreensão para os *wirã porã* (Dessana), um mundo totalmente deslocado da vida dos Dessana e de seus *kahtiri pahiti wahtoro*, isto é, das concepções que fundamentam a nossa existência como pessoa Dessana (Diakara, comunicação pessoal, 25 mar. 2022).

Ao falar sobre seu ingresso e sua permanência na Antropologia, Jaime, sem sombra de medo, expõe a dificuldade que tem em falar, entender e escrever seus conhecimentos Dessana na língua portuguesa, com voz de quem está inquieto com a realidade e os conhecimentos que lhe assustam. Continua ele:

Tenho dificuldades para entender o pensamento dos antropólogos. Ler e compreender os textos antropológicos é um exercício nada fácil, exige um esforço descomunal. Você precisa processar, nos moldes indígenas, fazendo um esforço de criar imagens para exprimir o resultado numa língua e numa lógica que não são suas. É nesse processo que, muitas vezes, nós, indígenas, nos perdemos (Diakara, comunicação pessoal, 25 mar. 2022).

Nosso domínio da língua portuguesa e da tradição acadêmica é, assim, o limitante de produção qualitativa, em nossos trabalhos de dissertação e teses. O exercício da reflexividade não é fácil, nem simples, e muito menos algo dado. É necessário mergulhar profundamente no sistema complexo de conhecimento indígena, numa lógica propriamente indígena, para trazer daí concepções ou conceitos com traduções mais aproximadas para a compreensão daqueles que vêm de outra tradição. Oportunizar aos estudantes indígenas, falantes de suas línguas maternas, outras possibilidades de produção e defesa de dissertações e teses parece uma alternativa promissora. Diakara é testemunha dessa iniciativa, e assim nos revela:

Meu encontro com o NEAI me fez sair do corpo dominado pela ciência e rememorar a vida vivida com meu pai *kumu*. Me fez reviver minhas festas da infância, me fez rememorar o que meus parentes *kumuã* me falavam sobre os conhecimentos do povo Dessana. O esforço que meu orientador, Gilton Mendes, fez para me incentivar a pensar e pesquisar os conceitos propriamente Dessanas me ajudou a mergulhar nos nossos conhecimentos e me fez construir o caminho de uma nova produção antropológica indígena, que foi através de desenhos (objetos, cores e traços de grafismos). Foi pelo caminho do desenho que encontrei uma forma de colocar no papel o pensamento Dessana (Diakara, comunicação pessoal, 25 mar. 2022).



Diakara produziu e defendeu sua dissertação no formato de pinturas de quadros artísticos, quebrando a tradicional defesa de trabalhos indígenas de mestrado e doutorado no formato de texto escrito. Ele tem uma habilidade particular de produzir o pensamento indígena no formato de desenhos artísticos. Seus quadros são verdadeiras viagens aos patamares da cosmologia e das ideias dessana e das formas de comunicação com os seres e *waimahsã*.

JUSTINO

Outro colega de Antropologia, também autor deste texto, é Justino Sarmiento Rezende, pesquisador do povo Tūyuka e o mais experiente deste coletivo de autores, tanto no que diz respeito ao domínio de conhecimentos quanto na formação acadêmica. É sacerdote salesiano, com formação em Teologia, Educação e Antropologia. É doutor em Antropologia Social pela UFAM e faz, atualmente, o pós-doutorado no PPGAS/NEAI.

Justino conta com fervor sobre sua vida sacerdotal antes do encontro com a Antropologia. Já se foram anos dedicados à vida missionária, entre seus pares e outros povos indígenas, pregando as 'verdades' teológicas para a salvação das almas. Mas, um dia, ao 'converter-se' à Antropologia, 'confessou':

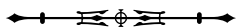
Não passava pela minha cabeça estudar Antropologia. Os especialistas tradicionais de cada povo que eu conheci, para mim, eram as melhores pessoas na transmissão dos conhecimentos que sonhava alcançar. Eu havia decidido aprender os conhecimentos de nossos ancestrais. Eu estava entusiasmado para estar nos lugares de festas e cerimônias tradicionais. Eu entendia que se pode aprender os conhecimentos de um povo estando junto, mergulhado em suas práticas (Justino, comunicação pessoal, 2 mar. 2022).

Como um bom sacerdote, Justino é muito querido por todos no rio Negro. Qualquer lugar onde vai, arrebanha fiéis e salva muitas almas. Entretanto, a vida de Justino parece ter chegado em uma encruzilhada nos últimos anos, sobretudo porque cruzou com a Antropologia, o que, de

certo modo, fez ele se deslocar do pensamento teológico e de suas práticas para o caminho do 'pensar o pensamento indígena'. Justino manifesta seu testemunho de 'conversão' com o título: quebrando cascas coloniais e cristãs? Aqui é ele quem fala:

Olhando para a minha história, até o ano de 2017, percebo que eu carregava no meu *aturá* [cesto de cipó] os diversos conhecimentos tuyuka, da educação escolar, do cristianismo, dos estudos filosóficos, teológicos, metafísicos, sociológicos, químicos, matemáticos, históricos, físicos, lógicos, estatísticos, morais, éticos etc. Esses e outros conhecimentos criaram em mim, ano após ano, diversas cascas – umas mais finas, outras mais grossas –, mas todas elas, lascas e cascas, juntas, tornaram-se robustas, duras, ásperas e resistentes. O desafio de pensar o pensamento indígena é um esforço que nos obriga a mergulhar e a sair da pressão das águas, enxergando novas possibilidades de diálogo simétrico. A dificuldade que eu mesmo senti era o fato de eu ser indígena e sacerdote ao mesmo tempo. Os meus contemporâneos desconfiavam que também eu agiria da mesma maneira dos antigos missionários na minha prática missionária e evangelizadora. No início, eles mal sabiam que o meu grande desejo era avançar em direção à valorização de nossas culturas. Quem me conhecia, e entendendo o que eu queria fazer, dizia que eu tinha que caminhar mais devagar, pois eu colocaria em risco a minha vida salesiana e sacerdotal, pois alguns missionários não iriam compreender. Rachar as lascas e as cascas construídas em nossas vidas é um desafio para todos nós; desde criança somos ensinados a negar nossas 'verdades' e nossos corpos, para colocar outra roupa nos nossos corpos e nossos pensamentos (Justino, comunicação pessoal, 2 mar. 2022).

Destruir os corpos, conhecimentos e pensamentos indígenas foi um investimento incessante dos agentes colonizadores. A igreja, a escola/universidade e as mercadorias foram instrumentos de violência sobre os corpos indígenas. As 'verdades' trazidas do mundo ocidental foram 'pregadas' pela igreja, pela escola/universidade e pelas mercadorias sobre os povos indígenas e outros povos. Desde cedo, sem oportunidade de escolha, os indígenas eram sujeitados a frequentar certos espaços sob ameaça de privação material e imaterial, de sermos condenados para ir ao inferno eternamente. São estratégias que não deixam de ser armadilhas para capturar, ou mesmo matar, o ser indígena, para construir o ser 'europeu'. A igreja, a escola/universidade



e as mercadorias são armadilhas como *matapí*², que se arma no leito do rio ou do igarapé para capturar os peixes. Os conhecimentos indígenas são o alimento do pensamento colonizador. Desarmar o *matapí* e sair dessa armadilha não é algo fácil, na medida em que os corpos e o pensamento indígenas se encontram presos nas 'verdades' inculcadas para a construção dos corpos nos moldes europeus.

Na sua 'conversão' para a Antropologia, Justino lembra:

Quando eu iniciei o doutorado, eu possuía essa casca grossa, bem sedimentada e fundamentada em diversas teorias ocidentais. As minhas argumentações espelhavam aquilo que eu havia aprendido com as diversas ciências. Eu era como o âmago duro, o âmago de uma árvore que é formado por várias camadas. As pedras são assim também, são formadas por diversas camadas, algumas são mais finas e outras mais grossas. Na formação de minhas cascas, faziam parte os conhecimentos adquiridos na escola do "branco", dos conhecimentos derivados das cerimônias religiosas-cristãs-católicas e um pouco menos os conhecimentos de meus antepassados. A roupagem de sacerdote tinha se encaixado em mim muito bem (Justino, comunicação pessoal, 2 mar. 2022).

A virada e a reconstrução do pensamento Tüyuka surgiu do encontro de Justino com a Antropologia:

Na minha vida, a Antropologia foi como o peixe puraquê (peixe-elétrico) que me deu choque, que atingiu a mente, minha inteligência, meu corpo e minhas emoções (raiva, alegria...). Me vi traído pelas minhas próprias palavras, frases, versos e poesias. Um certo momento, meu professor de Antropologia e futuro orientador acadêmico, um pouco impaciente, assim comentou sobre um texto poético que eu havia produzido: "se torcessem (espremessem) só sairia sangue de Cristo. Esse comentário abrupto me causou grande espanto, pois até aquele momento os meus escritos eram bem avaliados pelos leitores. Essa constatação serviu-me para dizer que o que menos existiam nas minhas produções eram as expressões tuyuka, narrativas de origens, da realização das práticas dos *bahsese* (benzimentos), *wetise* (livrar-se dos perigos), *bahsase* (cantos e danças). Elas eram carregadas de palavras e sentidos cristãos. Isso acontece quando se decide escrever na língua portuguesa e com os conceitos ocidentais (Justino, comunicação pessoal, 2 mar. 2022).

SILVIO

Silvio Sanches Barreto, do povo Bará, filho de um especialista *Kumû/Bayá*, é graduado em Filosofia, fez o mestrado em Antropologia Social pela UFAM (S. Barreto, 2010) e concluiu o doutorado pelo mesmo programa (S. Barreto, 2023). Os Bará se concentram na região do alto rio Waupés, rio Papuri e alto rio Tiquié, com a maioria em território colombiano. Se autoidentificam como pino *pona mahá* (filhos da Cobra-Peixe). Pertencem à família linguística Tukano Oriental e estão inseridos em uma ampla rede de trocas entre os povos que vivem nessa região.

Atualmente, algumas famílias moram na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Silvio Sanches mudou-se para Manaus em 2002, onde constituiu família, casando-se com uma jovem da etnia *Ye'pamahsá* (Tukano), quebrando, assim, o modelo de casamento entre primos cruzados, um casamento torto, proibido entre parentesco, mas que faz parte dos casamentos atuais; desse modo, a rede de trocas entre os povos indígenas se transforma entre os povos que habitam o noroeste amazônico.

Silvio conta sua trajetória com muita emoção, falando do começo e do fim de seus estudos na escolinha da comunidade, da mudança para uma grande cidade e do ingresso na universidade. Ao falar sobre sua vida acadêmica, conta que a maior dificuldade enfrentada, sobretudo na pós-graduação, foi se colocar na posição de pesquisador, uma vez que sempre esteve no polo de pesquisado. Em todo o processo como estudante, sempre esteve na posição de aprendiz, uma pessoa passiva, dedicada a aprender as 'verdades' da igreja e da ciência. Assim ele comenta: "Ser um *bará*, tomado pelo pensamento do não indígena, é um dos grandes problemas que eu enfrento cotidianamente. Todos os dias faço um esforço para me livrar do *matapí* armado no igarapé da vida" (Silvio, comunicação pessoal, 15 mar. 2022).

² *Matapí* é uma armadilha de pesca feita com talas de palmeira, geralmente em formato cônico e alongado, podendo chegar a até dois metros de comprimento. Uma vez que o peixe entra na armadilha, não consegue mais sair. O *matapí* é armado no leito do rio para capturar os peixes.

Silvio utiliza-se da mesma imagem que Justino usou, ao se referir ao *matapí*, uma armadilha de pesca. A comparação faz muito sentido: passamos pelo mesmo processo de educação, de destruição de nossos corpos e pensamento, até chegar à universidade, no nível de pós-graduação. Indiferentemente, todos nós enfrentamos a evangelização para a obediência, o castigo, o medo, a crença num criador e numa criatura, a demonização do ser indígena. Enfrentamos uma educação que nos conduzia (e continua a nos conduzir) a acreditar que não somos sujeitos detentores de conhecimentos. Negar nossos corpos e nossos sistemas de conhecimento foi a única opção que nos deram. Aprendemos a negar nossas histórias, nossas línguas, nossos especialistas, nossos territórios, a vestir a roupagem do outro.

Como descrito por Silvio, vale reforçar que, desde crianças, fomos ensinados a desaprender nosso jeito de ser, de pensar, de viver. As verdades alheias foram inculcadas por intermédio da ciência e da religião nas nossas cabeças, e, muitas vezes, é difícil nos livrarmos delas. Caímos na armadilha, e escapar do *matapí* não é algo fácil: é necessário um esforço muito grande. E também não basta apenas dele se livrar. Continua Silvio: “Eu tive muita dificuldade na produção intelectual em língua portuguesa. A tradução é uma fronteira perigosa. Encontrar termos em português que traduzam com sentido mais aproximado da concepção indígena é um desafio pertinente e constante” (Silvio, comunicação pessoal, 15 mar. 2022).

JOÃO PAULO

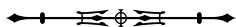
Traduzir os conhecimentos indígenas para outra língua ao pé da letra é uma tarefa nada fácil, e ‘pensar o pensamento indígena’ é muito mais difícil ainda, porque são linguagens dos *kumuã*. Estas linguagens dos *kumuã* são específicas (para comunicação, negociação, oferta, festa e discursos de sustentabilidade), representando saberes ancestrais que se constituem em teorias-práticas entre humanos com outros humanos para haver relacionalidade, o bem-estar de todo universo. Uma experiência de formação e produção de

conhecimento para vida humana. Corriqueiramente, para traduzir, primeiro ‘pensamos na nossa língua’ para, depois, encontrarmos os melhores termos e as melhores palavras da outra língua. Nesse processo, na maioria das vezes, acabamos por simplificar demais aquilo que não é tão simples.

Dessa forma, quando ouvimos falar que tradução é traição, parece muito significativo, pois traduzir de forma direta a ‘filosofia’ indígena para a lógica científica e acadêmica nos leva a perdas e danos significativos.

Nosso exercício de tradução no coletivo do NEAI é feito por meio de uma construção contínua para encontrarmos o melhor sentido, isto é, aquele que mais aproxima nossos conhecimentos dos que não são dos nossos pares, de modo que possam, minimamente, compreender o complexo sistema dos conhecimentos indígenas rionegrinos. A tradução aparece também como um potente *matapí*. Entre uma tradição cultural baseada na oralidade e outra sustentada pela escrita existe uma diferença abissal nos seus modelos de produção e circulação de conhecimentos.

Eu também comecei minha carreira acadêmica de pós-graduação no ano de 2011, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, pela Universidade Federal do Amazonas, tendo o privilégio de ingressar pelas políticas afirmativas do programa. Hoje, eu sou fruto da política afirmativa, com muito orgulho. Devo dizer que nunca projetei minha carreira acadêmica para a Antropologia, no sentido de me tornar profissional dessa área, pois fiz graduação em Filosofia e cursei Direito, movido pela vaidade de me tornar um bom profissional indígena advogado e ganhar dinheiro. Promover a reflexividade ou pensar o ‘meu pensamento’, isto é, as lógicas indígenas tukano, estava longe no meu projeto pessoal. Mas tudo mudou a partir de um episódio que aconteceu com minha família no ano de 2009, quando os médicos prognosticaram a amputação do pé da minha sobrinha, que sofrera uma picada de cobra venenosa, e nós (a família) fizemos uma contraproposta: fazer tratamento articulado entre a biomedicina e a medicina indígena antes de decidir pela amputação sugerida.



Mas o médico, chefe da equipe, disse: eu não vou permitir a entrada de nenhum pajé no hospital, cantando, pulando, dançando, tocando maracá e tambor, nem fazendo fumaça de ritual de cura, porque o hospital é lugar de doentes, de limpeza e de silêncio. Nesse momento, eu e minha família nos convencemos de uma vez por todas de que os profissionais de saúde têm uma visão equivocada e preconceituosa dos especialistas indígenas, rotulados de pajés.

O imaginário dominante sobre as práticas e os especialistas indígenas estava ali claramente expresso, de maneira generalizante, ignorante e preconceituosa. Um imaginário construído historicamente e dominante na cabeça dos médicos e da população em geral.

Os conceitos religiosos de sagrado, fé, espírito, rezador, benzedor, e tantos outros, equivocadamente usados para traduzir ou posicionar as práticas e os sistemas de conhecimentos indígenas, tiveram e continuam tendo um papel importante na construção e na perpetuação desse imaginário, que se sustenta ainda por outro polo do rebaixamento, isto é, pelas concepções científicas que se edificaram às custas da exclusão e da negação dos conhecimentos outros, de sua incapacidade relativista e não universalizante. Aquela humilhação sobre meu pai e meus tios (paternos), que são *kumuã*³, pesou sobre mim e me motivou a investir numa carreira acadêmica que tivesse no horizonte o valor do conhecimento indígena. Ingressar na pós-graduação em Antropologia, tendo isso em mente, foi o caminho que acabei escolhendo, e ter encontrado o professor Gilton Mendes dos Santos, nesse momento, foi também um sinal para mim, além do estímulo imprescindível para minha decisão. Após um longo período de resistência, com muitas trocas de ideias com o professor Gilton, que se tornaria meu orientador, acabei por vislumbrar que a Antropologia, na sua busca por uma Antropologia reversa ou simétrica, poderia ser um bom caminho para desconstruir preconceitos, evidenciar a complexidade e o sentido dos

esquemas conceituais e práticos indígenas e construir possibilidades para um diálogo horizontal.

Quando ingressei no PPGAS/UFAM, o grande desafio foi desconstruir as 'verdades alheias', começando pelos jargões conceituais forjados para traduzir os sistemas de conhecimentos e a arte de cuidados com a saúde e a cura dos povos indígenas, como aqueles dos médicos que se recusavam a levar adiante um tratamento conjugado entre a medicina ocidental e a medicina indígena.

O NEAI foi o lugar que encontrei para desenvolver o que tanto queria: o espaço de uma verdadeira terra fértil, acolhedora e promotora da germinação daquilo que melhor expresso aqui por 'pensar o pensamento indígena', um coletivo formado por professores e estudantes, indígenas e não indígenas, preocupados com as mesmas questões que rondavam a minha cabeça.

Nesse contexto, quero destacar que a produção de meus trabalhos (J. Barreto, 2013, 2021) não foi feita de forma solitária, mas sim por meio da convivência da discussão coletiva, com meus colegas indígenas, não indígenas e professores, que se animavam com as ideias, provocações e busca de concepções e conceitos propriamente *yepamahsã* que eu vislumbrava, de modo a processar uma tradução mais próxima possível daquilo que eu havia aprendido e que também trazia da interlocução com os *kumuã* tukano.

Assim que terminei o mestrado, fundei o Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, com apoio dos meus familiares, amigos e parceiros, como uma resposta mais concreta à discriminação que meu pai e meus tios sofreram em Manaus. A decisão por adotar este nome se deve, primeiro, ao fato de entender a medicina no sentido da arte do cuidado e da cura, e também por tomar o termo como um equivalente conceitual para expressar simetria entre os dois modos, científico e indígena, a fim de escapar do que a própria medicina chama (a outras práticas e modelos

³ *Kumuã* é plural de *Kumu*. Entre os povos indígenas do alto rio Negro, existem fundamentalmente quatro especialistas ou especialidades: *Yai*, *Kumu*, *Bayá* e mulher especialista. Eles são detentores de *bahsese* (benzimentos), práticas de cuidados de saúde e de cura, bem como de sistemas de conhecimentos.



que não os seus) de conhecimento tradicional, ancestral ou ancestralidade e etnomedicina.

O 'campo' de pesquisa do meu doutorado foi o próprio Centro de Medicina *Bahserikowi*. Convivendo com os *kumuā* e colaboradores, tive a oportunidade de mergulhar nos *kihti-ukuse*⁴ e *bahsese*⁵, o que resultou numa tese sobre o corpo e suas concepções, cuidados, proteção e cura.

Atualmente, o Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi* é uma referência de cuidado de saúde por meio da atuação dos especialistas (*kumuā*) e de 'tecnologias' indígenas. Os especialistas *kumuā* que lá atuam são dos povos Yepamahsā (Tukano), *Utāpirō-porā* (Tuyuka) e *Umukori-mahsā* (Dessana), das comunidades indígenas do alto rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, alto rio Negro. O público é geral: indígenas e não indígenas. Com seis anos de fundação, já passaram pelo *Bahserikowi* cerca de 10.900 pessoas. Desse público, 99,9% foram os não indígenas.

Além do atendimento, o *Bahserikowi* também se tornou um lugar de troca de experiências e de discussão sobre medicina indígena entre as lideranças e as organizações indígenas, do estado do Amazonas e de outros estados do país. A casa recebe, assim, visitas de lideranças indígenas de todo Brasil e de instituições governamentais.

Como espaço de promoção cultural de festas tradicionais, a casa promove oficinas sobre medicina indígena e outros temas com os jovens indígenas que moram na capital, promovendo encontros com o público em geral. Também recebe a visita de estudantes de Medicina, Direito e Antropologia, bem como de escolas públicas e privadas.

Convivendo no Centro de Medicina Indígenas *Bahserikowi* foi que pude ter reflexividade sobre a concepção de corpo que se configura como anterior ao *modus operandi* de práticas de cuidados de saúde e cura. O corpo, para nós, é um microcosmo, a síntese de todos os elementos animados constituidores do mundo: *boreyuse kahtiro* (vida-luz), *yuku kahtiro* (vida-floresta), *dita kahtiro* (vida-terra), *ahko kahtiro* (vida-água), *waikurā kahtiro* (vida-animal), *ome kahtiro* (vida-ar) e *mahsā kahtiro* (vida-humano).

No mesmo ano que concluí meu doutorado (J. Barreto, 2021), fundamos, juntamente com minha companheira, Clarinda Sateré-Mawé, o *Biatuwi* (casa de comida indígena apimentada), fruto de um projeto que é uma criativa proposta de marcar a presença indígena na cidade de Manaus, falando da cultura indígena por meio da comida. A comida é feita por indígenas de acordo com a tradição, tendo como principal filosofia nutrir as pessoas e alimentá-las com conhecimento. Os pratos refletem fielmente o modo de preparo de alimentação indígena. O cardápio é composto de combinações potentes entre peixes, caldos apimentados e acompanhamento de formigas. O único ingrediente industrializado que se utiliza na comida é o sal. A casa é conduzida pela antropóloga Clarinda Sateré-Mawé, que conta com as(os) jovens indígenas como colaboras(es).

As duas iniciativas estão diretamente relacionadas como os estudos antropológicos. Como indígenas antropólogos, achamos esses caminhos para levar as concepções e as práticas indígenas para fora da universidade, frutos também desse exercício de sistematização e publicização dos conhecimentos e das práticas indígenas.

⁴ *Kihti-ukuse* pode ser traduzido como mitos, mitologias, lendas, narrativas e fábulas: são histórias que resultam das tramas sociais vivenciadas pelos construtores e organizadores do mundo terrestre e seus feitos para o surgimento das coisas, dos seres e de tudo o que existe no mundo terrestre, bem como a organização do mundo, da humanidade, dos seres, das coisas, das técnicas e das paisagens. Essas histórias explicam a construção do mundo pelos seres que habitam no cosmo desde sempre, assim como o surgimento de todas as coisas que existem no mundo terrestre. Nelas, encontramos lições, regras sociais, obrigações, etiquetas, conceitos e noções sobre a origem das doenças e as fórmulas de cura. Em outros termos, são 'teorias' indígenas (J. Barreto, 2024).

⁵ *Bahsese* é a tecnologia de cuidado de saúde e cura, traduzido como benzimentos. *Bahsese* são fórmulas metaquímicas e metafísicas evocadas pelos especialistas para proteção e cura. A evocação é uma manipulação metaquímica de produção de remédio e manipulação metafísica de proteção das pessoas. As explicações sobre as origens das doenças e as fórmulas de *bahsese* são extraídas do *kihti-ukuse* e também envolvem a evocação de elementos vegetais, animais, da terra, da água, do ar, do fogo e da força vital da pessoa por meio da oralidade. Essa tecnologia de evocação é feita na forma de sopros nos elementos agenciadores, nos cantos, nas danças e nos movimentos corporais (J. Barreto, 2024).

Ingressar no PPGAS/UFAM, desde o início, foi um desafio para cada um de nós, autores deste texto. Para quem sempre foi objeto de pesquisas situar-se, agora, na porta, como sujeitos pesquisadores, foi algo muito novo, para todos nós.

O desafio estava posto, mas nossas inquietações, vontade e boa orientação, com 'provocações' certas, abriram-nos o sonho de construir uma Antropologia indígena. Sem esses ingredientes, sabíamos que estávamos fadados a ser só mais uns indígenas antropólogos, visto que no nosso território já existem muitos indígenas antropólogos atuando como professores e gestores de escolas.

Assumimos nossa posição de sermos indígenas, com uma bagagem cultural de conhecimentos, construídos com nossos pais e nossos pares. Nossa vontade e nossa carga cultural cimentaram-se fortemente, de tal forma que nós enxergamos nossa capacidade de contribuições bem robustas e fundamentadas junto ao PPGAS.

Nós nos considerávamos conhecedores das nossas histórias, e sempre aprendemos a negar a imposição cultural imposta pelas instituições do Estado e pela igreja. O domínio de conhecimentos e da língua materna nos vestiu as roupagens originárias e nos impôs a exercer o pensar o pensamento indígena. Estávamos cientes também de que nós somos indígenas destinados a ser antropólogos, longe de ser especialistas *kumuã, bayároa e yaiwa*, pois o caminho de formação é outro diferente desse que é feito pela via da universidade.

O desafio foi 'quebrar' a etnografia clássica, no sentido de fazer o trabalho de campo como observador-participante no meio de outros povos indígenas. O trabalho de investigação se deu na convivência com nossos pares, pai, mãe, e com especialistas. O domínio da nossa língua materna nos facilitou ao acesso às concepções propriamente indígenas e também a traduzi-las com sentidos mais equivalentes.

Outra parte fundamental nos trabalhos de investigação foi a orientação, individual ou coletiva. A orientação

individual extrapolava os espaços acadêmicos e se estendia aos momentos de encontros aos finais de semana, no lazer à mesa do bar, entre outros momentos fora da sala de aula e dos ambientes da universidade. Eram momentos festivos de trocar ideias, de compartilhar os conhecimentos e as teorias antropológicas 'sem medo de errar' e em meio a muitas risadas. A relação entre orientador e orientando muitas vezes é decisiva para desenvolver uma boa ideia e um bom trabalho. O contato direto com o orientador faz muita diferença; o 'confronto' faz pensar as 'teorias nativas'. As provocações de nossos orientadores foram fundamentais. Perguntas cruciais, como 'por que os indígenas pensam diferente', levam-nos a 'pensar o pensamento indígena', tomando a Antropologia como um veículo. A vontade de 'responder' às provocações fez-nos mergulhar no exercício de reflexividade sobre nossos conhecimentos, sistematizando e traduzindo em termos mais aproximados da 'filosofia' indígena o que era preciso.

A orientação coletiva foi outra dinâmica fundamental, pois a discussão em grupo faz parte da construção de ideias e textos. Compartilhar as ideias e os desafios com os colegas do NEAI constituiu-se em momentos de afinar o processo de construção dos textos e de outras produções acadêmicas, servindo como um treino para a argumentação e a defesa da tese. Ouvir contra-argumentações, réplicas e recomendações representou momentos importantes para refinar as postulações e formatar os subtemas. Foram momentos de amenização em relação ao que poderia ser um processo solitário de escrita. A orientação coletiva tinha um sentido de roda de circulação da cuia de *iapdu*⁶ e do tabaco, como nossos especialistas fazem para circular seus conhecimentos, como *kihti-ukuse, bahsese e bahsamori*.

A canoa do NEAI fermenta vários experimentos em vista de uma Antropologia indígena. Seu principal caminho é o exercício de reflexividade sobre nossos sistemas de conhecimentos, deslocando-se da mera tradução ou da citação como recursos usados para analisar, segundo

⁶ Mais conhecida como coca, planta do gênero *Erythroxylum*, nativa do oeste da América do Sul.



a lógica clássica da Antropologia, as concepções e os conceitos propriamente indígenas.

Continuamos com a perspectiva de que os conhecimentos elaborados por antropólogos anteriores são muito válidos, pois nos oferecem importantes contribuições. Para quem deseja estudar os conhecimentos de seu próprio povo, são fontes de consulta. Se a oralidade dos povos indígenas foi esquecida com a morte de nossos sábios, os registros dos antropólogos garantem a sua continuação na história da Antropologia e em nossas histórias originárias. Os/as antropólogos/as que pesquisaram os povos amazônicos nos deixaram um enorme legado, assim, sem eles e elas não teríamos como estabelecer uma ponte com os dias de hoje e o passado.

Quando, por sorte, um coletivo indígena tem orientadores que sonham construir uma nova Antropologia, eles conseguem estar próximos ao *matapí*, mas saem vivos. Assim aconteceu conosco. Nossos orientares ajudaram-nos a sonhar a elaboração de uma Antropologia indígena. Entusiasmamo-nos a elaborar uma Antropologia com os nossos conhecimentos, elaboramos dissertações e teses com a inspiração da fumaça do tabaco e do breu, com sabores e fermentação de *caxiri* e *kahpi* (ayahuasca), gritos e murmúrios de pessoas que se embriagam, sons e gritos de dançarinos, discursos e narrativas dos *kumuã* e *bayároa* durante a cerimônia.

A Antropologia permite-nos crescer em nossos estilos de organização e produção de saberes. Explicar os nossos saberes em outra língua e, ao mesmo tempo, não nos desligarmos totalmente das teorias antropológicas é um desafio constante. Sempre estamos no campo de escrever bem os conhecimentos indígenas sem os trair pela língua portuguesa.

AGRADECIMENTOS

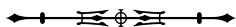
À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM).

REFERÊNCIAS

- Barreto, J. P. L. (2013). *Wai-Mahsá: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/4629>
- Barreto, J. P. L. (2021). *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma "teoria" sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8289>
- Barreto, J. P. L. (2024). Educação Indígena para os povos Yé pamahsá <Tukano>. *SESC São Paulo*. <https://www.sescsp.org.br/editorial/educacao-indigena-para-os-povos-yepamahsa-tukano/>
- Barreto, S. S. (2010). *Transformações pelo basesé nas práticas tukano sobre concepção, gestação e nascimento da criança* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7102>
- Barreto, S. S. (2023). *O peixe sobre beiju é o leite e a espuma de buiuu: uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão cosmopolítica tukano no Alto Rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/10166>
- Fernandes, J. M. (2018). *GAAPI Elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8071>
- Rezende, J. S. (2021). *A festa das frutas: uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Utápinopona (Tuyuka) do alto rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8566>

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.



Aprender a (não) ser visto na Amazônia: encantados e gente-peixe nos rios Negro e Uaupés

Learning to (not) be seen in the Amazon: Enchanted beings and fish-people on the Negro and Uaupés rivers

Geraldo Andrello^I  | Luiz Augusto Sousa Nascimento^{II} 

^IUniversidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, Brasil

^{II}Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão. São Luís, Maranhão, Brasil

Resumo: O artigo empreende uma aproximação etnográfica entre as figuras dos encantados das águas e da gente-peixe tal como enunciadas em histórias contadas pelos Baré e Tukano, respectivamente, dois grandes conjuntos de povos indígenas situados nos rios Negro e Uaupés. Exploramos relatos acerca das aparições e manifestações desses habitantes das águas nas comunidades humanas e de sua intensa participação na vida social desses povos, mapeando suas influências na formação das comunidades, nas relações de parentesco e na constituição da pessoa. A convergência entre os dois casos é patente, e seu tratamento integrado nos permitirá esboçar algumas singularidades que marcam a relação entre humanos e não humanos na região do noroeste amazônico.

Palavras-chave: Baré. Tukano. Noroeste amazônico. Encantos. Humanos/não humanos.

Abstract: The article undertakes an ethnographic approach between the water spirits and fish people as narrated in stories told by the Baré and Tukano, respectively, two large groups of indigenous peoples located along the Negro and Uaupés Rivers. We explore accounts of the appearances and manifestations of these water inhabitants within human communities and their significant participation in the social life of these peoples, mapping their influences on community formation, kinship relations, and the constitution of personhood. The convergence between the two cases is evident, and their integrated treatment will allow us to outline some singularities that characterize the relationship between humans and non-humans in the Northwestern Amazon region.

Keywords: Baré. Tukano. Northwest Amazon. Enchanted. Human/non-human.

Andrello, G., & Nascimento, L. A. S. (2024). Aprender a (não) ser visto na Amazônia: encantados e gente-peixe nos rios Negro e Uaupés. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230109. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0109.

Autor para correspondência: Geraldo Andrello. Universidade Federal de São Carlos. Departamento de Ciências Sociais. Rodovia Washington Luis, km 235. São Carlos, SP, Brasil. CEP 13565-905 (andrello@ufscar.br).

Recebido em 12/12/2023

Aprovado em 15/07/2024

Responsabilidade editorial: Jorge Eremites de Oliveira



Nosso objetivo neste artigo¹ é explorar diferentes modos pelos quais um mesmo tema parece ganhar expressão. Trata-se do motivo pan-amazônico dos encantados das águas, a 'gente do fundo', que está sempre à espreita dos povoados humanos situados às margens dos rios. Abordaremos o assunto por meio de descrições obtidas entre os povos Baré e Tukano que vivem nas comunidades ribeirinhas do grande eixo fluvial de águas pretas Negro-Uaupés.

'Baré' e 'Tukano' são aqui tomados como termos gerais para designar dois grandes conjuntos de coletivos: por um lado, as comunidades indígenas baré, originariamente pertencentes à família linguística Arawak, mas que vieram a adotar o Nheengatu, língua geral amazônica introduzida na região no período colonial, situadas às margens e em ilhas do médio rio Negro, e, por outro, os vários povos da família linguística Tukano oriental do rio Uaupés, grande afluente do rio Negro cuja foz marca o início de seu alto curso. Vale lembrar que nas comunidades baré do rio Negro há também muitos moradores que historicamente se deslocaram, ou foram compulsoriamente deslocados, das partes mais altas da bacia, de modo que muitos representantes dos povos Tukano do rio Uaupés (Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Arapasso e outros) e Baniwa do rio Içana – outro grande afluente do rio Negro, ao norte – ali residem atualmente. Tratam-se, assim, de comunidades indígenas consideradas misturadas, mas cujo principal contingente são os descendentes dos povos Arawak que primeiro sofreram os impactos da colonização da região desde fins do século XVII. Já no rio Uaupés, os povos Tukano encontram-se em boa medida situados nas localidades das antigas malocas de seus antepassados, de modo que é ainda possível discernir seus territórios tradicionais e as novas zonas que vieram a ocupar com

o esvaziamento igualmente perpetrado pela colonização em seu baixo curso. A língua Tukano propriamente dita vem tornando-se dominante ao longo do Uaupés (às expensas dos idiomas Desana, Pira-Tapuia, Tuyuka e outros, havendo casos de línguas já desaparecidas). Essas diferenças gerais entre os rios Negro e Uaupés correspondem a um aspecto, entre muitos outros, da complexidade que caracteriza a rede social indígena da bacia do médio/alto rio Negro, mas suas distintas configurações linguísticas advêm da dramática experiência colonial que envolveu todos esses povos².

Assim, essa 'gente do fundo' que mencionamos de início é referida de maneiras diversas ao nos deslocarmos do rio Negro ao Uaupés. A própria expressão em português 'gente do fundo' é mais frequente entre os Baré, que mais amiúde lançam mão de termos como 'encantado' ou 'encante' para se referir aos habitantes do fundo dos rios. Já nas diferentes línguas da família Tukano, a expressão recorrentemente utilizada é *wai-mahsã*, 'gente-peixe'. Um interlocutor tukano, indagado a respeito do próprio significado do verbo 'encantar', conjecturou que talvez o nome empregado pelos Baré estaria relacionado a um 'argumento', querendo, com isso, sugerir algo como uma influência que os *wai-mahsã* exercem sobre as pessoas quando o encontro com eles ocorre: "eles nos enganam, deixam a gente confuso, para conseguir alguma coisa que querem..." (Arlindo Maia, comunicação pessoal, 2022). Os Baré, por sua vez, parecem por vezes mais assertivos quanto às razões que movem os encantados em direção aos seres humanos: "eles querem namorar com a gente" (Lucilene Baré, comunicação pessoal, 2014). Entre os Tukano, o que se apreende em geral é que os *wai-mahsã* sentem inveja dos humanos, uma vez que estes gozam de uma condição

¹ O título é evidentemente inspirado em "Learning to see in Melanesia", de Strathern (2013). Cabe notar que nessa introdução às suas *Lectures*, no Departamento de Antropologia de Cambridge, entre 1993 e 2008, a autora propõe tal expressão para refletir sobre a elaboração de descrições etnográficas – ". . . how the anthropologist built up a description" (Strathern, 2013, p. 8) –, inspirando-se em certas práticas de conhecimento melanésias. Alinhamo-nos aqui a essa inspiração, mas o foco, como nosso título quer indicar, é limitado às descrições nativas.

² Sobre a história da região e os movimentos forçados de seus povos entre os séculos XVII e XX – escravização, descimentos, aldeamentos, exploração de mão de obra –, ver Wright (2005), Neves (2006), Andrelo (2006) e Meira (2018).



que eles não puderam alcançar. Mas o desejo sexual faz igualmente parte da relação, e as mulheres humanas são o alvo privilegiado de suas investidas.

De qualquer forma, nos dois casos, o antagonismo entre seres humanos e seres aquáticos se faz presente, conforme inúmeros relatos acerca de pessoas cujas 'almas' foram levadas por esses seres. Trata-se, no entanto, de uma relação em cujo âmbito expedientes de sedução e disfarce concorrem e se confundem com atos de apaziguamento e colaboração. Em uma palavra, ambiguidade, qualidade que subjaz ao conjunto de modulações, marca a relação: desejo, ciúme ou inveja, conforme subimos do Negro ao Uaupés. Apostamos que as descrições tukano sobre os *wai-mahsã* e as descrições baré sobre o mundo dos encantados possam complementar-se e, sobretudo, elucidar-se mutuamente. Por meio dessa abordagem, buscamos oferecer reflexões oriundas de uma comparação em escala regional – o noroeste amazônico –, sem pretender que as variações a serem examinadas possam reverberar em outras partes da grande bacia amazônica, em cujas águas a presença dos encantados é amplamente registrada nas mais distintas situações. Pelo menos desde os trabalhos pioneiros de Galvão (1955) e Wagley (1988), ambos realizados em uma mesma comunidade ribeirinha do baixo Amazonas, sabemos de histórias referentes às aparições misteriosas de botos transformados em gente e finamente vestidos em terno branco e chapéu, nas festas das comunidades, para encantar as moças humanas e namorar com elas, bem como do navio encantado, iluminado e deserto, que flutua nas águas ao entardecer, e que nada mais é do que a visão projetada ao longe da cobra-grande. Oriundas de grandes cidades submersas nos leitos dos rios, essas figuras experimentam uma difusão surpreendente hoje e no passado, sendo, em geral, interpretadas como expressões resilientes das antigas culturas indígenas da região que insistem em se manifestar ao lado, e em paralelo, às festas de santo católicas – e talvez, atualmente, a cultos evangélicos.

Se não é nossa intenção estender as reflexões aqui elaboradas a outros casos, não deixamos, mais ao final, de nos valer de algumas características de encantados de outros lugares, especialmente aquelas descritas em trabalhos relativamente recentes que empreenderam comparações de maior escala (especialmente Slater, 1994; D. Lima, 2014; Van Velthem & Meira, 2024; Maués, 2012). Alguns desses trabalhos, além de fornecer extensas revisões bibliográficas, também sugerem correlações entre o complexo dos encantados e alguns pontos da teoria do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002; T. Lima, 1996), destacando, nas histórias de encantados, as transformações corporais aí presentes, bem como o conjunto de objetos, entre indumentárias e acessórios (roupas brancas, chapéus, sapatos, armas e outros apetrechos) com os quais se apresentam aos humanos. Invariavelmente, esses objetos correspondem a outros seres aquáticos, os quais podem ser apreendidos enquanto tais pelos seres humanos quando não se encontram sob a influência de um encantado – na situação de encantamento, o ponto de vista obviamente se altera e uma arraia, por exemplo, aparece como o chapéu do encantado àqueles que com ele interagem.

Histórias desse tipo não são incomuns nas comunidades baré do médio rio Negro, e com certa frequência espalham-se rio acima, onde chegam a ser recontadas em comunidades tukano do rio Uaupés. Em suas próprias histórias, porém, os Tukano apontam que alguns peixes são, de fato, os ornamentos de seus donos *wai-mahsã*. Assim, ainda que os objetos variem de uma região a outra, replica-se aparentemente o mesmo tipo de relação em que participam, ou seja, não é a cadeia trófica de presas e predadores – que indexa toda troca de perspectivas no mundo ameríndio – que é privilegiada aqui, mas o modo pelo qual diferentes espécies desempenham papéis complementares na vida subaquática. Parece-nos, portanto, plausível sugerir que, nesse mundo das águas, a dinâmica transformacional do perspectivismo ameríndio passa, ela mesma, por uma transformação. Ainda que não



descartemos que posições de presas e predadores possam ser ocupadas pelos seres aquáticos entre si, o que parece mais saliente é que nesse meio tudo e todos podem ser artefatos, embora com a ressalva de que esses 'objetos' são sujeitos que se compõem entre si ou compõem um outro sujeito. Seria este um mundo sem o risco da troca de perspectivas, e, assim, um meio atemporal no qual todos os seres se reproduzem continuamente de modo idêntico? Se essa hipótese faz sentido, qual seria então a natureza das conexões entre este mundo misterioso e aquele em que se desenrola a vida humana?

Como veremos, peixes e humanos podem ocupar alternadamente as posições de presa e predador em suas variadas formas de interação. Mas é a atração sexual da gente-peixe pelos humanos que parece atribuir tonalidades específicas a essa relação. Em suma, se a atração humana pela carne dos peixes se dá no registro alimentar, a atração dos peixes pelos humanos se efetua no registro erótico. Mas, veremos ainda, em circunstâncias cruciais da vida, ossos de peixe são objetos de respeito e valor entre os Tukano, pois, enquanto fonte de seus nomes próprios, assumem uma importância vital. Esses fatores nos levam a pensar que a vida em terra firme e a vida nas águas apresentam-se uma para outra como imagens refletidas em um espelho algo deformado, pois, ainda que enredados entre si, humanos e não humanos parecem, neste caso, afetar-se de maneiras distintas. Para tentar elucidar o problema, propomos inicialmente uma visita à comunidade baré de Campinas do Rio Preto, um afluente do médio rio Negro, com o intuito de colocar em relevo acontecimentos recentes – e muito significativos para os nossos propósitos – que aí vêm se passando. Nessa primeira seção, concentramo-nos em apresentar ao leitor um conjunto de falas dos moradores dessa comunidade *sui generis*, as quais exprimem uma relação paradoxal entre eles e a gente do fundo³. Na segunda seção, iremos subir em direção ao rio Uaupés, em

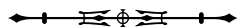
companhia de alguns etnólogos pioneiros no tema, mas também de antropólogos tukano que vieram escrevendo sobre encantados e *wai-mahsã* nos últimos anos (J. P. Barreto, 2018, 2022; J. R. Barreto, 2019). Iremos lançar mão ainda de alguns ensinamentos que nos foram transmitidos diretamente por alguns interlocutores tukano.

OS ENCANTADOS QUEREM NAMORAR OS BARÉ

Campinas do Rio Preto desfruta de uma situação privilegiada, implantada em uma área elevada e arenosa, com acesso relativamente facilitado a zonas muito piscosas na junção dos rios Preto e Padauri, este último afluente da margem esquerda do rio Negro mais ou menos na divisa entre os municípios de Santa Isabel e Barcelos. Descendo pelo Padauri, são poucos minutos de canoa até se alcançar o leito principal do rio Negro. Nos anos de 1960, instalaram-se no lugar alguns pequenos padrões do extrativismo que passavam a explorar a fibra da piaçava. Entre seus fregueses, encontrava-se o baré Caetano de Jesus, casado com Luiza, mulher coripako da Venezuela. A partir dos anos 1970, floresceu aí uma comunidade indígena, composta pelo casal e seus onze filhos, que ao longo do tempo foram se casando com pessoas baré, baniwa, tariano, tukano e pira-tapuia que vieram chegando à área desde o alto rio Negro. A comunidade ainda hoje é constituída por essa parentela, com filhos, genros, noras, netos e bisnetos do casal. Caetano de Jesus faleceu em 2011. Hoje em dia, são 138 pessoas que vivem no local, distribuídas em 28 casas. A atividade comercial baseada no extrativismo da piaçava se mantém em alguma medida, mas a subsistência da comunidade é baseada sobretudo na agricultura da mandioca e na pesca.

Um detalhe histórico-geográfico merece destaque aqui. No ponto em que o Padauri deságua no rio Negro, localiza-se, na margem oposta, o velho sítio de Thomar.

³ Essas falas foram retiradas da tese de doutorado de Nascimento (2017).



Antiga e populosa vila colonial (Amazonas, 1984 [1852]), veio a ser, nas últimas décadas do século XIX, lugar de referência de regatões e patrões do período da borracha (Stradelli, 1991 [1889]). Hoje deserta, Thomar é um local muito frequentemente mencionado pelos moradores de Campinas do Rio Preto por seu despovoamento paulatino ao longo do século XX. Várias tentativas de reocupação foram feitas, porém, como enfatizou um interlocutor baré, “como morada de gente não se sustenta, por causa dos encantados”. Sobre seus antigos moradores, ele acrescenta:

... não souberam lidar com essas coisas. Aqui tem uma cidade encantada no fundo e você tem que saber lidar com ela. Veja lá em Campinas! Campinas está assentada em cima de uma cidade encantada, mas meu sogro [Caetano de Jesus] soube fazer as coisas, então ele soube amansar os bichos do fundo. Dizem por aí que um dia Campinas vai acabar igualzinha a Thomar, porque cidade de gente não pode ser construída em cima de cidade dos encantados. Mas eu não acredito nisso não, quem diz isso é o povo da ilha [Nova Vida, dissidentes de Campinas do Rio Preto] que também têm inveja de nós. Os encantos da cidade de Campinas já estão acostumados com o povo do rio Preto (Antonio Buyawaçu, comunicação pessoal, 2014).

Não obstante os perigos implicados na relação com os encantados, a posição privilegiada da comunidade de Campinas resulta, precisamente, do fato de estar situada em um local ‘sustentado’ por uma cidade encantada, que ali existe desde sempre – e que aparentemente seguirá existindo para sempre, pois, como se diz em geral no médio rio Negro, os encantados ‘não morrem’. A peculiaridade da situação é que, em Campinas do Rio Preto, os moradores têm logrado, por diferentes expedientes, manter um convívio positivo com eles. Além de Thomar, há outras localidades despovoadas na região por haverem se formado sobre uma cidade encantada, como é o caso da comunidade de Pai Raimundo⁴, no rio Aracá. Mas, em Campinas do Rio Preto, a comunidade

segue fortalecida, apesar da existência ali, ou talvez por isso, de uma cidade encantada sob as águas. Geralmente, as cidades encantadas estão localizadas em espaços considerados especiais por serem lugares de fartura, tais como poços, enseadas, grandes praias, lagos e serras.

Para os moradores, a ‘cidade encantada’ se assemelha a Manaus, cheia de luzes, habitada por muita gente. Possui seus prefeitos, governadores, médicos, professores e até patrões e fregueses. Há casas e prédios de alvenaria, hospitais e outras instituições, mas também roças e plantações. Na morada dos ‘encantados’, há, portanto, de tudo, mas é um ‘lugar onde se vê coisas estranhas’ e se ouvem ruídos desconhecidos, parecidos com o ronco dos motores dos automóveis. Há também uma hierarquia de seres proeminentes, chamados de ‘donos’, como a cobra-grande, o chefe dos botos e o chefe das arraias. Essas três ‘raças’, como denominam os Baré, são seres muitos temidos pelos moradores de cima, dotados de grande capacidade de metamorfose e responsáveis pelo aparecimento de certas doenças por meio de ataques com pequenas pedras e flechas (talas de buriti e bacaba), invisíveis e muito dolorosas. Para estes males, os tratamentos propiciados pelos benzedores consistem em ‘desmanchar’ as flechas e pedras. De modo geral, a investida de um encantado, bem como de certos animais ‘agourentos’ e peçonhentos que são veículo de suas ações, é percebida como uma vingança pelas infrações humanas contra os moradores das cidades encantadas, sobretudo a não observância de certos cuidados, tais como matança em demasia de peixes e de outros animais e o abate de fêmeas cujas crias ainda dependem dos cuidados da mãe. Esses ataques são ordenados pelos chefes das cidades encantadas. Todavia, os moradores de Campinas reconhecem que os chefes que comandam a cidade encantada sob a comunidade moram no ‘rio grande’, e os que estão no rio Preto são seus encarregados.

⁴ Pai Raimundo era uma das comunidades mais antigas do rio Aracá. Atualmente, só existem ruínas no espaço onde ela se encontrava. Sobre essa comunidade, ver Barra e Dias (2013).



Aqui no rio Preto só tem encarregados, os fortes mesmos estão no rio Grande. Você já viu falar em arraia atacar a gente aqui? Não. Elas estão no rio Negro. O meu neto quase morreu no rio Negro quando a gente passava pelo poço do Humaitá. Uma arraia grande puxou nossa canoa para o fundo, elas queriam meu neto novinho (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, ago. 2014).

Entre outros expedientes de proteção, há um ritual discreto destinado às crianças recém-nascidas com o intuito de resguardá-las desses ataques. Ele é conduzido exclusivamente por mulheres que são parentes próximas da criança – mãe, avós e tias –, sendo realizado por meio de um deslocamento à roça, invariavelmente em canoas. O ritual é conhecido como 'ida à roça', mas seus passos principais ocorrem, precisamente, ao longo do deslocamento da canoa. Eis como as coisas se passam: na tarde que antecede a ida à roça, as mulheres vão para a mata retirar folhas de açai, com as quais são preparadas pequenas peças trançadas que, mais tarde, serão expostas ao sereno da madrugada⁵. No dia seguinte, logo após os primeiros raios do sol, a criança é levada para a beira do rio. As mulheres banham a criança com sabão preparado com casca de *mukuraka* ou pau-estrela. A casca dessa árvore é muito aromática e, por isso, é passada no corpo da criança para 'tirar o cheiro de gente'. No banho, a cada mergulho, uma das mulheres pronuncia as seguintes falas: 'Deus te proteja', 'aqui é teu porto', 'tenha nosso senhor no coração', 'aqui está tua gente', 'use esse rio, mas o teu mundo é aqui', 'nesse mundo que te queremos'. Em seguida, a criança é levada para a casa da avó, onde recebe algum alimento. Ali, as mulheres amarram em seu braço fitas pretas e vermelhas ou pintam o corpo da criança com jenipapo, para tornar a criança invisível aos olhos dos encantados. Tais procedimentos sugerem que, para lidar com os perigos que permeiam a relação com os encantados, há que se cuidar da visão e dos odores próprios aos seres humanos para que não se tornem excessivamente perceptíveis a eles.

Em seguida, se dá a partida à roça. Ao longo do percurso até o igarapé mais próximo à roça, a mãe e a avó vão lançando nas águas as peças confeccionadas com as folhas de açai, e pronunciando outras frases, como: '(nome da criança), aqui é o igarapé Bibiano, você vai e você volta'. Assim que a canoa passa por lugares de perigo, se diz: '(nome da criança), aqui é a boca do furo, você vai e você volta'. Esse ato pode ser repetido em vários pontos. Quando a canoa chega ao igarapé próximo à roça, as mulheres descem e cercam a criança, sussurrando frases como: 'O Senhor te guarde e te guie'; 'nós somos seus parentes'; 'sua casa é na comunidade, lá está tua gente'. A partir daí, toma-se o caminho que conduz à roça. Ali, enquanto as mulheres tiram mandioca, a mãe da criança faz seus pés tocarem o chão do roçado. A criança não deve pemoitar na roça nessa ocasião, pois corre o risco de o 'bicho encostar', sendo mantida desperta pelas mulheres. No regresso para a comunidade, mãe e avó confirmam os lugares pontuados anteriormente. Na chegada à comunidade, há um novo banho no rio, no qual outras frases são pronunciadas: '(nome da criança), você foi e você voltou', 'aqui é a tua casa', 'você tem pai e mãe e a proteção do nosso Senhor', 'é aqui que está tua gente', 'bicho não tem olhos pra você, com a proteção do nosso Senhor'. Todos esses passos, informa uma interlocutora, "é para os encantados saberem que a criança vai voltar para casa". O ritual destina-se, portanto, a buscar garantir que a criança irá sempre reconhecer o caminho de volta à sua casa, para que, assim, não siga pelos caminhos da gente do fundo. Porém, se nos dias que se seguem a criança apresentar alguma indisposição, é porque o bicho 'tocou em seus olhos'. Assim, se humanos buscam fazer-se invisíveis aos encantos, estes, ao contrário, esforçam-se para dar-se a ver àqueles.

Essa possibilidade não é nada incomum, pois os moradores de Campinas do Rio Preto podem notar um movimento constante dos moradores da cidade encantada em direção à superfície. Todos os dias, ao entardecer, aparece um grande e iluminado navio que desaparece

⁵ Essas peças não seguem uma padronização precisa, mas, em geral, são quadrados de palhas trançados com talos das folhas de açai de tamanhos variados.



ao alvorecer. Um deles, totalmente vazio, navega em direção ao rio Negro até a ilha Nova Vida, regressando posteriormente para o rio Preto. Os mais jovens costumam dizer que o que os velhos vêem é a cobra-grande e não um navio iluminado. Esse é um sinal, entre outros, de que os encantados não querem somente 'malinar' com os seres humanos. Eles desejam estabelecer algum convívio com os moradores das comunidades, e é também nesse intuito que se mostram como seres humanos para atrair as pessoas para seu mundo. São muitos os casos relatados, nos quais, caso a pessoa visada consiga se desvencilhar e retornar para casa, passa a agir de maneira diferente. Pelo menos cinco pessoas de Campinas do Rio Preto chegaram a visitar a cidade encantada, cada uma à sua maneira. O garoto Pingo foi carregado pelos encantados em vingança aos maus tratos por ele praticados contra os 'bichos do fundo'. Dizem que os encantados levaram a sombra do menino para o fundo, onde passou dois meses, período em que se encontrava em um 'sono profundo' – em coma. Atualmente, Pingo é tido com uma pessoa encantada. Considerado *marupiara*⁶, não mantém amizade com os meninos de sua idade, preferindo brincar sozinho entre lagos e igarapés.

Já uma outra adolescente, neta do fundador da comunidade, recebe frequentes convites de um encantado que lhe 'visita' no mundo de cima. Este é um dos casos diagnosticados como 'encosto de encantado'. Conta a avó da menina:

Minha neta desde quando era criança já recebia visita dos encantados. Aqui ninguém levou isso a sério, só fizeram um benzimento e deixaram para lá. Desde quando ela tinha dois anos os encantados queriam carregá-la para o fundo quando a gente estava no piaçabal. Desde esse tempo que eles perseguem minha neta. Quando meu avô era vivo, dizia que ela tinha muito que ajudar a comunidade, assim como ele ajudou, mas em que? Será que ela vai ser pajé, essas coisas? Ou se ela vai ser doutora, prefeita, pessoa importante da cidade? . . . Eles andam por aí, mas a minha neta que eles gostam mais de chegar (Valdiza de Jesus Baré, comunicação pessoal, jun. 2014).

O diagnóstico deixava, portanto, pairar uma dúvida sobre o futuro da menina. Além disso, não poderia ainda ser levada pelos encantados? Entre os anos de 2013 e 2014, este era um caso que os parentes da menina ainda buscavam encaminhar. Para além de benzedores e pajés, a menina passou a ser levada para sessões de tratamento junto a uma 'mãe de santo', na cidade de Santa Isabel – de cuja orientação infelizmente nada sabemos –, no intuito de apaziguar sua relação com os encantados. Porém, mesmo participando dessas sessões, os encantados seguiam rondando a casa da menina para 'encostar'. Quando isso ocorria, sua voz ficava idêntica a de um homem velho, seu corpo envergava para frente, como um corcunda. Outras vezes, passava a imitar um porco do mato, roncando como se estivesse em cativeiro. A avó da garota afirmava que os encantados visitavam a neta porque pretendiam transmitir-lhe algum poder, mas como a menina poderia entender?

Outras duas pessoas que tiveram acesso à cidade encantada em Campinas do Rio Preto são reconhecidas como pajés ou aprendizes. Aqui mencionaremos apenas o caso de um filho do fundador da comunidade que viveu entre os Tuyuka do rio Tiquié, povo da família linguística Tukano. Ele, porém, faleceu ainda antes de seu pai, no ano de 2009. Seu cunhado Antônio assim conta a seu respeito:

Você devia ter conhecido o Roberto, filho do meu sogro. Ele, sim, sabia os caminhos. Viveu com os Tuyuka e lá aprendeu muito dessas coisas... Quando ele estava por aqui não tinha tempo ruim, ele sempre servia a gente, ensinava a gente sobre essas coisas de encosto. Ele era também um bom caçador, parece que ele sabia seguir os animais, anta, matava muito, mas quando benzia e rezava ficava *panema*. Mas quando ele não mexia com benzimento, podia ser noite e dia ele trazia qualquer coisa. Ele era *marupiara* em tudo, era uma boa pessoa. Ele nunca disse para ninguém, mas as pessoas comentavam que ele sabia o caminho para a cidade encantada. Sabe lá se não eram essas pessoas do fundo que ensinava tudo a ele? (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, jul. 2014).

⁶ Categoria local para designar pessoas que têm boa sorte nas pescarias e nas caçadas.

Este caso evoca o do menino Pingo, acima mencionado. Aqui também uma pessoa se torna *marupiara*, um adjetivo que, em primeiro plano, indica um atributo específico de certos homens que atraem para si a caça e o pescado, pois nunca retornam à comunidade de 'mãos vazias'. De modo mais geral, o termo também tem conotações de altivez e disposição, como veremos em um outro caso adiante. Para esses, 'não há tempo ruim', como se diz. O relato aponta, por outro lado, que, quando Roberto tratava de outras pessoas, ele 'ficava panema', isto é, passava a um estado de má sorte na caça e na pesca, como se suas boas disposições se neutralizassem no esforço de curar seus parentes.

Vemos, no conjunto dos casos, uma certa variação quanto aos efeitos produzidos pela investida dos encantados no que diz respeito ao sexo de seus sujeitos-alvo. Sobre isso, assim se expressa Antônio:

Eles procuram mais são as mulheres, garotas bonitas. Esses bichos mexem com todos, mas a preferência são as mulheres. Será por quê? Ah! Deve ser por causa da menstruação, homem não tem nada disso. Mas tem bicho que mexe com homem para judiar. As mulheres eles querem carregar para cuidar lá no fundo. Será que no mundo deles não tem mulher? Sabe lá, vai entender porque eles têm visão mais para as mulheres . . . (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, jul. 2014).

Assim, corpos femininos e masculinos registram efeitos distintos no encontro com os encantados, e a menstruação feminina tornaria as mulheres seu alvo privilegiado. Quanto aos homens, os exemplos acima salientam uma potencial aquisição de certas capacidades, que, no limite, poderá propiciar que alguns venham a se tornar pajés ou benzedores, ou, mais precisamente, *sacaca*⁷, um tipo de xamã com a capacidade de 'vestir' uma roupa de cobra e se deslocar pelas profundezas das águas, em visita aos encantos. Conta-se, porém, que mesmo os pajés-sacaca não passam

muito tempo com a gente do fundo, pois correm o risco de ser aprisionados por lá. Pessoas comuns que foram levadas e não retornam tornaram-se gente importante por lá. Aponta-se ainda que alguns que retornam vêm de olhos vendados e jamais saberão voltar pelo mesmo caminho, tampouco contar detalhes da vida social do mundo das águas.

Para, assim, também entre os Baré o mesmo ar de mistério apontado por Slater (1994), de alto a baixo nos rios amazônicos, quanto ao mundo dos encantos. Esse aspecto parece intrínseco ao fenômeno e associa-se a certa 'perda de si' descrita pela autora como traço geral que define as pessoas que sofrem os ataques. Os Baré, por sua vez, não deixam de apontar uma qualidade que recobre a maior parte da gama de propósitos que move os encantados em direção à superfície: o termo que utilizam para isso é o neologismo '*amoerante*', com o qual definem pessoas que 'desejam aquilo que não é seu'. Portanto, excetuando-se os casos de retaliações por comportamentos humanos indevidos e/ou excessivos na caça, na pesca e no trato dos corpos animais⁸, os Baré avaliam que, não obstante o fato de 'haver de tudo' em suas cidades submersas, alguma coisa ainda lhes falta. Naqueles anos de 2013 e 2014, quando as falas baré acima foram registradas, e pouco tempo após a morte do fundador da comunidade de Campinas do Rio Preto, Caetano de Jesus, muito se falava sobre o tema. Eis uma fala que reflete sobre o problema:

No rio Preto, nós, Baré, somos diferentes. As pessoas de fora percebem essa diferença pelo nosso cheiro, pela nossa pele, pela nossa fala. Os nossos antigos se diferenciavam da maneira deles. Todos no rio Negro querem namorar Baré. Tariano, Tukano, Baniwa, Pira-Tapua, Werekena, Caraiu. Todos eles querem ter relação com nós, não só sexual, mas de se conhecer. Agora até os encantados estão procurando nossos parentes no rio Preto para pedir nossos filhos para namorar (Lucilene Baré, comunicação pessoal, jul. 2014).

⁷ São muito comuns na região categorias como benzedor e 'sacaca'. Slater (1994) aponta que o termo *sacaca* se refere à mais poderosa categoria de pajé, que poder transitar de corpo e alma até o fundo do rio. São capazes de transformar-se em seres aquáticos – mais frequentemente em boto ou anaconda.

⁸ Mesmo nos casos de doenças por eles acarretadas como vingança, diz-se por vezes que o intuito pode ser o de atrair os pajés para o fundo, onde vai procurar a sombra das pessoas. Ao fazê-lo, deixariam as comunidades desguarnecidas e mais vulneráveis às suas investidas.

Se há de tudo no fundo, faltam, no entanto, pessoas iguais aos Baré, que vivem no mundo de cima com as qualidades elencadas por Lucilene. Suspeitamos que vigorava então, na comunidade, uma conjuntura específica, que pode ter se configurado após a morte do fundador, pois todos os moradores compartilhavam uma história surpreendente, segundo a qual Caetano de Jesus manteve ao longo da vida um casamento paralelo com uma mulher encantada, estabelecendo relações de parentesco duradouras com a gente do fundo. A evidência mais recente de tal fato provém de uma fala de um genro muito próximo a ele, o qual era seu parceiro em muitas viagens pelo rio Negro:

Quando meu sogro faleceu, seus filhos botos não paravam de estrondar em frente à comunidade. Quando o cortejo se direcionou para o Galoruca [cemitério rio acima], três botos acompanharam a canoa que levava o corpo do velho até a hora quando a chata parou e seus filhos legítimos pegaram pelo caixão e se lançaram com o caixão rumo ao cemitério (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, jun. 2014).

A relação do velho baré com os encantados haveria se iniciado ainda em sua juventude. Tudo começou com um sonho, no qual foi levado a uma cidade encantada por homens vestidos com roupas estranhas. Ali, foi muito bem recebido e conheceu pessoas diferentes, descritas como 'homens-arraias', 'mulheres-sucuriju', 'mulheres-botas', gente de 'todos os tipos'. As mulheres-botas eram as mais lindas e elegantes; as mulheres-arraias eram parecidas com as caboclas amazonenses, e as mulheres-sucuriju transpareciam serenidade: "nenhuma dessas mulheres tocou um dedo em meu sogro", mas ofereciam-lhe comida, que ele sempre recusou, enfatizou seu genro (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, jun. 2014). É muito comum as pessoas afirmarem que o risco de aceitar sua comida é o de passar a viver entre eles, tornando-se um dos seus. A recusa em aceitar comida parece ter facilitado a Caetano o trânsito entre mundos, pois este ato, longe de causar algum estranhamento, levou seus anfitriões das águas a solicitarem que voltasse outras vezes. A partir de então, Caetano procurou consultar-se com índios do rio Uaupés

que já viviam então no médio rio Negro. Estes, porém, o estimularam a buscar aconselhamento entre os moradores originários da própria região, melhor familiarizados com os habitantes de suas águas. Foi um 'curandeiro' radicado havia tempo no interior de um seringal quem concordou em administrar-lhe certo 'benzimento com fumaça de tabaco, breu e alho', e, assim, favorecer o trânsito que os encantados lhe propunham por entre suas casas. Não chegamos a saber precisamente das circunstâncias de seu casamento com a mulher encantada, mas ao que tudo indica essa relação precede o casamento com sua esposa humana. Seu genro Antônio garantiu que encontros com a esposa encantada ocorriam nos deslocamentos pelo rio Negro, especialmente quando Caetano pernoitava nas praias que aparecem na época de verão.

E assim Caetano veio a ter cinco filhos com a esposa encantada, três meninos e duas meninas louras, muito bonitas, que ainda hoje aparecem muito bem vestidas nas praias do rio Negro. Recebia conselhos do sogro e dos cunhados encantados, e contava com a ajuda dos filhos quando saía de canoa em pescarias noturnas. A esposa humana consentia a situação porque percebia que os 'bichos' ajudavam e protegiam seu marido. Nunca o maltratavam: 'ele pode, ele tem força'. O genro Antônio relatou ainda alguns encontros que presenciou entre o velho e a esposa encantada:

Quando a gente viajava pelo rio Negro para ir para Barcelos, era coisa certa que ele iria se encontrar com os bichos. Ele dizia que via uma embarcação grande bem iluminada que acompanhava nossa chata até a gente chegar à cidade. Ele dizia que eram seus parentes do fundo. Em uma das nossas viagens, paramos para dormir numa praia. A lua estava grande e a praia parecia uma cidade. Arrumei o fogo para assar uma irapuca e depois fui armar minha rede. Meu sogro lá ficou na beira do fogo. O sono estava me carregando, mas escutava alguém falar alto com meu sogro. Sabe lá o que era! Quando amanheceu havia uma bota morta na praia. Perguntei para o meu sogro se foi ele que havia matado. Ele respondeu que não, pois havia passado a noite inteira brigando com a sua esposa do fundo por causa de uma bota parenta dela que queria fazer estrago para eles. Não sabia se tudo era sonho ou havia acontecido, mas a bota estava lá, morta (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, jun. 2014).



Quando esses encontros ocorriam, Antônio acordava confuso, muito incerto sobre o que havia, ou não, se passado. Quanto à ocasião narrada, Caetano lhe garantiu que, com o 'estrago', poderia ter sido levado definitivamente para o fundo das águas. Em outro desses encontros, Antônio haveria chegado a conversar com as filhas encantadas do sogro. Parecidas com a mãe, também loira e muito bonita, dirigiam-se a ele como 'cunhado', aproximando-se de sua rede a mando do próprio Caetano, o que sugere que o velho intencionava casá-lo com uma delas, e fazendo dele um praticante de mais uma bigamia encantada. Enquanto isso, ficava a conversar sorratamente com a própria esposa, como se estivesse tratando do assunto com ela. Nessas situações, o velho se comprazia em afirmar que pertencia a dois mundos.

Quando Caetano faleceu, em 2011, seus parentes passaram a temer o fim da comunidade. Certos acontecimentos trágicos o insinuavam. Além da morte de sua esposa dois anos depois, acusações de feitiçaria entre irmãos tornaram-se recorrentes, levando uma família a deixar a comunidade. Não demorou, uma criança morreu afogada no porto da comunidade. Esse fato levou os pais da criança a avaliarem a morte do filho como um aviso de que a comunidade estava chegando a seu fim. Tudo isso foi reputado aos encantados. Campinas do Rio Preto corria o risco de ter o mesmo destino de comunidades como Thomar, Pai Raimundo e Lamalonga, todas desertas atualmente, e no passado assentadas sobre as cidades encantadas.

A bigamia encantada do velho baré é avaliada como um pacto com os 'bichos do fundo', para que estes 'sustentem a comunidade' de forma que não vá ao fundo, que não seja inundada no período da enchente. Com a morte de Caetano, os encantados ainda iriam manter o pacto? Passado certo tempo, os sinais apontaram que sim, pois os botos voltaram a estrondar, como nos tempos antigos, em frente à casa do velho. Tudo se passava como se estivessem a chamar outros de seus moradores para um novo enlace.

Como dito, as circunstâncias precisas dessa aliança matrimonial encantada não são muito claras. Dizem que

Caetano visitava o fundo do rio com frequência já antes desse casamento se consolidar. Costumava dizer que, em seus deslocamentos, encontrava seres bondosos vestidos de boto, arraias gigantes e de sucuriçu, que prometiam lhe ensinar a curar doentes e a se relacionar bem com os encantados – daí advém sua fama de benzedor, ainda lembrada pelos parentes. Ele, porém, não se apresentava como tal, ainda que durante toda vida tenha mantido com esses seres uma relação cheia de visões e ensinamentos. Como dizia seu filho, Antimar:

Nono tinha tempo ruim para o meu finado pai. Ele já acordava alegre, disposto a trabalhar. Ele foi um freguês que sempre soube honrar os seus compromissos. Devia? Devia, mas sempre dá conta de saldar suas dívidas. Ele já passou por situações difíceis, mas nunca ficava reclamando. Tudo para ele estava bem. Quando ficou aposentado e deixou de labutar com os patrões, sabia controlar o pouco que recebia. Tinha sempre a preocupação de não faltar nada em sua casa. Ele viveu apoiado nos parentes dele do fundo, por isso que ele era diferente e viveu muito. Olha a idade que ele morreu? É muita vida, mas acho que ele ainda está no rio Negro (Antimar de Jesus, comunicação pessoal, ago. 2010).

A biografia de Caetano, seus modos, sua altivez, e, sobretudo, sua capacidade de manter relações apropriadas com parentes e não parentes – garantindo a boa vida na comunidade de Campinas do Rio Preto – transparecem, talvez, como a melhor evidência de suas relações com a gente do fundo. Nada mais, nada menos: 'diplomacia cosmopolítica' como instrumento para promover a harmonia sempre precária entre mundos (Viveiros de Castro, 2015; Stengers, 2011).

Vamos agora subir o rio, alcançando as águas do Uaupés, para verificar como essas mesmas questões são equacionadas por lá.

HUMANIDADE E NÃO HUMANIDADE ENTRE OS POVOS TUKANO

Passando aos *wai-mahsã*, um primeiro ponto a anotar é que a associação entre estes e a figura do encantado aparece com certa frequência no rio Uaupés. Algumas vezes, os



wai-mahsã são explícita e diretamente equacionados aos encantados, como é o caso do antropólogo tukano João Rivelino Barreto. Em sua tese de doutorado, ele prefere não traduzir *wai-mahsã* literalmente, ou seja, ao invés da expressão 'gente-peixe', opta, precisamente, pelo termo encantado por avaliar que a primeira poderia induzir à compreensão errônea de que seriam "gente como nós" (J. R. Barreto, 2019, p. 245). Seguindo descrições de seu próprio pai, o kumu Luciano Barreto, o autor enfatiza, então, aquelas características dos encantados que os distinguem inequivocamente dos seres humanos: "eles não morrem como nós, não envelhecem, são sempre novos" (J. R. Barreto, 2019, p. 247); e podem se comunicar em qualquer língua. De qualquer forma, a expressão 'gente-peixe' vem se tornando cada vez mais frequente na boca dos mais jovens, ao passo que os mais velhos seguem, mesmo quando falam em português, usando a expressão em Tukano. Evitando entrar em controvérsias quanto à melhor tradução linguística, adotaremos nesta seção a expressão vernácula. Ficamos, portanto, com *wai-mahsã*. Assim, o segundo e mais relevante ponto a anotar é que esta figura se associa diretamente ao principal e mais conhecido dos ciclos míticos tukano, aquele que narra a origem da humanidade a partir da extensa jornada da cobra-canoa pelas águas dos rios Amazonas, Negro e Uaupés – também chamada de canoa ou cobra da transformação, trata-se da grande anaconda que trouxe em seu interior os ancestrais dos povos de fala Tukano ao Uaupés, em sua língua chamada de *pamuri-yukesé*, literalmente, canoa de fermentação⁹.

Conjuntamente, os rios Negro e Uaupés conformam, para os Tukano, o 'rio de leite', expressão muito recorrente nessas narrativas, e que fornece a elas sua estrutura geral: um caminho de sucessivos deslocamentos paralelo ao

eixo nascente-poente (L-O), no qual, desde então, flui a vitalidade de todos os existentes. O percurso comporta inúmeros 'lugares sagrados': mais precisamente os *wamétisé*, 'lugares nomeados', nos quais se sucedem vários acontecimentos relevantes no processo de emergência da humanidade. Esse enredo geral pode ser rapidamente descrito da seguinte maneira: os tripulantes da cobra-canoa são chamados de 'gente de transformação', ou 'gente de fermentação', expressão que engloba quase todos os povos Tukano (Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Cubeo, Wanano, Tuyuka e outros). Ao longo desse deslocamento, todos eles adquirem força de vida, atributo que lhes permitirá 'fazer sua história' futuramente como grupos humanos diferenciados entre si, uma vez que, ao longo da viagem, foram obtendo nas casas subaquáticas dos peixes uma série de itens que compõem atualmente seu equipamento ritual (instrumentos como o banco, a forquilha do cigarro, a cuia do *ipadu*, o suporte de cuia, flautas, ornamentos diversos, cantos, línguas, nomes). Esses artefatos e saberes dão forma visual e sonora à força de vida de cada grupo, proporcionando seu crescimento paulatino ao longo do deslocamento da cobra-canoa. Na corredeira de Ipanoré, no médio Uaupés, eles ganham o espaço terrestre, deixam ali suas 'roupas de peixe' e passam a viver como seres humanos verdadeiros, ao atravessarem o grande buraco existente em uma das lajes dessa grande corredeira, intransponível para embarcações de qualquer porte. A partir de então, os diferentes grupos seguirão rio acima para encontrar seus respectivos territórios no alto Uaupés e em seu afluente Papuri.

Nessa nova condição, a continuidade desses povos passa a depender da troca de irmãs entre eles, pois se, até então, cresceram reproduzindo-se como os peixes (sem intercuro sexual), agora o sexo reprodutivo é imperativo¹⁰.

⁹ Veja-se sobre isso os títulos sugestivos das monografias de Bidou (1976), Correa (1996) e Cabalzar (2009). O motivo é salientado em outros trabalhos clássicos, como os de Reichel-Dolmatoff (1971), C. Hugh-Jones (1979) e I. Goldman (2004). Esse ciclo mítico é também analisado em Andrello (2006), Lasmar (2005) e Cayón (2013). O tema aparece recorrentemente entre as compilações de mitos publicadas por autores indígenas na coleção "Narradores indígenas do rio Negro", editada pela FOIRN e pelo Instituto Socioambiental (ISA).

¹⁰ Frise-se que os povos do Uaupés têm perfeita consciência de que a reprodução dos peixes é sexuada, e que a fertilização, ao contrário dos humanos, é externa aos organismos. Ou seja, o ato reprodutivo dos peixes é a dança nas piracemas, que, assim, seriam suas festas.

A exogamia (linguística) tukano não é, portanto, instituída como uma convenção, mas um traço que define a nova condição humana, indicando que a continuidade das diferenças internas à chamada 'gente de transformação' (Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Tuyuka etc.) torna todos codependentes entre si (cada grupo depende de esposas oriundas de outro grupo)¹¹. Pode-se dizer que esse fato incontornável da vida humana encontra ressonância nas relações entre a gente de transformação e a gente-peixe. Isto é, nesse percurso, seus tripulantes interagem com os habitantes da sequência de casas existentes do fundo dos rios, com o intuito de estabelecer 'alianças', como dizem em português, ou seja, fazer com eles uma 'pactuação' para que pudessem obter os instrumentos rituais para sua vida futura.

A cobra-canoa é uma figura que denota ainda um grande cardume subindo pelos rios, em piracema. Essa imagem foi sugerida por um interlocutor tukano em uma ocasião em que subíamos de barco pelo rio Negro. Quando passávamos justamente pela foz do rio Preto/Padauri, o tema da cobra-canoa, talvez não fortuitamente, veio à baila. O paralelo era precisamente entre a cobra-canoa e o navio encantado baré que costuma aparecer nesse trecho do rio Negro, como vimos acima. Nosso interlocutor indicou, então, que ambos poderiam ser apreendidos segundo um outro ponto de vista, isto é, como um cardume longo e circular de peixes aracu, ou seja, uma "serpente do corpo repleto de peixes" (Lévi-Strauss, 1975, p. 305)¹². É possível aventar, assim, que as figuras do navio iluminado e a da cobra-canoa evoquem os movimentos rio abaixo e rio acima de várias espécies migratórias de peixes, cujas qualidades sensíveis condensariam as características dessas duas imagens: a zoada dos peixes em reprodução e sua associação com

o barulho de um grande motor marítimo, bem como seu movimento sinuoso ao longo da extensão do rio a delinear a silhueta de uma grande anaconda. Tais imagens são perspectivas possíveis do mesmo fenômeno, sugerindo que o corpo da anaconda é constituído pelo próprio movimento reprodutivo dos peixes. Enquanto 'dono dos *wai-mahsã*' teria um corpo formado por eles, de modo que não parece incorreto pensar que sua troca de pele periódica, sua renovação, corresponderia à procriação dos peixes migratórios em seus deslocamentos cíclicos rio acima¹³.

Esses movimentos vitais e regenerativos, bem como sua integração às concepções relativas à origem da humanidade entre os povos tukano do rio Uaupés, foram destacados já há bastante tempo por dois dos pioneiros da etnografia da região. Referimo-nos aqui aos trabalhos de I. Goldman (2004) e Reichel-Dolmatoff (1971), dos quais retomamos agora alguns pontos relevantes para essa discussão.

De acordo com I. Goldman (2004), a anaconda mítica que transportou os ancestrais da humanidade expressaria, significativamente, várias das características que os Cubeo observam no próprio animal. Por deslocar-se em vários níveis de profundidade nos rios, bem como em suas margens e mesmo na vegetação ribeirinha, além de seus movimentos ondulatórios característicos, a anaconda seria um modelo do próprio rio. Para os Cubeo, tudo que há e se passa nas águas relacionar-se-ia à anaconda, pois seu espírito encontra-se infuso no rio e em seus habitantes, de modo que estes compartilhariam de seu aparato sensorial, isto é, tudo que podem perceber corresponde àquilo que a anaconda vê: "(they) think through his mind, and, to an extent, share in his will" (I. Goldman, 2004, p. 33). Mas, embora os primeiros seres humanos

¹¹ Sobre a exogamia linguística tukano, ver Jackson (1983); ver ressalvas em I. Goldman (1979 [1963]) e Arhem (1981).

¹² Em um breve tratamento dessa figura, Lévi-Strauss (1975) se restringiu a anotar sua ampla ocorrência, entre os povos do Chaco, dos Andes e da Meso-América, sem, no entanto, se aprofundar em seus significados.

¹³ Aliás, em um mito de origem do povo baré narrado por Brás França Baré, a figura de uma embarcação-cobra aparece igualmente. Neste caso, um de seus tripulantes salta à altura do médio rio Negro para encontrar um povo de mulheres, as Amazonas, que matavam seus reprodutores e as crianças do sexo masculino. A história diz respeito ao relacionamento dessa personagem, Mira-bóia, com as mais belas das Amazonas para originar o povo Baré (França Baré, 2015).

tenham surgido por meio da anaconda, tratar-se-ia mais precisamente de 'metamorfose', e não de 'nascimento', uma vez que em nenhuma das versões dessas narrativas a anaconda ou os peixes aparecem como progenitores dos humanos, mas como estágios do movimento que levam ao seu aparecimento. De modo importante, I. Goldman (2004) afirma que tais estágios irão deixar suas marcas em seu modo de existência futuro. Em suas capacidades reprodutivas peculiares, seres humanos, como veremos mais adiante, guardariam os atributos primordiais desses estágios transformativos pretéritos.

Mais do que um processo de desenvolvimento de um organismo, o autor salienta ainda que o que está em causa é o movimento de um continente (um container) que transporta uma substância vital interna em crescimento – em fermentação, mais propriamente falando – que assumirá uma outra forma externa. O motivo da troca de pele entra em cena aqui. Fenômeno usual ao longo da vida da anaconda, a emergência de uma humanidade verdadeira, isto é, sua passagem do meio aquático ao meio terrestre, se dá precisamente pelo abandono de uma roupa/pele de peixe que recobria uma aparência de fundo antropomórfica. Como uma metamorfose natural, a emergência do humano deixa atrás de si um produto inerte. Mas, além disso, anacondas e peixes contemporâneos que permanecem nas águas passam a invejar a vida humana, sendo agora inimigos ressentidos por haverem sido deixados para trás pela humanidade. De modo significativo, esses sentimentos negativos são ainda mais estimulados e reforçados com a menstruação das mulheres humanas, o que, de acordo com Reichel-Dolmatoff (1971, pp. 84-86), demonstra o agudo interesse sexual que a gente-peixe nutre pelos humanos. Os dois autores são unânimes em apontar o enorme risco e o conjunto de precauções necessárias para proteger meninas próximas a atingir a puberdade contra possíveis ataques dos *wai-mahsã*. Ambos apontam a capacidade desses seres em assumir diferentes formas animais para espreitar o movimento das moças solitárias. Nessas circunstâncias,

caindo em sono profundo, a menina é objeto de abuso sexual. O ocorrido não passará de uma lembrança onírica para a vítima, que, porém, não tardará a falecer.

O sangue menstrual, tal como se passa entre os Baré, é o elemento, portanto, que atrai particularmente os *wai-mahsã*. Os dois autores fazem menção à necessidade de proteger mulheres menstruadas de suas investidas, o que, via de regra, é proporcionado com encantamentos soprados com fumaça de tabaco, com o intuito de tornar a mulher invisível a seus olhos. Segundo Reichel-Dolmatoff (1971, p. 85):

As an insatiable satyr *Vai-mahse* (*wai-mahsã*) is jealous of all men and of human sex life. Any gesture or allusion excites him, and he always watches the sexual life of society, spying through cracks in the wall and observing from a hiding place the couples who walk in the fields. Pregnant women and those who have recently given birth are the main object of the jealousy of *Vai-mahse* who, angry because he was not the cause of the pregnancy, sends sickness to them.

Atração sexual pelas mulheres humanas desencadeia, de fato, um sentimento de ciúmes entre os *wai-mahsã*, que se converte em hostilidade e raiva com relação aos homens. Segundo Reichel-Dolmatoff (1971, p. 147), a gravidez e especialmente o sangue vertido no parto são, ao lado do sangramento menstrual, as principais causas desse singular sentimento de ciúmes dirigido a esposas de maridos humanos, usualmente os beneficiários de seus favores sexuais e os responsáveis por sua gravidez. De acordo com o autor, tal situação representa para os *wai-mahsã* uma usurpação de privilégios que eles consideram seus. Esse é o motivo pelo qual podem enviar animais como aranhas, escorpiões e cobras para picar seus rivais masculinos humanos nessas circunstâncias.

Vemos assim que, tal como se passa na relação entre os Baré e seus encantados, há perigos de natureza distinta conforme o gênero da vítima. Este parece ser um dos pontos que levou Reichel-Dolmatoff (1971) a propor seu conhecido modelo homeostático para a cosmologia tukano, segundo o qual haveria uma quantidade finita de energia reprodutiva

compartilhada por humanos e animais, de modo que o sucesso reprodutivo, de um lado, levaria a um déficit, no outro. Trata-se especialmente de uma energia de caráter sexual feminino que o autor identifica pelo termo desana *bogá*, genericamente traduzido por 'corrente' e que denota algo que se comunica e transmite por meio de elementos sensíveis como luzes, cores e sons, a circular pelo cosmos em quantidade finita e proporcionando a reprodução de todas as espécies. *Bogá* refere-se ainda a capacidades extraordinárias de olfato e visão, próprias a animais como o jaguar e as aves de rapina, respectivamente¹⁴.

Alguns autores já anotaram o reducionismo de viés adaptativo que permeia os escritos de Reichel-Dolmatoff (1971, 1976), nos quais se sugere que evitar esses riscos diria respeito a uma 'exortação à regra da exogamia matrimonial' – generalizada entre os povos tukano – enquanto mecanismo de regulação do equilíbrio biótico, na medida em que estimularia o controle demográfico. As restrições sexuais e alimentares do período da couvade seriam explicadas pelo mesmo motivo, e cuja inobservância acarretaria perigos mortais aos progenitores – incluindo ataques por animais predadores, como jaguares e anacondas. Em resumo, uma concepção de intercâmbio energético entre homens e animais de soma zero, a partir do qual tabus alimentares e sexuais, bem como proibições de caça e pesca em certas épocas e lugares, garantiriam o equilíbrio ecológico.

Outros trabalhos que se seguiram nessa temática no contexto tukano, apesar de não subscreverem as proposições de Reichel-Dolmatoff (1971, 1976) sobre tal noção de energia reprodutiva compartilhada, não deixaram, no entanto, de reiterar uma noção de 'ecosofia' (Arhem, 1993) implícita na cosmologia tukano: de modo geral, os ciclos regenerativos de animais e plantas seriam proporcionados pelo trabalho de xamãs humanos, que atuam de modo combinado na realização de vários rituais

em épocas determinadas do ciclo anual, nos quais a vitalidade das malocas humanas e animas é reforçada. São ocasiões que dependem da negociação bem-sucedida com os donos de animais, que concordam em ceder alguns de seus protegidos à caça ou à pesca humana, proporcionando comida em quantidade suficiente para grandes festas intercomunitárias. Essas ocasiões de satisfação e alegria coletivas dependem, além da comida e da bebida distribuídas em abundância, de cantos e encantações conduzidas por especialistas rituais, que fazem dançar humanos e não humanos em suas respectivas malocas¹⁵. Cayón (2013) sugere tratar-se de um verdadeiro 'intercâmbio de vitalidades', que envolve humanos e não humanos, especialmente homens e peixes. A este complexo associa-se o imperativo de fazer retornar xamanicamente às casas animais seus princípios vitais, isto é, suas 'armas' e 'defesas', materializadas em garras, bicos, ossos etc., por meio das quais podem regenerar-se em seus respectivos nichos.

Não obstante as ressalvas às formulações mais gerais de Reichel-Dolmatoff (1971, 1976), há acepções do termo *bogá* por ele elencadas referentes a elementos materiais que passam entre corpos, em curas xamânicas ou no ato sexual, que implicam essencialmente contato e transformação. Duas delas nos parecem especialmente significativas para reiterar a ligação aparentemente intrínseca entre *vai-mahsã* e as capacidades reprodutivas femininas que apontamos, e que parecem relevantes para aprofundar a própria noção de intercâmbio de vitalidades entre humanos e não humanos. Vejamos o que é dito em dois exemplos particulares:

While elaborating this idea of *bogá* as a factor of fertilizing communication, the informant mentioned that the expression *uári bogá* (from *uári/to go*, to pass from one place to another) is used to describe the way *Vai-mahse*, the Master of Animals, "travels over his roads" (Reichel-Dolmatoff, 1971, p. 51).

¹⁴ Enquanto atributo feminino, este princípio seria complementado pelo *tulari*, um princípio masculino de 'força', que faria o primeiro operar, funcionar. O termo anotado por Reichel Dolmatoff é oriundo da língua desana, que parece ter como cognato na língua tukano o verbo *boká*, o qual pode ser traduzido por 'achar', 'encontrar' ou mesmo 'alcançar' (Ramirez, 2019 [1997]).

¹⁵ Para maiores detalhes sobre tais processos, ver Arhem (1993, 1996), Cayón (2013, 2018), Descola (2005, cap. 14) e Andrello (2017).



E mais adiante: “In effect, bogá is transformation and creation, and its most simple expressions are that of the hearth, with its heat and its flames, and the uterus of a woman” (Reichel-Dolmatoff, 1971, p. 54).

Tomadas conjuntamente, as duas passagens sugerem uma convergência entre os efeitos produzidos pelo movimento dos *wai-mahsã* e a capacidade de gestação do corpo feminino, este último em aberto paralelo ao fogo de cozinha. A associação desses dois fenômenos reforça ainda as considerações de I. Goldman (2004) sobre o nascimento humano – e à própria origem da humanidade – como resultante de um processo de metamorfose que se dá por meio do movimento, e no corpo, da anaconda mítica. No mais, tudo que Reichel-Dolmatoff (1971) descreve quanto ao desejo pelas mulheres humanas e à inveja de seus maridos nutridos pelos *wai-mahsã* encontra um notável eco no trabalho recente do antropólogo tukano J. P. Barreto (2022), do qual vale indicar os pontos mais salientes nesse aspecto.

Baseado nos ensinamentos de seu pai, o kumu Ovídio, João Paulo Barreto sustenta igualmente a intensa atração dos *wai-mahsã* pelo sangue feminino. Nos períodos menstruais, assim como durante a gravidez – em cujo final haverá grande liberação de sangue pela parturiente –, o perigo da aproximação dos *wai-mahsã* é extremo. Seu intento é o de se aproveitar das mulheres, que poderão, assim, gerar filhos com deficiências, ou mesmo ser levadas para seu mundo sob as águas, falecendo para os seus parentes. O parto humano é o momento de maior risco, no qual os *wai-mahsã* estão à espreita, no intuito de roubar a alma do recém-nascido – algumas vezes deixando uma de suas almas no lugar – e/ou agredir o progenitor masculino por meio de insetos e bichos peçonhentos. Um de nossos interlocutores tukano arrolou uma série de encantações destinadas a proteger a mãe e a criança nesse momento, nas quais, com sopros de fumaça de tabaco, busca-se, por assim dizer, recobrir com Paris invisíveis (esteiras e cercas de proteção) os corpos

e mesmo a casa para onde são conduzidas após o parto. Esse tipo de tratamento prossegue nos dias seguintes, sendo especialmente intensificado por ocasião do primeiro banho de rio do recém-nascido. Para esse momento, um verdadeiro ‘túnel’ invisível é trançado pelo xamã, o qual permite que a criança seja levada ao rio sem que seja notada pelos *wai-mahsã*. Uma vez no rio, os *wai-mahsã* devem ser ‘distráidos’ para que, mais uma vez, não dirijam olhares à criança, seja com oferecimento de tabaco, ou virando os bancos de suas casas submersas para outra direção. Tudo isso é igualmente proporcionado com encantações específicas, que formam um conjunto complexo para a ocasião dos partos e das ações que se sucedem.

Ou seja, o sangue feminino dá-se a perceber aos *wai-mahsã* inevitavelmente. Essa apercepção evoca, assim, a noção de *bogá*, isto é, sua transmissão por uma cadeia de qualidades sensíveis que envolve odor e visão. O sangue menstrual e o do parto exalam o *moastisé*, um cheiro específico que é atrativo aos peixes, que o experimentam como a um verdadeiro perfume. Além disso, o sangue vertido nessas ocasiões aparece-lhes também visualmente, pois goteja sobre bancos, redes, alimentos e outros objetos de suas casas subaquáticas. Em suma, o sangue expelido pelos corpos femininos os alcança, irremediavelmente, por meio de seu perfume e pelas manchas que causa em seus próprios pertences (J. P. Barreto, 2022, p. 120ss). Torna-se patente, assim, que, sem aderir à sugestão de um circuito de energia vital a ser repartida de modo equilibrado entre humanos e não humanos, proposta por Reichel-Dolmatoff (1971), a continuidade entre o mundo dos *wai-mahsã* e o mundo humano passa pelos corpos femininos e por suas qualidades reprodutivas. A reforçar esta conexão, vale mencionar a tradução para o termo *moastisé*, que consta do dicionário tukano de Ramirez (2019 [1997], p. 104) em sua forma verbal, *moa-sití* significa literalmente ‘cheirar a peixe’¹⁶.

¹⁶ A mesma associação ocorre entre os Yawalapíti do alto Xingu, para os quais um mesmo odor, chamado *ahí*, é exalado por peixes, sangue e sêmen, sendo, de modo geral, considerado ‘cheiro de sexo’. Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 57), não se trata de uma conexão organoléptica, mas de uma questão conceitual com implicações mais amplas.



Nesse sentido, um xamã desana nos afirmou muito categoricamente que o episódio mítico que origina a menstruação é também a origem da raiva nutrida pelos peixes. Trata-se de um relato, em geral, situado em um tempo anterior ao ciclo da cobra-canoa e que se refere à disputa entre sexos pela posse das flautas do Jurupari. Os detalhes desse enredo são inúmeros, mas o que interessa pontuar é que, perseguida pelos homens após o roubo das flautas, uma das mulheres oculta um dos instrumentos na vagina. Daí advém o sangramento menstrual. O detalhe importante é que as mulheres haviam aprendido a soprar as flautas, e, assim, a se multiplicarem, com o peixe jacundá, cuja boca arredondada lhe permite acoplar-se perfeitamente ao instrumento – esta espécie seria o grande instrumentista nas festas dos peixes. O episódio sugere uma transferência do poder generativo das flautas ao corpo feminino, potência esta anteriormente controlada pelos peixes de modo aparentemente exclusivo. Ao adquirir a capacidade de gestar pessoas no interior de seu corpo, este ato das primeiras mulheres dota a futura humanidade de uma forma de reprodução específica¹⁷.

Assim, o sangramento regular feminino sinaliza aos peixes a aquisição pela humanidade de um atributo que lhes pertencia – e que, significativamente, goteja sobre seus pertences. Além disso, o exercício dessa capacidade reprodutiva no mundo humano supõe o intercuro sexual, uma experiência absolutamente ausente no mundo subaquático dos peixes. Eis que, valendo-se de seus poderes, a reprodução humana enseja uma atividade de sexo cruzado que os peixes não podem experimentar em seu próprio mundo. Segundo nosso xamã desana, esse seria o principal motivo de sua inveja.

Esses pontos são alinhavados por J. P. Barreto (2022, p. 122) da seguinte maneira:

Na concepção dos *Pamurimahsã* (a designação geral dos povos tukano) o fluxo menstrual ou do parto é um chamariz, ou uma forma de provocação sexual aos *waimahsã*. É o momento em que eles ficam atraídos sexualmente, não apenas para o ato sexual em si com a mulher, mas a fim de realizar um desejo profundo que é a vingança contra os humanos.

Essa formulação reitera claramente algumas das sugestões de Reichel-Dolmatoff (1971) quanto ao parto humano. Trata-se de um momento de perigo não apenas para as mulheres, mas também para os seus maridos, sobre quem poderá recair a vingança dos *wai-mahsã*. Desejo e rivalidade são, assim, sentimentos desencadeados neles por mulheres e homens respectiva e simultaneamente.

Como vimos antes, uma das ações preventivas praticadas em Campinas do Rio Preto é o ritual da roça, no qual, entre outros elementos, o nome do recém-nascido deve ser pronunciado. Ao mesmo tempo em que se busca evitar o olhar dos encantados sobre a criança, a pronúncia de seu nome parece, em alguma medida, expô-la a eles. Se vier a adoecer logo em seguida, é porque os encantados encostaram, como vimos também. Com efeito, entre os Tukano, algo nesse sentido se passa igualmente, mas a ação ritual envolvida configura-se de outro modo, além do que os cuidados para evitar os olhares dos *wai-mahsã* sobre a criança se iniciam, como já mencionamos, no momento do parto. Passa-se que a atribuição do nome tukano, distinto do nome português de batismo, é prática corrente no rio Uaupés, e para a qual um xamã ligado à criança por laços agnáticos (pai, avô ou tios paternos) entoia uma encantação específica, denominada *eheri-porã basesehé*, literalmente ‘encantação do filho da respiração’, frequentemente glosada como um ‘benzimento da/do alma/coração’. A encantação, soprada pelo xamã em um cigarro, é, em seguida, aplicada sobre o corpo e a cabeça da criança com a fumaça do tabaco, operação que lhe aloca, por assim dizer, um nome

¹⁷ Este tema é extensamente explorado por S. Hugh-Jones (2017), por meio da figura do tubo e de suas qualidades sinestésicas: “. . . that what I have been calling *tube* is the same as Yuruparí. But this conclusion must be treated with caution for Yuruparí in his guises as person, palm, bone, and wind instrument are merely particular, tangible signs or indices of the abstract idea or concept of *tube*. This has no particular meaning. It is a tool that organises all of life and a tool to reflect on this totality”.



específico, retirado de um pequeno estoque próprio a seu grupo – veremos a seguir que o nome é como que introduzido na pessoa. Entre os Tukano propriamente ditos, aponta-se de oito a dez nomes que são reciclados ao longo das gerações, todos eles ligados a algum tipo de especialidade (cantor, dançarino, xamã, exímio pescador etc.) (S. Hugh-Jones, 2002; Maia & Andrello, 2019).

Sobre isso, mais uma vez, J. P. Barreto (2022, p. 134) nos oferece elementos bastante elucidativos. Segundo o antropólogo tukano, tal operação consiste em dotar o corpo de um recém-nascido de certas capacidades imprescindíveis ao longo da vida de uma pessoa. Valendo-se de uma explicação de outro kumu tukano do rio Tiquié, o autor indica o seguinte:

Benzemos colocando Ossos de Peixe nas crianças, para que durante a sua vida tenham ossos duros e fortes. Colocamos a força da longevidade, ossos de longa durabilidade e bancos de longevidade. Esse processo consiste em segurar a criança na posição de sentada, como se fosse na realidade e fôssemos inserir os ossos de peixe da vida no corpo da criança, para sustentação do seu corpo. Assim ele estava terminando de dar a força vital a criança, dando a força e defesa contra todos os males, que circunstancialmente possam acatá-la e com essas forças ela poderá reagir satisfatoriamente e superá-las (Athias, 2006, pp. 32-33 citado em J. P. Barreto, 2022, p. 178).

Essa passagem é extremamente significativa, pois sintetiza formulações elaboradas por vários outros interlocutores tukano, as quais designam os nomes pessoais tukano com a expressão '*mari yee kahtisehé wa'i-o'ári*', literalmente traduzida como 'nossos ossos de peixe de vida'. A própria expressão é uma afirmação eloquente da origem dos nomes, e da força vital, tukano: essa parte constitutiva da pessoa é trazida pelos xamãs das casas subaquáticas dos *wa'i-mahsã*, precisamente dos pontos do trajeto da cobra-canoa nos quais a proto-humanidade se multiplicou. Nessas chamadas 'casas de transformação',

nomes e força de vida podem igualmente ser 'guardados' – *nirôka'rã*, na língua tukano –, isto é, zelados, cuidados, mantidos em segurança, longe da visão e do alcance de malefícios potenciais. Sua ativação, como salienta J. P. Barreto (2022), presta-se a atribuir qualidades animais às pessoas, com a ressalva de que não se trata de uma 'transformação em animal', mas da introjeção de suas propriedades específicas no corpo humano. Assim, enquanto ossos de peixe, os nomes tukano dotam a pessoa com atributos como longevidade, flexibilidade, durabilidade, como também altivez e capacidade de pensamento/reflexão.

Desse modo, na nominação, como também nas encantações de cura e proteção, são evocados um conjunto de objetos rituais existentes nas casas subaquáticas situadas ao longo do caminho da cobra-canoa. Nessa chave artefactual encadeada verbalmente na encantação, o peito, que infla com a respiração, é uma cuia contendo *ipadu*, depositada sobre um suporte de varetas cruzadas em formato de ampulheta, que, por sua vez, está assentado sobre um banco¹⁸. Cada componente dessa montagem de objetos perfaz as funções dos estratos, por assim dizer, do torso da pessoa, porém desde um ponto de vista metafísico: o banco e o suporte, como sustentáculos da cuia, são os ossos do quadril e das costelas, respectivamente, da pessoa que estará sendo nomeada. Ambos oferecem a estabilidade necessária para o exercício ponderado do pensamento, que, por sua vez, é estimulado pela substância do interior da cuia, o *ipadu* – alocada no peito da pessoa, a cuia parece indicar que o coração de quem recebe um nome torna-se um órgão imprescindível à percepção (essa encantação, como mencionamos, é também chamada 'benzimento do coração'). O suporte de cuia, chamado *sariró*, 'redemoinho', sugere um movimento giratório invertido entre as partes superior e inferior, gerando uma impressão de trava no conjunto, atraindo cuia

¹⁸ Trata-se do conhecido banco tukano, esculpido em uma peça única de madeira, pintado com urucu vermelho. Sobre essa pintura, é aplicada ainda uma série de grafismos. Segundo Reichel-Dolmatoff (1987), este objeto sintetiza noções de estabilidade e fixação em um território.



e banco entre si¹⁹. Essa montagem é complementada, em cada um dos lados, por um bastão de comando (*vaigtu*) e por uma forquilha de madeira com um cigarro encaixado, objetos de orientação e criação, respectivamente, de acordo com vários episódios das narrativas míticas.

Tudo isso tem várias implicações acerca das quais, por ora, não poderemos tratar. O ponto a ressaltar aqui é que essa alma-nome artefactual é, em geral, concebida como um segundo corpo introjetado na pessoa, um corpo interior que constitui suas defesas e armas; é o meio pelo qual uma pessoa pode ser maleficiada ou curada xamanicamente, bem como aquilo que condensa suas capacidades de altivez, intencionalidade e aquisição de conhecimentos (S. Hugh-Jones, 2009). É o que faz dela, enfim, um ser humano verdadeiro, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, a mantém ligada ao mundo subaquático dos *waí-mahsã*. Esse segundo corpo corresponde, assim, a um aspecto extra-humano da pessoa, glosado por vários interlocutores como seus 'instrumentos de vida e transformação', sendo condição fundamental dos tratamentos e das proteções xamânicos.

Um detalhe crucial deve ser acrescentado neste ponto: são os ossos de peixe acoplados aos corpos tukano por meio da nomeação que tornam as pessoas visíveis enquanto tais desde o ponto de vista dos *waí-mahsã*. Ou seja, há aqui algum deslocamento com relação àquilo que Viveiros de Castro (2015, pp. 44-45) qualificou como o "grau zero do perspectivismo", pois a inversão básica entre as posições de presa e predador – isto é, humanos aparecendo como presa para animais predadores e como predadores para animais de presa – não ocorre aqui. Ainda que os peixes sejam a comida por excelência dos humanos, eles nos têm como objetos de desejo (as mulheres) ou rivais (os homens). Fato é que se, no médio rio Negro, como vimos, os encantos podem tocar os olhos do recém-nascido no ritual da roça, entre os povos tukano

do Uaupés são os recém-nascidos que, ao receberem um nome, irão tocar continuamente os olhos dos *waí-mahsã* ao longo da vida.

É possível, assim, que os *waí-mahsã* tenham mais do que um motivo para invejar os humanos. Em um primeiro momento, pelo sangramento feminino, que supõe o ato sexual como forma de reprodução; em seguida, pela nomeação, por meio da qual ossos de peixe são xamanicamente integrados ao corpo do recém-nascido, atribuindo-lhe qualidades desejáveis, mas tornando-os perigosamente apreensíveis como tais – a força de vida conduzida pelos nomes, *katisehé*, em tukano, afigura-se, portanto, simultaneamente como uma vulnerabilidade da pessoa. Como a nomeação muitas vezes começa ainda na vida intrauterina, conta-se que, no parto, é uma 'alma' da gente-peixe que vem ao mundo humano, motivo pelo qual estão ali à espreita. Uma comparação corrente desse acontecimento refere-se àquela ocasião corriqueira nas comunidades, quando uma mãe chama o filho que brinca no pátio com outras crianças de volta à casa. Nesse momento, é comum que as demais crianças corram para espiar por janelas e portas o que passa no interior da residência de onde veio o chamado. O mesmo se passa no parto. O recém-nascido é a criança chamada, que antes brincava no mundo dos *waí-mahsã*, o que induz seus companheiros de lá a se aproximarem da casa onde a mãe e seu bebê recebem os primeiros cuidados.

Mas o que eles veem não deixa de levantar alguma dúvida. Parece certo que o segundo corpo artefactual interno constituído no ato da nomeação humana tem como correlato a apreensão antropomórfica dos humanos por parte da gente-peixe. Ou seja, eles nos apreendem visualmente como a si mesmos. De seu ponto de vista, compartilhamos com eles de uma mesma imagem exterior. Mas parece haver algum mistério nesse ponto, pois, ao apontar uma ou outra

¹⁹ De modo importante, Lévi-Strauss (2001, p. 20) lançou mão desse objeto em um de seus últimos artigos sobre a fórmula canônica do mito, no qual aponta que "essa construção engenhosamente torcida de varetas" é associada a noções de passagens entre mundos (inferior/superior), transformação, nascimento, renascimento e fertilidade feminina.

nuance, alguns interlocutores parecem sugerir alguma indeterminação. Sabemos, por exemplo, que o boto se vale de um chapéu-arraia para ocultar um buraco em sua cabeça (aquele por meio do qual respiram sob as águas), e talvez ainda outros traços insuspeitos sob as finas vestes brancas que trajam (cf. Slater, 1994, e vários outros). Nessa mesma linha, no Uaupés conjectura-se, ora ou outra, que o modo como a gente-peixe nos vê pode igualmente apresentar particularidades. Outro interlocutor tukano sugeriu que, ainda que xamãs possam vir a saber – e comunicar aos demais – como a gente-peixe vê suas ‘próprias coisas’, é muito mais difícil saber exatamente como as ‘nossas coisas’ se apresentam a eles. Se suas coisas se apresentam a nós sob outras aparências, não se pode assegurar com certeza como nós, e nossas coisas, nos apresentamos a eles. E mesmo nosso corpo, ainda que lhes projete uma imagem antropomórfica, poderá apresentar traços animais: uma vez que os comemos, ‘talvez a gente-peixe nos veja com dentes de onça’, conjectura esse interlocutor. Um traço da relação presa-predador se insinua aqui, o que reitera o amplo leque de cuidados para evitar sua mirada, pois até mesmo um pequeno bocejar poderá talvez lhes revelar nosso lado jaguar.

Para finalizar a seção, convém voltar brevemente ao problema da menstruação das mulheres humanas. O sangramento feminino é, no final das contas, o elemento que primeiro ativa a raiva e o ressentimento entre os *wai-mahsã*. E, como vimos, esse é um fenômeno generalizado no rio Negro e até mesmo na Amazônia, de modo mais geral. Nesse sentido, o caso tukano nos coloca, talvez, em posição de sugerir a hipótese de que a menstruação e o sangue vertido no parto são os índices por meio dos quais os seres das águas se dão conta, por fim, de algo que os humanos possuem e que lhes falta: a liberdade de

diversificar suas relações para além de seu próprio coletivo, o que atribui à existência humana muita incerteza, mas também dinamismo e prazeres. Se no mundo aquático tudo se passa na chave da repetição própria aos ciclos sazonais, nos quais as distintas espécies assumem papéis complementares – reproduzindo-se regularmente sem intercurso sexual e no interior de seus coletivos –, no mundo humano as mulheres circulam, copulam, gestam, e, por meio de seus corpos, proporcionam transferências de vitalidade de um mundo a outro. Essa circulação de vitalidades entre mundos redundante, então, nas flutuações do parentesco humano, cujos coletivos estão o tempo todo variando suas formas de acordo com suas estratégias concorrentes de obtenção de esposas, o que nos permite aventar que a rivalidade entre humanos e *wai-mahsã* se reduplica no interior da própria esfera humana²⁰.

Mas ali está o mundo das águas, a fornecer continuamente uma referência de estabilidade por meio de seus movimentos regulares, para onde os ossos de peixe mobilizados na nomenclatura deverão ser devolvidos depois da morte. Dali vieram os humanos, e para lá voltará sua força de vida; como nos informa, com profundidade e circunspeção, o antropólogo tukano J. P. Barreto (2022, p. 112): “os *wai-mahsã* são a nossa origem e nosso destino”. A existência humana, enquanto pequeno intervalo de incerteza, não pode ser alheia ao que se passa em seu mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomamos, para finalizar, um ponto sugerido em nossa apresentação. Após repassar os materiais baré e tukano referentes aos seres das águas, o que podemos acrescentar acerca de uma possível transformação aquática da dinâmica transformacional perspectivista que ali aventamos? A variável que sustentou essa formulação especulativa

²⁰ Sobre a dinâmica de reprodução e crescimento dos clãs tukano, bem como sobre a possibilidade sempre presente de seu encolhimento e desaparecimento, ver Andrello (2020). Esses vetores em sentidos contrários associam-se a estratégias de ampliação de alianças com parceiros diversificados, incidindo diretamente nas relações de senioridade entre clãs do mesmo povo. Essa dinâmica propicia formas sutis de inversão dessas relações (contra)hierárquicas.

refere-se a certas afirmações segundo as quais todos os objetos e instrumentos existentes no mundo subaquático correspondem às formas que as diferentes espécies que ali convivem assumem desde o ponto de vista de seus donos, sejam encantos sejam *wai-mahsã*. Tais formas sugerem que boa parte desses objetos-sujeitos se acoplam de maneira complementar entre si, diferindo daquela troca de perspectivas balizada pela cadeia trófica, que engloba em sua rede os próprios seres humanos (Viveiros de Castro, 2002, 2015). Acerca disso, encontramos uma afirmação eloquente, presente em um relatório de identificação de terras indígenas na região do médio rio Negro, elaborado pela antropóloga Lúcia Van Velthem:

As "coisas estranhas" percebidas na cidade dos encantos referem-se à existência de uma "perspectiva" (Viveiros de Castro, 2002) que é própria a seus moradores, os encantados, que possuem uma peculiar percepção dos seres e das coisas existentes neste espaço. Tal percepção é diametralmente contrária à dos seres humanos que vivem nas comunidades e sítios. Os moradores do rio Jurubaxi resumem este aspecto da seguinte forma: Tudo que pra nós é bicho, pra eles é coisa de serventia. O barco que aparece em Temedawi na visão dos que moram aqui é navio, mas para os lá de baixo é cobra-grande. Para os encantados, a arraia é um chapéu, a pirarara é um soldado, o peixe sarapó é uma espada, o muçum é montaria (Van Velthem, 2014, p. 245, grifos da autora).

O mesmo motivo reverbera em outros contextos amazônicos, como nas comunidades ribeirinhas do rio médio Solimões. Tratando do boto que aparece nas festas humanas nessa região, D. Lima (2014, p. 175) escreve: "Ele esconde o buraco na cabeça, que exala "cheiro de peixe", com o chapéu (que por sua vez é uma arraia; seu sapato é um bodó e o relógio, um caranguejo)".

De modo ainda mais generalizado, a extensa pesquisa de Slater (1994) em diversos rios amazônicos reitera essa associação entre a arraia e o chapéu do boto, acrescentando que o fino colar com que presenteia as moças que busca seduzir se transformará mais tarde em alga.

Nas comunidades tukano do rio Uaupés, não é raro ouvirmos histórias que ecoam vários dos pontos acima. Uma delas conta que na mesma localidade de Temendavi

mencionada, por Van Velthem (2014) – hoje desabitada, como outras da região, correspondendo a um dos pontos mais importantes de parada da cobra-canoa-tukano –, havia no passado muitas festas. De meia-noite em diante, sempre aparecia um barco tripulado por gente branca, que permanecia embarcada fazendo sua própria festa e tocando instrumentos até às cinco da madrugada. Certa vez, um dos tripulantes bebeu demais e caiu no porto da comunidade. Quando as pessoas dali o encontraram desacordado, havia a seu lado uma arraia, um peixe de igapó e um peixe elétrico. Como sempre, a arraia era o seu chapéu, mas o peixe elétrico e o peixe de igapó eram o seu cinto e sua bota, respectivamente. Dizem também que um outro peixe de esporão era seu par de algemas. Em suma, entre arraias, pirararas, sarapós, muçuns, bodós, caranguejos, peixes de igapós, peixes elétricos e com esporões, e até algas, os encantos encontram seus chapéus, sapatos, botas, relógios, cintos, espadas, algemas e colares, como também auxiliares (o soldado) e embarcações menores (o muçum-montaria). Assessorios e armas não faltam, portanto, a eles.

Entre os Tukano, esse tema apresenta um paralelo significativo, pois esse conjunto de armas e artefatos se converte em ornamentos. Assim, no mundo dos *wai-mahsã*, várias espécies menores de peixes correspondem a enfeites usados em suas festas-piracema – muitos dos quais cairão no puçá do pescador nessas ocasiões (Cabalzar, 2005). Os jacundás são as penas com que se confecciona o *maha-poari* (cocar de penas de tucano, japu, garça e arara), os acarás correspondem aos chocalhos de tornozelo *kihtió* (feito com casca de certa castanha) e os pacus são um tipo de colar de conchas. A analogia evidente ocorre, portanto, entre armas e ornamentos, o que se explica pela frequente avaliação das pessoas de que estes últimos, exibidos antigamente por dançarinos-cantores em grandes cerimônias intercomunitárias, não deixavam de afetar, ou atingir, a audiência presente com a vitalidade da performance, uma manifestação da própria força de vida do clã anfitrião. Esse conjunto de ornamentos

proporcionaria uma externalização de seu *eheri-porã*, a alma-nome internalizada na nomenclatura – lembrando os ‘ossos de peixe de vida’. Mas o que dizer das finas roupas com as quais os botos se apresentam aos humanos? Sobre isso, o caso tukano nos oferece uma pista mais uma vez.

Ao fazer algumas ressalvas à teoria do perspectivismo ameríndio, o antropólogo tukano J. P. Barreto (2022, p. 143) parece-nos, mais do que se contrapor à teoria, sugerir que, para seu povo, mais relevante que a autoapreensão dos peixes (e animais em geral) como ‘gente’ (sem especificar se de corpo antropomórfico) seria o artifício de que lançam mão xamãs-onça (*yaíwa*) e *sacacas* (ver nota 9) quanto ao uso das roupas chamadas em tukano de *sutiró*. Trata-se, precisamente, das roupas-animais com as quais eles se dão a ver aos humanos, e que os xamãs seriam capazes de ativar para si mesmos. Este é, com se sabe, um motivo central na teoria do perspectivismo – o corpo-roupa como um ‘feixe de afecções’. A especificidade apontada por J. P. Barreto (2022) diz respeito ao fato de que os *wai-mahsã* dispõem de uma grande variedade de roupas, podendo praticamente assumir a forma de qualquer animal²¹. São dotados, portanto, de poderes equivalentes aos dos antigos xamãs-onça, que costumavam passar dias e dias na mata com as onças por meio do *sutiró*, enquanto seu corpo permanecia na rede em estado sonolento, sendo alimentado por meninas pré-púberes. Na verdade, era o seu *eheriporã* que se encontrava na floresta trajando uma roupa-pele de onça. Passado algum tempo, era preciso retornar, sob o risco de passar a viver entre as onças para sempre.

Segundo o mesmo dispositivo, J. P. Barreto (2022) afirma que os *wai-mahsã* podem vestir o *sutiró* do boto para viajar por grandes distâncias fluviais, e, assim, aqueles que vivem rio abaixo podem se valer desse expediente para visitar seus parentes no alto rio Negro e no rio Uaupés. O *sutiró* não apenas facilitaria a mobilidade em diferentes meios, mas permitiria ao usuário apreender a realidade

segundo o ponto de vista da espécie correspondente e as reconhece enquanto ‘pares’, isto é, com aparência antropomórfica a meu ver, muito embora o autor mantenha esse traço em suspenso. Assim, os xamãs-onça (*yaí*) podiam enxergar o mundo desde o ponto de vista do jaguar, e os *sacacas* do ponto de vista da cobra-grande. Tudo isso permite-nos supor que os botos vestidos em roupas brancas operam uma transformação análoga quando frequentam as festas nas comunidades humanas. Pode-se supor ainda que, uma vez de volta às águas, poderão despir-se ainda do próprio *sutiró* de boto para reassumir um corpo antropomórfico na cidade encantada.

Em conjunto, essas considerações nos levam a sugerir que o caso tukano traz consistência para motivos apenas esboçados nas histórias *baré* sobre os encantos, atualizando elementos que aí permanecem em estado virtual. Por outro lado, os relatos *baré*, e de outras partes, parecem tornar mais explícitos alguns atributos que permeiam a relação tukano entre humanos e os *wai-mahsã*. Assim, a alardeada magnificência das cidades do fundo – que, segundo D. Lima (2014), as pessoas contrapõem com a vida austera nas comunidades ribeirinhas – corresponderia, na interpretação de Slater (1994, p. 206), a uma “riqueza não produzida”, isto é, que prescinde do trabalho e faz-se disponível aos habitantes das águas, pois, como se diz, “lá tem tudo de bom!”. Um mundo de riqueza, é certo, porém destituído de um bem que haveria em abundância somente nas comunidades humanas, isto é, liberdade, uma vez que, sob as águas, todos seriam prisioneiros (artefatos?) de seus donos (Slater, 1994, p. 163). Em outro aspecto, contudo, a vida lá é vantajosa, pois não há inveja, esse sentimento tão frequente entre os humanos. Talvez porque a inveja entre os encantos, como o caso tukano afirma, seja direcionada aos seres humanos. Além disso, dos encantados não se sabe a origem precisa, nem nascem e tampouco morrem, correspondem a um mistério do começo dos tempos. Já os humanos, oriundos que são do útero materno,

²¹ Conferir vários exemplos desse tipo de transformação em Cabalzar (2005).

não estariam em posição de entender plenamente seus poderes (Slater, 1994, p. 148). Impossível não apontar a ressonância desses traços com a anterioridade dos *wai-mahsã* em relação à humanidade, tal como o sustenta a mitocoscologia tukano. Nesse caso, porém, o útero materno, como vimos, figura precisamente como um canal de contato e passagem entre os dois mundos. É nesse ponto que os dois casos divergem mais nitidamente, pois nada parece autorizar uma aproximação entre aquilo que os Baré chamam de 'alma' ou 'sombra' e o *eheri-porã* tukano, a alma-nome que vem dos *wai-mahsã*, a qual, descrita enquanto ossos de peixe, os povos tukano não hesitam em qualificar igualmente como 'riqueza'.

Trata-se, contudo, de uma peculiar noção de riqueza, pois sua efetividade se faz somente nos olhos de outros, e com resultados sempre imprevisíveis. No que tange aos ornamentos, é a consideração e a estima de outros humanos que está em jogo, mas, no caso do *eheri-porã*, o ponto de vista não humano é a própria caução do humano. Eis o ponto: é humano aquele que é reconhecido enquanto tal também pelos *wai-mahsã*, isto é, aquele que traz ossos de peixe introjetados em seu corpo. Talvez essa seja a particularidade que estivemos perseguindo, ou seja, a incidência de uma mesma perspectiva tanto acima como abaixo do fio d'água; neste último, tendo por veículos os ornamentos-artefatos internos ao corpo. Os humanos veem os peixes trajando seus *sutiró* externos, já os peixes os veem como a si, mas despidos, isto é, sob a aparência antropomórfica, já que compartilham ambos o mesmo elemento interno, o *eheri-porã*. Aqui, estaríamos mais próximos dos Yudjá do que dos Wari': como mostra Tânia Stolze Lima, entre os Wari', nós, seres humanos, somos animais para as espécies que nos têm sob sua perspectiva, e vice-versa; mas, para os Yudjá, "enquanto nós, os seres humanos, vemos os animais como animais, eles se consideram gente, e nos consideram gente também, isto é, pessoas com quem poderiam mostrar desejo de se relacionar . . ." (T. Lima, 2005, p. 215).

Finalizando: seguindo na etnografia yudjá, encontramos ali seres aquáticos que apresentam

características análogas aos *wai-mahsã* tukano. É o *pa'i*, que vive em malocas no fundo dos rios. Muito poderoso e mestre em transformar-se, não se lhe atribui uma forma original. Criado como peixe por um xamã demiurgo, é também gente, "peixe-gente" (T. Lima, 2005, p. 205). Assume o aspecto de peixe para se deslocar nas águas, e é atraído e excitado pelo cheiro do cauim fermentado por mulheres humanas. Avança sobre elas para copular, podendo matar e comer seus maridos. 'Eles nos fazem filhos sapos', dizem as mulheres yudjá. Assim como a riqueza dos *wai-mahsã*, o *pa'i* encontra nos demais seres aquáticos os artefatos de sua cultura material e seu alimento cultivado, bem como certas posições de parentesco. A assimetria de perspectivas na relação com eles permite, no entanto, que essa 'cultura' do *pa'i* seja transformada em 'natureza' para os humanos, e transportada pelos pescadores à aldeia. As mulheres humanas, por meio da culinária e das distribuições de comida, transformam então pessoas de lá nas pessoas daqui – o parentesco humano. Mas sempre há o risco do movimento inverso, caso em que a assimetria se dissolve. Para isso, basta que estejamos sob a mirada do *pa'i*: "ver-nos causa-nos ver aspectos do mundo tal como são vistos por aqueles que nos vê" (T. Lima, 2005, p. 217). E então a cultura do *pa'i* passa a ser a nossa. Paradoxalmente, e pelo mesmo motivo, os Tukano devem evitar o olhar dos *wai-mahsã*, ainda que estes representem a certeza de sua própria humanidade. Deixando de lado, em seguida, as noções de natureza e cultura, a autora irá, a partir das peculiares perspectivas do mundo dos *pa'i*, sugerir que "razão do mundo é a socialidade humana" (T. Lima, 2005, p. 217). Talvez as histórias de encantados e *wai-mahsã* que vimos explorando ao longo do artigo deem o mesmo testemunho, mas com alguma variação, pois, para fazer pessoas aqui, é preciso mais do que a culinária, é preciso de meios para negociar e intercambiar vitalidades com os *wai-mahsã* (Cayón, 2013), pois até para pescar é preciso de armadilhas com aparência feminina a lhes convidar para o sexo (Cabalar & Candotti, 2013; Calderón, 2011). É no

mesmo movimento, portanto, que, ao ver outros seres aquáticos enquanto objetos-riqueza, os *wai-mahsã* veem a nós e nossos instrumentos de vida como gente. Algo como uma difração de perspectivas, em que certamente há circunstâncias adequadas para ser visto e não ser visto.

Se esse é o contexto que aponta para os mais “completos desenvolvimentos de uma complexa noção indígena de ponto de vista” (T. Lima, 2005, p. 212), o problema que subjaz a essa intrigante difração de perspectivas não deixa de estar contemplado em uma avaliação de balanço do perspectivismo oferecida por Viveiros de Castro (2015, p. 61): “nem animismo, nem totemismo, o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não humano para o interior de cada existente”. Ou seja, no fundo não importa tanto a dita ‘humanidade de fundo’ dos animais; o que nos leva a pensar, a partir do caso tukano (e baré, possivelmente), que a sabedoria a ser extraída é menos aquela da fórmula ‘cosmologia como ecologia’ (Reichel-Dolmatoff, 1976), ou a de uma ‘ecossófia’ singular (Arhem, 1993), mas, como sugeriu M. Goldman (2021, p. 20), aquela segundo a qual a existência estaria “submetida à capacidade de relacionamento e afecção mútua entre os seres”. Se por meio dos Yudjá aprendemos que a razão do mundo pode ser a socialidade humana, entre os Baré e os Tukano é o próprio mundo que parece compor-se por meio de uma socialidade ‘mais que humana’ (Abram, 2013; Tsing, 2019), da qual participam humanos e humanos outros. A bigamia encantada na comunidade baré de Campinas do Rio Preto o afirma de modo explícito.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a leitura generosa de Tânia Stolze Lima, Eduardo Viveiros de Castro, Márcio Goldman, Felipe Vander Velden, Samira Marzochi e as questões levantadas por vários colegas por ocasião da apresentação de uma versão deste artigo no Núcleo de Antropologia Simétrica (NANSI) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ),

em 12 de abril de 2024. As sugestões recebidas foram extremamente importantes na revisão final do texto, e esperamos dar conta de seu conjunto em trabalhos futuros. Agradecemos ainda o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa (FAPESP) para os estudos que sustentam as reflexões aqui elaboradas (processos nº 2011/23559-8 e 2016/5996-5).

REFERÊNCIAS

- Abram, D. (2013). Um mundo além do humano. *Espaço Ameríndio*, 7(2), 64-95. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.43553>
- Amazonas, L. S. A. (1984 [1852]). *Diccionario topographico, historico, descriptivo da comarca do Alto-Amazonas* [Edição fac-similar]. GRAFIMA. <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3135>
- Andrello, G. (2006). *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. Editora UNESP/ISA/NuTI. <https://doi.org/10.7476/9788539302895>
- Andrello, G. (2017). “Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces”: troca e predação no noroeste amazônico. *Anuário Antropológico*, 42(1), 229-248. <https://doi.org/10.4000/aa.1720>
- Andrello, G. (2020). Cunhados em comum: transformações do parentesco entre os Ye’pâ-Mahsã (Tukano). *Maloca. Revista de Estudos Indígenas*, 3, e020008. <https://doi.org/10.20396/maloca.v3i00.13491>
- Arhem, K. (1981). *Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-west Amazon*. Almqvist and Wiksell International.
- Arhem, K. (1993). Ecosofia Makuna. In F. Correa (Ed.), *La selva humanizada: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano* (pp. 109-126). CEREC.
- Arhem, K. (1996). Cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In P. Descola & G. Pálsson (Orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives* (pp. 185-204). Routledge.
- Athias, R. (2006). *Kimúá Naâ Uúkuse Basesé. Origem do mundo e da humanidade: a sabedoria dos ancestrais Tukano do Rio Tiquié*. CIPAC.
- Barra, C., & Dias, C. (Orgs.). (2013). *Barcelos indígena e ribeirinha: um perfil socioambiental*. Instituto Socioambiental/ASIBA/FOIRN. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/barcelos-indigena-e-ribeirinha-um-perfil-socioambiental>
- Barreto, J. P. (2018). *Waimahsã, peixes e humanos*. Editora da Universidade Federal do Amazonas.



- Barreto, J. P. (2022). *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro* (Coleção Mil Saberes). Mil Folhas/IEB.
- Barreto, J. R. (2019). *Úkusse: forma de conhecimento tukano via arte do diálogo kumuânica* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. RI UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/214435>
- Bidou, P. (1976). *Les fils de l'anaconda celeste. (Les Tatuyo). Étude de la structure socio-politique* [Tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales].
- Cabalzar, A. (Org.). (2005). *Peixe e gente no alto rio Tiquié*. Instituto Socioambiental.
- Cabalzar, A. (2009). *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. Editora UNESP/ISA/NuTI.
- Cabalzar, A., & Candotti, E. (Orgs.). (2013). *Exposição Peixe e Gente* [catálogo]. Museu da Amazônia.
- Calderón, K. (2011). *El Cacurí (wahiró). Tecnología y significado entre lo cotiría del bajo rio Vaupés, Colombia* [Dissertação de mestrado, Universidad de Los Andes].
- Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Instituto Colombiano de História e Antropologia.
- Cayón, L. (2018). Dançar para não morrer: diálogos e pesquisa no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 10(2), 241-262. <https://doi.org/10.52426/rau.v10i2.262>
- Correa, F. (1996). *Por el camino de la amaconda remedio. Dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés*. Universidad Nacional de Colombia/Colciencias. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3106>
- Descola, P. (2005). *Par delà nature et culture* (Collection Bibliothèque des Sciences Humaines). Gallimard.
- França Baré, B. (2015). Baré-Mira Iupirungá/Origem do povo Baré. In M. Herrero & U. Fernandes (Orgs.), *Baré. Povo do Rio* (pp. 30-41). Edições SESC.
- Galvão, E. (1955). *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas* (Coleção Brasileira). Companhia Editora Nacional. <http://brasilianadigital.com.br/brasiliana/colecao/obras/324/santos-e-viagens-um-estudo-da-vida-religiosa-de-ita-amazonas>
- Goldman, I. (1979 [1963]). *The Cubeo Indians of the Northwest Amazon*. University of Illinois Press.
- Goldman, I. (2004). *Cubeo Hehénewa religious thought: metaphysics of a Northwestern Amazonian people*. Columbia University Press.
- Goldman, M. (2021). Nada é igual. Variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, 27(2), e-272200. <https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a200>
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558030>
- Hugh-Jones, S. (2002). Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no noroeste amazônico. *Mana*, 8(2), 45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>
- Hugh-Jones, S. (2009). The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazon. In F. Santos-Granero (Ed.), *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 33-59). The University of Arizona Press. <http://dx.doi.org/10.2307/j.ctv1prss0p.5>
- Hugh-Jones, S. (2017). Body tubes and synaesthesia. *Mundo Amazônico*, 8(1), 24-78. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n1.64299>
- Jackson, J. (1983). *The fish people. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621901>
- Lasmar, C. (2005). *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. Editora UNESP/ISA/NuTI.
- Lévi-Strauss, C. (1975). A serpente do corpo repleto de peixes. In Autor, *Antropologia estrutural* (pp. 305-312). Tempo Brasileiro. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:levistrauss-1975-antropologia>
- Lévi-Strauss, C. (2001). Hourglass configurations. In P. Maranda (Ed.), *The double twist. From Ethnography to morphodynamics* (pp. 13-32). University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442681125-004>
- Lima, D. (2014). O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas). *Teoria & Sociedade*, (n. s.), 173-201. <https://bib44.fafich.ufmg.br/teoriaesociedade/index.php/rt/article/view/115>
- 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>
- Lima, T. S. (2005). *Um peixe olhou para mim. O povo yudjá e a perspectiva*. Editora UNESP/ISA/NuTI.
- Maia, A., & Andrello, G. (2019). Ye'pâ- Di'iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés. *Mundo Amazônico*, 10(1), 53-81. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.74221>
- Maués, R. H. (2012). O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, 17(1), 33-61. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2012v17n1p33>



- Meira, M. (2018). *A persistência do aviamento. Colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. EdUFSCar.
- Nascimento, L. A. (2017). *Patrões, fregueses e donos: economia e xamanismo no médio rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. Repositório institucional UFSCar. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9116?show=full>
- Neves, E. G. (2006). Tradição oral e arqueologia na história indígena do alto rio Negro. In L. C. Forline, R. S. S. Murrieta & I. C. G. Vieira (Orgs.), *Amazônia, além dos 500 anos* (pp. 71-108). Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Ramirez, H. (2019 [1997]). *A fala Tukano dos Yé'pâ-Masa: gramática, dicionário e método de aprendizagem*. Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia/CEDEM. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:ramirez-1997-gramatica>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1976). Cosmology as ecological analysis: a view from the rainforest. *Man*, 11(3), 307-318. <https://doi.org/10.2307/2800273>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1987). *Shamanism and Art of the Eastern Tukanoan Indians: Colombian northwest Amazon* (Iconography of Religions. Section 9, South America). Brill.
- Slater, C. (1994). *Dance of Dolphin: transformation and disenchantment in the Amazonian imagination*. University of Chicago Press.
- Stengers, I. (2011). The curse of tolerance. In Autor, *Cosmopolitics II* (pp. 303-311). The University of Minnesota Press.
- Stradelli, E. (1991 [1889]). O rio Negro, o rio Branco, o Uaupés (1888-1889). In T. Isenburg (Org.), *Naturalistas italianos no Brasil* (pp. 203-305). Ícone Editora/Secretaria de Estado da Cultura.
- Strathern, M. (2013). *Learning to see in Melanesia: four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, 1993-2008* (HAU Masterclass Series, Vol. 2). HAU Books. <https://haubooks.org/learning-to-see-in-melanesia/>
- Tsing, A. (2019). Socialidade mais que humana. Um chamado para descrição crítica. In Autor, *Viver nas ruínas. Paisagens multiespécies no Antropoceno* (pp. 119-137). Mil Folhas/IEB.
- Van Velthem, L. (2014). *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação. Terra Indígena Jurubaxi/Téa – AM*. FUNAI.
- Van Velthem, L., & Meira, L. (2024). O encanto e os encantados no médio rio Negro. In K. Naase & M. Munzel (Orgs.), *Encontros. Amazônia ontem e hoje* (pp. 175-236). Museu Paraense Emílio Goeldi. <https://www.gov.br/museugoeldi/pt-br/a-instituicao/difusao-cientifica/livros-digitais-1/encontros-amazonia-ontem-e-hoje-final.pdf>
- Viveiros de Castro, E. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na Amazônia indígena. In Autor, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 345-400). Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Cosac & Naify/n-1 Edições.
- Wagley, C. (1988). *Uma comunidade amazônica*. Editora Itatiaia/EDUSP.
- Wright, R. (2005). *História indígena e do indigenismo no alto rio negro*. Mercado de Letras.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

G. Andrello contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, administração de projeto, recursos e escrita (rascunho original, revisão e edição); e L. A. S. Nascimento com investigação e escrita (rascunho original).



Conhecimentos indígenas e colaboração intercultural no rio Tiquié, noroeste amazônico

Indigenous knowledge and intercultural collaboration on the Tiquié River, Northwestern Amazonia

Aloisio Cabalzar 

Instituto Socioambiental. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: A produção de conhecimentos em comunidades locais no alto rio Negro, noroeste amazônico, é o tema deste texto, sobretudo aquela que emerge do confronto com desafios contemporâneos, como os efeitos das mudanças climáticas e da pandemia. Partindo de longa experiência com conhecedores e pesquisadores indígenas dessa região, no âmbito de parcerias do Instituto Socioambiental com organizações e comunidades indígenas, busco descrever resumidamente processos de pesquisas colaborativas em suas práticas e resultados. A questão de fundo é como distintos regimes de conhecimento entrelaçam suas práticas em contextos de tensão e risco, características do Antropoceno, e seus desdobramentos políticos em diferentes escalas.

Palavras-chave: Tukano oriental. Noroeste amazônico. Conhecimentos indígenas. Manejo ambiental. Xamanismo. Pesquisa intercultural.

Abstract: The production of knowledge in local communities on the upper Negro River, Northwest Amazon, is the focus of this article, especially that which emerges from confronting contemporary challenges, such as the effects of climate change and the pandemic. Drawing on my long experience with indigenous knowledge-holders and researchers from this region, within the scope of partnerships between the Instituto Socioambiental and indigenous organizations and communities, I aim to briefly describe collaborative research processes in terms of their practices and results. The underlying question is how different knowledge regimes intertwine their practices in local contexts of tension and risk, characteristic of the Anthropocene, and their political ramifications across various scales.

Keywords: Tukanoan people. Northwest Amazon. Indigenous knowledge. Environment stewardship. Shamanism. Cross-cultural research.

Cabalzar, A. (2024). Conhecimentos indígenas e colaboração intercultural no rio Tiquié, noroeste amazônico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230122. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0122.

Autor para correspondência: Aloisio Cabalzar. Rua Pio XII, 439, apt 112. São Paulo, SP, Brasil. CEP 01322-030 (cabalzar@socioambiental.org).

Recebido em 29/01/2024

Aprovado em 01/10/2024

Responsabilidade editorial: Claudia Leonor López-Garcés



INTRODUÇÃO

O calor estava intenso na última semana de outubro de 2023 na comunidade Boca da Estrada – assim chamada por ser um dos extremos de uma malograda estrada, planejada pelos padres salesianos, que ligaria o médio rio Tiquié, onde está situada, a Iauareté, uma cidade indígena no médio Uaupés, bem na fronteira entre Brasil e Colômbia. Foi aí que aconteceu a última oficina do ano envolvendo os Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMA) do rio Tiquié, a equipe do Instituto Socioambiental (ISA), os moradores, e alunos e professores da escola local, que foi dedicada principalmente à descrição do ciclo anual que se encerrava.

Nessa tarefa, evidenciou-se um ano mais seco, aliás bem mais seco, como há muito não acontecia. Rafael Azevedo, morador da comunidade Acará-Poço, afirmou que há quarenta anos não via o rio tão seco em seu porto. Roberval Pedrosa contou que, ao usar o fogo para limpar um capim atrás das casas, perdeu o controle e passou para o mato em Serra de Mucura, um local com muitas referências nas narrativas míticas, onde estão as casas da mucura e do inambu-rei, assim como a casa do sol. O fogo só cessou quatro dias depois, quando choveu. Oscarina Caldas contou que suas manivas secaram com tanto verão e, com o vento, tombaram na roça – nem as plantas companheiras das manivas, usadas para aliviá-las da queimadura, deram conta. Foram três meses, a partir de agosto, de poucas chuvas e muito sol e calor.

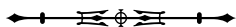
É bom lembrar que a região do rio Tiquié e, mais amplamente, dos formadores do rio Negro, não é das mais vulneráveis aos extremos climáticos; ainda é uma floresta úmida, íntegra e vigorosa, resultado de cuidados de muitas gerações de manejadores dos povos Tukano, sejam seus moradores atuais e seus descendentes, sejam aqueles povos que viveram aí antes de se deslocarem para o rio Pirá-Paraná (Eduria e Tatuyo).

Mudanças ambientais e climáticas já provocam impactos muito generalizados, como se sabe, e no rio Negro não é diferente, com eventos extremos acontecendo com frequência inquietante, sejam secas ou

enchentes, afetando diretamente as comunidades. Assim, para citar alguns mais recentes, em 2015-2016 ocorreu um verão extremo que atingiu toda a região, causando incêndios florestais sem precedentes em Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, destruindo extensas áreas de igapós, campinaranas e matas de terra firme, alcançando capoeiras e roças produtivas em algumas comunidades (A. Cabalzar & Alves, 2017; Campos, 2017; Pinheiro, 2018; Flores, 2017). No começo de 2018 aconteceu outro verão forte, transformando o baixo rio Uaupés em um labirinto de praias, alcançando o segundo nível mais baixo nos registros do Serviço Geológico do Brasil (SGB) (Lins, 2018). Já em 2021 e 2022, aconteceram enchentes extremas por dois anos consecutivos, quando o nível do rio alcançou suas maiores cotas já registradas, com alagamento de comunidades e roças. As roças rionegrinas, como são em grande parte compostas de mandioca brava, se ficarem por pouco tempo submersas já é o suficiente para encharcar os tubérculos. E voltamos a 2023, com seu grande verão, grande em intensidade e extensão, atingindo fortemente toda a Amazônia ocidental, tanto que no porto de Manaus o rio ficou mais de um metro abaixo do recorde anterior, em 2010.

As mudanças climáticas e suas consequências locais são uma realidade para todos, sendo uma experiência que se sente na pele e no estômago, principalmente aqueles que dependem da produção de seus ecossistemas e paisagens, através de seu manejo cotidiano, mas não só. Geram uma condição compartilhada, característica do Antropoceno. Seria o que Almeida (2021, p. 313) chama de verdade pragmática, como o são os problemas graves atuais que afetam a todos.

Para os conhecedores dos povos Tukano, até onde alcanço entender, os desequilíbrios ambientais e climáticos resultam da falta ou insuficiência do manejo ritual das estações, conjunto de práticas desses povos que trazem estabilidade às relações entre os seres vivos, visíveis ou não, que desencadeiam processos socioambientais. Esses processos, e seus agentes, requerem ser constantemente



nutridos e curados. Trata-se de procedimentos que cabem a especialistas – que são conhecedores. Já as causas apontadas pelos cientistas, nesse caso representados no *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC), são emissões de carbono, que aumentam a concentração de gases de efeito estufa e o aquecimento global, que já é de 1°C desde a revolução industrial, sem sinais de que alguma governança do problema será possível.

O foco aqui é nas relações entre regimes e práticas de conhecimentos distintas no noroeste amazônico, mas tendo no horizonte um tema mais geral, de como essas práticas se constituem, desconstituem e reconstituem, entrelaçando-se em situações socioambientais muito dinâmicas e tensionadas, em fronteiras do pluralismo ontológico. Perguntas mais particulares podem ser derivadas: como agentes comunitários e conhecedores indígenas produzem conhecimentos necessários para lidar com ameaças emergentes, como os extremos climáticos e a pandemia? Em que condições a colaboração com agentes de fora pode gerar ambientes criativos para o enfrentamento dos problemas que surgem? Quais as bases materiais dos conhecimentos locais e das relações que constituem novas formas de produção? Quais as possibilidades e os limites da colaboração intercultural na pesquisa e na produção de conhecimentos, e qual é seu rendimento político?

Este texto coloca em primeiro plano situações de produção de conhecimento no noroeste amazônico, sobretudo em comunidades dos povos Tukano no rio Tiquié. Descreve conceitos e práticas locais, para, depois, situar a produção de conhecimentos a partir da colaboração e da pesquisa intercultural¹.

Conhecimento é uma ideia que pode ser definida de muitas formas, assim como cultura. Aqui, de um modo geral, é definido no sentido de composições de relações entre pessoas, instrumentos, artefatos, entes mais ou menos visíveis, concepções, modos de fazer... E como tal

são dinâmicos, atualizando-se conforme movem-se tais relações (Turnbull, 2003). Como já está bem consolidado na literatura especializada (Latour, 1983, 2004), conhecimentos são relações sociais e, simultaneamente, capacidades para tecer relações, em sentido amplo (Leach, 2012). Na prática, há uma complexidade que envolve escalas espaciais e temporais, no sentido de conhecimentos que se consolidam em tradições intergeracionais, instabilidades advindas de transformações socioambientais aceleradas, tensões e ameaças que se confrontam em arenas não localizadas, políticas de diferentes tipos. A análise das pesquisas colaborativas interculturais desenvolvida aqui tem como pano de fundo a ideia de pesquisa como produção de conhecimento num contexto de embate político no âmbito da governança ambiental da Amazônia (Almeida, 2013).

PRÁTICAS DE CONHECIMENTO ENTRE OS POVOS TUKANO

Descrevo aqui práticas de conhecimento dos povos Tukano de maneira resumida e simplificada, com o objetivo de prover uma ideia geral do sistema conceitual, dos artefatos e espaços importantes. Há uma literatura extensa, multifacetada e intercultural sobre esse assunto, que não pretendo dar conta nessas linhas; além disso, há uma discussão mais ampla sobre a inserção do material rionegrino na etnologia das terras baixas sul-americanas – sempre problemática e que enseja questões diversas. Pensar em práticas de conhecimentos indígenas entre esses povos significa tratar da fabricação do corpo (Andrello, 2006; F. Cabalzar, 2010; S. Hugh-Jones, 2009; Mahecha Rubio, 2015), de nomeação, rituais do ciclo de vida, narrativas de origem, relações interespecíficas, cosmologia, dentre outros temas. A noção de conhecimento, como proposta aqui, também exige uma certa releitura desses materiais, já que se sobrepõem mais ou menos a outros conceitos próximos: sistema conceitual ou de pensamento, xamanismo, cosmologia e mesmo regime

¹ Pesquisa intercultural, aqui, significa experiências de produção de conhecimento, envolvendo tradução e intercâmbio entre pessoas de origens socioculturais distintas. Pressupõe que a colaboração entre especialistas de diferentes tradições de conhecimento, por exemplo, cientistas profissionais e conhecedores locais, pode ser viável mediante acordos pragmáticos (Almeida, 2013).



ontológico, com os quais está articulado. Feita essa ressalva, atenho-me aqui a alguns termos e conceitos indígenas, a partir de uma etnografia com os Tuyuka, e novamente ao papel central da maloca como espaço privilegiado de composição e materialização dessas relações conceituais.

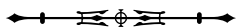
Nas narrativas de origem, os seres humanos foram criados e recriados algumas vezes pelos demiurgos, que eram benzedores com poderes seminais e que já possuíam os instrumentos rituais. As versões variam, mas, a partir do pensamento e da fertilização da cuia de *ipadu* com a fumaça do tabaco, ambas substâncias rituais e que servem de suporte para os encantamentos conseguiram formar seus corpos. O corpo da pessoa foi constituído por esses instrumentos cerimoniais, o banco, o suporte de cuia, a cuia, o suporte-de-cigarro com o cigarrão e a lança-chocalho. A produção da pessoa entre os povos Tukano é feita com esses artefatos, cada um com suas propriedades e capacidades. Esse protótipo de pessoa passa por uma segunda fase de produção, que acontece ao longo da trajetória de transformação da humanidade, a qual é narrada como a viagem ancestral, rio Negro acima, no bojo de uma cobra-canoa. Nessa fase, acontecem as clivagens que separam a humanidade dos outros seres, a divisão em gêneros e, em sua etapa final, a diferenciação entre os povos. Esse processo de diferenciação acontece através da aquisição de outros artefatos (flautas jurupari, ornamentos de dança) e capacidades – de falar diferentes línguas, de reprodução, de realizar as performances rituais, de estabilizar relações com seres que não se transformaram, nas cerimônias que compõem o manejo do mundo. Podemos dizer que essas são as práticas de conhecimentos que importam para esses povos, porque situam e estabilizam o estar-no-mundo e o bem-viver.

Na teoria indígena sobre a concepção e a construção da pessoa, ao nascer, a criança ainda não está pronta, precisando receber um nome para que sua força vital se manifeste mais plenamente. Cada nome tem uma origem

material e territorial, e está associado a um conjunto de potências, capacidades e a um certo temperamento. Cada povo, geralmente designado como os descendentes de uma anaconda ancestral, tem o estoque de alguns nomes masculinos e femininos. No caso dos Tuyuka, os Filhos da Cobra de Pedra, são oito nomes masculinos e seis femininos (A. Cabalzar, 2009, p. 150). Os Tukano, os Filhos da Cobra de Terra, tem número equivalente de nomes (Andrello, 2006, pp. 261-264). Um exemplo: o nome tuyuka Poani tem sua origem na caixa de adornos (*mapoatiba*, caixa onde são guardados os adornos plumários usados nas cerimônias), que nasce da plumagem dos ornamentos de dança, sendo por isso chamado Filho das Plumias da Cobra de Pedra (*Utapiuopona pose makti*), e em sua vida vai desempenhar o papel de dançador/cantador (*baya*). *Poa* significa penas ou pelos, em tuyuka; *poa nii* pode ser traduzido por “o que é das penas” (Rezende, 2021, pp. 175-176). Cada um desses nomes surgiu na viagem da cobra-canoa, estando associado a uma das casas de transformação da humanidade situadas ao longo dessa trajetória. Dessa forma, o nome e a pessoa nomeada estão associados a lugares e artefatos, a uma materialidade que o especialista xamânico instaura no nascimento, mas que precisa ser cuidada ao longo da vida. Essa é a regra geral, no entanto a distribuição de nomes e capacidades segue princípios particulares da organização social rionegrina. Os povos Tukano orientais, e do noroeste amazônico de modo mais geral, se distinguem no panorama etnológico das terras baixa sul-americanas por serem constituídos por grupos de descendência nomeados e hierarquizados, um sistema patrilinear com residência patrilocal, e uma ideologia da descendência igualmente marcada². A hierarquia entre sibs de um mesmo grupo linguístico define o acesso e as prerrogativas para demonstrar conhecimentos importantes.

Os irmãos maiores são portadores dos ornamentos rituais e aqueles que estão na posição de construir grandes malocas que funcionam como centros cerimoniais.

² Há extensa literatura etnográfica acerca da organização social do noroeste amazônico, entre a qual destaco Árhem (1981), A. Cabalzar (2009), Chermela (2010), Goldman (1979), C. Hugh-Jones (1979) e Jackson (1983). Uma revisão dessa literatura pode ser encontrada em A. Cabalzar (2009, capítulo 1).



They exist, without question, as an elite priesthood who are the sole keepers of traditions and the exclusive savants of esoteric knowledge . . . Shamanism appears to be the only field of specialized esoteric knowledge that is open to those of lower rank (Goldman, 2004, p. 97).

Os especialistas rituais são aqueles que detêm os conhecimentos importantes, denominados em tuyuka de *nirō makañe*, que são a entoação cerimonial da trajetória primordial (*wederige*); o conjunto de cantos-dançados nas cerimônias (*basamori*); os encantamentos de produção da pessoa – de dar nome, do primeiro banho, para alimentar-se, na iniciação ou primeira menstruação (*baserige*); as curações do mundo que se faz benzendo as substâncias cerimoniais – *caapi*, *ipadu*, tabaco, *caxiri*, breu e cera-de-abelha (*wanōare baserige*); o benzimento das flautas de jurupari (*masāktra baserige*). Segundo Flora Dias Cabalzar:

É importante ressaltar que o conhecimento, para ter valor, precisa ser, de um lado, mantido secreto, de outro, apresentado, performado, exibido (S. Hugh-Jones, 2002). Se ficar totalmente secreto, ninguém saberá que você o tem. Se for totalmente aberto, perde a capacidade de diferenciar entre velhos e jovens, conhecedores maiores e gente que não sabe (à toa ou *buri nira*), maiores e menores, meu grupo e outro grupo, homem e mulher. Seriam poucos os que dominam uma boa produção, para poder apresentar abertamente *niromakañe*, por exemplo nos cantos, danças e entoações cerimoniais da Casa em Festa. Ao mesmo tempo, são poucos os que realmente podem entendê-lo. Nesse sentido Hugh-Jones fala das flautas sagradas, que podem ser escutadas, mas não vistas pelas mulheres; ou dos ornamentos, que podem ser vistos, mas não fazem som. Daí falar também que os saberes envolvem sinestesticamente cores, sons, palavras (F. Cabalzar, 2010, p. 78).

O conhecedor prototípico é um dançador antes de tudo (*baya*), mas também benzedor da Casa em festa (*basegu*), entoador (*wederige higu* ou *yuamu*), que conduz a iniciação dos meninos, chefe de maloca (*wimaku*). No sentido mais forte, o dançador e benzedor é também liderança principal de uma maloca ou de uma região (F. Cabalzar, 2010, p. 122).

Segundo o *baya* tuyuka Guilherme Tenório, aquele conhecedor designado como mestre de cerimônia dos instrumentos jurupari, ou *masaktra baya*,

. . . podia fazer tudo. Só que acontecia assim antigamente: o irmão maior poderia estar dançando na maloca, enquanto isso o outro *kumu* (benzedor) estaria fazendo aquele trabalho dele também. Não poderia fazer as duas coisas. Por isso que o *baya* mandava para os tios, avós dele ficarem rezando cigarro, jenipapo, *ipadu*, breu, essas coisas [na Casa em Festa]. Mas na hora do *wederige*, era com o *baya* mesmo: ele que puxa, o *baya* puxa os cantos e ao mesmo tempo a entoação *wederige hire* (F. Cabalzar, 2010, pp. 180-181).

Esse é um dos conhecimentos mais especializados, executados em intervalos das danças, quando o *baya* e seus acompanhantes sentam-se com os benzedores, compartilham entre eles *ipadu* e tabaco e executam conjuntamente essas falas. O *baya* lidera tanto essa entoação, como os cantos e as danças (F. Cabalzar, 2010, p. 85). Portanto, nas cerimônias há um grupo de canto-dança liderado pelo *baya*, que veste os ornamentos plumários, e outro grupo que se encarrega dos benzimentos, que emprega seus instrumentos próprios – lança-chocalho, banco, porta-cuia e cuia, porta-cigarro e cigarro.

A formação desses especialistas rituais envolve rigor na dieta, banhos frios no rio antes de amanhecer, vomitar para fazer limpeza estomacal, cheirar pimenta etc. Reynel Ortega, conhecedor barasana do médio rio Pirá-Paraná, contava que só foi comer carne vermelha depois que era adulto, tal o rigor na dieta daqueles que são preparados para os conhecimentos importantes. Aqueles interessados procuravam se aproximar dos velhos, seja nas rodas noturnas na maloca, seja durante as festas. Embora exista o componente de prerrogativa hierárquica mencionado acima, há também uma permanente tensão entre precedência e performance, sendo que o interesse, o talento e a disciplina de irmãos menores ou de sibs de menos prestígio sociopolítico levam ao domínio de conhecimentos maiores.

CONHECIMENTOS, MAIS OU MENOS IMPORTANTES?

F. Cabalzar (2010) fez uma pesquisa sobre a circulação de conhecimentos importantes, as potências e os riscos implicados, que precisam ser mitigados seguindo-se uma série de regras de dieta e conduta que raramente são



compatíveis com as condições atuais de vida, tanto nas comunidades como, principalmente, nas cidades – onde cada vez mais circulam ou residem. Com isso, os *kumua*, responsáveis por associar as pessoas a nomes e capacidades, assim como zelar pela saúde dos indivíduos e do coletivo, têm também assumido uma certa função de gestão de riscos, evitando instaurar certas vitalidades às pessoas. A autora descreve o pensamento de alguns desses conhecedores e também de alguns outros homens que já passaram pela formação escolar e que não se colocam na posição de detentores de conhecimentos importantes (*nirō makañe*):

Os velhos teriam se tornado grandes conhecedores, também por não terem estudado. Mas antes enfatizam a contrapartida disso. Mandu [velho conhecedor tuyuka], por exemplo, dizia que sua mãe o escolheu para ficar acompanhando os velhos conhecedores: jejuou por ele, o encaminhou para os conhecedores, chorou por ele nos seus retornos das estadias entre os brancos. Também disse o velho Pedro Lima, irmão menor de Mandu: as mães sempre falavam aos maridos:

- Esse filho vai ficar para sentar-se com os velhos.

- Faça agora a iniciação de meu filho.

Elas nos sovinaaram e não nos puseram na escola (F. Cabalzar, 2010, p. 204).

No entanto, com o passar do tempo e a consolidação da estratégia 'civilizatória' dos missionários, que perdurou por quase meio século, e que, além da escolarização e da catequização, também interferiu diretamente nas comunidades, com a repressão às cerimônias e a seus especialistas, as oportunidades de permanecer na maloca e aprender com os velhos foram escasseando, até que todas as malocas foram abandonadas (A. Cabalzar, 1999) e os conhecedores se viram marginalizados, de certa forma.

Dizem que, com a chamada civilização (*basoka señore*), na chegada dos padres e da escola, os índios do rio Negro foram levados a abandonar exposições mais visíveis destes saberes, como as danças nas malocas, paramentados com todos os adornos (proteções da Casa em Festa), enquanto mantiveram, dentre esse conjunto de procedimentos de humanização, os mais discretos, como os benzimentos do ciclo de vida (nomação, iniciação) e aqueles de descontaminação de alimentos (F. Cabalzar, 2010, p. 73).

As mudanças forçadas pelos missionários foram avassaladoras, seus efeitos foram possivelmente ampliados pelo próprio caráter hierárquico e especializado das práticas de conhecimento, assim como sua associação a instrumentos e ornamentos que são de posse de segmentos de alta posição hierárquica dos grupos de descendência. Essas funções são altamente formalizadas, sobretudo nas ocasiões rituais. Certos assuntos, os considerados mais importantes, devem ser falados por certas pessoas ou com seu consentimento. Assim, a destruição das malocas e a crise na circulação dos conhecimentos desempenhados em seu interior favoreceram práticas de conhecimento mais participativas e inócuas, como aqueles trazidos pelo processo de escolarização. Gradualmente, outras transformações nos modos de vida foram se sucedendo, intermediadas ou não pelos missionários: nas habitações, na alimentação, na mobilidade das famílias, no surgimento dos trabalhos assalariados e de outras formas de renda, na adoção de bens industrializados, nas práticas e nos itinerários terapêuticos etc.; todas elas relacionadas à aproximação e às formas de integração às sociedades nacionais.

A ideia corrente entre alguns conhecedores de que os benzedores de hoje, em comum acordo com as famílias, pais das crianças, têm preferido não mais fazer o benzimento da alma-nome da criança recém-nascida, impregnando-a com intenção-pensamento de ser e tornar-se grande conhecedor (como *baya* ou dançador, *basegu* ou benzedor, *yamu* ou entoador cerimonial). Desse modo, dizem evitar os grandes riscos que se corre quando se possui saberes maiores sem, entretanto, dar seguimento ao conjunto de restrições associadas à sua produção, manutenção e incrementação. Agências nesse sentido, de reajustes na composição das almas, pensamentos, nomes, corpos, são aqui entendidas como reajustes cosmopolíticos no âmbito da hierarquia e fabricação do corpo (F. Cabalzar, 2010, p. 74).

Essa opção pelo abrandamento, como F. Cabalzar (2010) chama esse processo de simplificação dos encantamentos de formação do conhecedor, e a inevitável e contínua morte dos velhos conhecedores formados nas malocas, e não nas escolas, trazem a percepção de erosão dos conhecimentos, que não só



os velhos, mas também as lideranças e os indígenas de modo geral expressam recorrentemente. Algumas vezes, essa perda é estimada até quantitativamente, ao dizerem que já perderam metade ou 50% de seus conhecimentos ou da cultura:

“Os velhos vão morrer levando todo seu conhecimento com eles” – dissera Mandu. Assim falam, especialmente dos poucos velhos hoje vivos, que nunca estudaram nas escolas dos brancos e que, por isso, conheceriam tudo, tal e qual os avós antigos. Sendo assim, com pequena parte de seus saberes ou sem eles, dizem: “No futuro seremos todos *buri nira*” (gente qualquer, sem saberes/valores importantes, eventualmente desprezados por isso). “Não haverá mais conhecedores (*masirā*), os últimos que existem vão acabar”. Da sua parte, velhos reclamam não ter ninguém mais a quem passar seus conhecimentos mais importantes, que não são procurados para falar (F. Cabalzar, 2010, p. 79).

Higino Tenório, principal liderança tuyuka, que lamentavelmente faleceu em decorrência da covid-19, corrobora essa perspectiva de Mandu: “os conhecedores estão morrendo todos. Agora seremos só nós, *'buerapona'*, filhos dos estudantes. Os que não estudaram, os velhos, eles vão acabar” (F. Cabalzar, 2010, p. 208). Ele liderou um projeto de educação indígena, buscando a reaproximação dos jovens aos mais velhos. Justino Rezende, padre católico tuyuka, que escreveu uma dissertação de mestrado sobre a Escola Tuyuka e entrevistou seus alunos e professores, mostra como os alunos viram nessa experiência de educação escolar indígena uma forma de aprender sua própria língua e se reconectar com práticas rituais de seu povo (Rezende, 2007).

MALOCA

O desempenho dos papéis rituais, os espaços apropriados para cada artefato e seus usos, a performance das danças, tudo se passa no interior da maloca. Essa grande casa (*bahsariwii*, casa de dança) condensa relações vitais e, como já escrito e representado artisticamente várias vezes, é um modelo para pensar o território e o cosmos. Retomo esse tema aqui para ressaltar que a

maloca é um espaço de conhecimento, pois ela compõe relações que se reproduzem em diferentes escalas, da habitação coletiva ao cosmos, passando pelo território da transformação (*Pamuridita*), que os povos Tukano assumem como responsáveis por seu manejo adequado. As práticas de conhecimentos executadas nos rituais operam relações que se multiplicam e expandem no manejo do mundo, um regime conceitual baseado em simetrias interespecíficas. Por exemplo, Dario Marques (tukano da comunidade situada próxima à cachoeira Caruru) conta que seus avós

... conviviam numa grande casa como se fosse uma família só. Na época de piracema os nossos antepassados promoviam festa ritual para fazer benzimento para o bem-estar e boa saúde. Com benzimento purificavam o pote de bebida alucinógena (*wai kapitu*) dos peixes e os lugares sagrados dos peixes, com a finalidade de que estejam sempre abundantes. Os antigos não ofereciam peixes maiores aos seus filhinhos, pois estraga a saúde das crianças. Por que faziam isso? Queriam ver seus filhos crescendo com saúde e facilidade para ouvir e aprender os benzimentos. Por isso eram sadios, tinham bons benzimentos. Tornavam-se benzedores competentes. Hoje em dia não tem mais estas coisas (Dario Marques citado em A. Cabalzar & Azevedo, 2012, p. 100).

Mesmo que as malocas tenham sido perdidas no lado brasileiro da fronteira, elas vêm sendo reconstruídas aos poucos, a partir da década de 1990, não mais como habitação coletiva, mas como espaço de encontro comunitário e de festas. Resiste em seu vigor na arquitetura das práticas de conhecimento rionegrinas – não só para pensar e interpretar, mas para manejar e interagir com os outros entes, estabelecendo relações interespecíficas simétricas. Não por acaso, embora essa não seja a tradução literal, a maloca hoje é chamada ‘casa do saber’ ou ‘casa do conhecimento’, no âmbito do movimento indígena do rio Negro. Na sede da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), principal organização de governo indígena do rio Negro, foi construída uma maloca, que é reformada e renovada quando necessário, e onde acontecem seus principais eventos (Figura 1).





Figura 1. Maloca na sede da FOIRN, tendo ao fundo pintura da cobra-canoa da transformação feita pelo artista desana Feliciano Lana, que faleceu em 2020 de covid-19. Foto: Aloisio Cabalzar (2003).

HISTÓRICO DAS PESQUISAS INTERCULTURAIS NO NOROESTE AMAZÔNICO

As pesquisas indígenas e colaborativas já têm uma história de pelo menos duas décadas no noroeste amazônico, tanto no Brasil como na Colômbia, constituindo um mosaico de experiências e modos de fazer que contemplam eventos de intercâmbio e um certo tipo de produção, que geram resultados tanto em termos do processo em si – com mobilização, oficinas e encontros –, quanto em relação a produtos acabados, como publicações de diferentes tipos e para diferentes públicos, bases de dados, relatórios etc.

Nesse período, foram muitos os eventos e produtos realizados, envolvendo diferentes atores, comunidades e regiões, alguns mencionados e explicados a seguir, com a finalidade de prover o contexto, as motivações e algumas questões. M. Oliveira (2016) e Silveira (2012) elaboraram descrições etnográficas perspicazes de algumas dessas experiências, partindo de diferentes perspectivas. Embora as escolas indígenas dessa região tenham um papel relevante na origem dessas experiências de pesquisas próprias e colaborativas, aqui não será discutida a questão da educação escolar indígena e a multiplicidade de formas como a escola foi apropriada nesses contextos.

O conceito de pesquisa vem sendo disseminado e apropriado nas comunidades indígenas a partir, principalmente, da adoção de métodos de ensino via pesquisa na região do alto rio Negro, desde finais dos anos 1990, no contexto de construção dos projetos político-pedagógicos (PPP) de escolas indígenas, tanto no ensino fundamental quanto, posteriormente, no ensino médio, correspondendo a um esforço de constituir conteúdos curriculares pertinentes às políticas linguísticas que se elaborava na época (F. Cabalzar, 2012). Foram elaborados PPP de um conjunto de escolas em acordo com as diferentes realidades históricas e socioculturais locais. A metodologia de ensino via pesquisa, com pesquisa indígena e colaborativa intercultural em diversos temas considerados importantes, reaproxima gerações, ao fazer circular os conhecimentos próprios, fortalecendo as línguas indígenas em ambientes de deslocamento linguístico, propiciando discussões sobre temas relevantes para o bem-viver nas comunidades e com engajamento dos jovens (Silva, 2011, 2013), como o manejo ambiental e a gestão territorial, gerando publicações relevantes às comunidades e literatura nas línguas indígenas, possibilitando intercâmbios e fomentando, enfim, o diálogo entre conhecimentos de diferentes matrizes³.

As escolas indígenas que receberam mais investimentos (através de projetos de agências não governamentais

³ Um histórico detalhado dessas discussões pode ser encontrado em F. Cabalzar (2012).

norueguesas em parceria com o ISA e a FOIRN) para reformularem um currículo que tinha formato de base nacional e era oferecido em português, adaptando-se às realidades locais, geraram impactos positivos em termos de aprendizados das crianças e dos jovens e da mobilização das comunidades. No caso dos Tuyuka, sua escola adotou uma política linguística mais avançada, com o uso dessa língua como língua de instrução em toda a educação básica, e teve como efeito conter o declínio do uso dessa língua e fortalecê-la. Segundo Higino Tenório (comunicação pessoal, nov. 2008), a principal liderança tuyuka na implantação da escola indígena:

... na escola só se aprendia as coisas de fora. Vendo isso, foi pensado em organizar uma escola indígena. A nossa esperança e o objetivo era ensinar aos nossos filhos a nossa cultura, a fim de que eles sejam autônomos de pensamento. Sendo assim, a nossa escola tem currículo diferenciado. Deixamos de matricular os nossos filhos em Pari-Cachoeira⁴. Porque os professores de lá vão dizer que a escola tuyuka nada ensinou, querendo ensinar do mundo ocidental. Estamos em cada etapa aprofundando o conhecimento tradicional. Assim que começou a funcionar a escola!

Já a Associação da Escola Indígena Tukano-Yupuri (AEITY) foi chamada assim, segundo seu primeiro coordenador, Vicente Azevedo (comunicação pessoal, jun. 2008),

... porque o nosso ancestral tinha nome de Yupuri; ela foi fundada nos anos de 2001 e 2002. Nos mesmos anos, implantamos uma escola diferenciada que abrange seis salas de extensão e dez comunidades. “Educação em Manejo do Médio Tiquié” – dizendo isto, começamos a pensar já nas futuras gerações, este sendo o principal objetivo da escola. Discutimos e verificamos que estamos perdendo tudo: peixes, nossa cultura, benzimentos etc.

Ele explicita o momento crítico em que vivem e uma visão para o futuro incorporada nessas iniciativas.

Com a consolidação de propostas tidas como mais inovadoras de algumas escolas indígenas, inclusive com a formatura de suas primeiras turmas de ensino médio a partir

de 2009, tanto no rio Tiquié como no Içana, somada ao anúncio de que o sistema municipal de educação apoiaria a disseminação das propostas pedagógicas nas demais sub-regiões, iniciou-se a discussão de um projeto para a constituição de um Instituto de Conhecimentos Indígenas e Pesquisa do Rio Negro (ICIPRN), com um processo de consultas às cinco coordenadorias regionais da FOIRN e realização de seminários sobre temas relevantes à produção de conhecimentos ali em curso. Assim, aconteceram os seminários “Arrancada” (2009), “Manejo do mundo” (2010) e “Narrativas de origem, rota de transformação” (2012), com participantes indígenas dos dois lados da fronteira, assessores, pesquisadores e cientistas (Andrello, 2012; A. Cabalzar, 2010; F. Cabalzar & L. Oliveira, 2012).

Pesquisas de longo prazo, que partem da atuação conjunta entre pesquisadores, lideranças e conhecedores indígenas, assim como assessores indígenas e não indígenas, tornaram-se, paulatinamente, uma prática comum na região. Vários programas de pesquisa, geralmente associados à implementação de projetos comunitários, desenvolvem a colaboração intercultural. Os principais temas abordados têm sido o manejo ambiental (como os acordos intercomunitários de uso de ‘recursos naturais’), sistema agrícola, ciclos de vida e calendários ecológicos-econômicos, cantos e cerimônias rituais, sustentabilidade de cadeias de produção de alimentos e de artesanato, mapeamentos e descrições do território e das paisagens (ocupação, lugares importantes, narrativas de origem e transformação) (A. Cabalzar, 2010; Andrello, 2012; ACAIPI, 2015; Scolfaro et al., 2013).

No lado colombiano, ações desenvolvidas por algumas *Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas* (AATI), sobretudo a *Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas del Pirá Paraná* (ACAIPI) do rio Pirá-Paraná, em parceria com a Fundação Gaia Amazonas, convergem com as experiências desenvolvidas no Brasil. A conformação de grupos de ‘investigadores indígenas’ aconteceu no âmbito da construção

⁴ Local onde existe um colégio maior, herança da missão construída por missionários salesianos da década de 1940 – símbolo da repressão à cultura indígena naquele rio.



dos planos de vida das AATI (que guardam alguma semelhança com os planos de gestão territorial e ambiental do lado brasileiro e, dentro desses, os planos de manejo ambiental - PMA). Trata-se do “desarrollo conjunto de una estrategia de gestión ambiental basada en la investigación propia” (Ortiz, 2010). Enfatiza-se, no caso colombiano, a pesquisa própria, algumas vezes denominada ‘endógena’, na qual pesquisadores indígenas trabalham diretamente com os especialistas ‘tradicionais’, com vistas a “la recuperación y ordenamiento del Conocimiento que nos fue entregado por nuestros ancestros para cuidar el territorio y la vida” (Ortiz, 2010, p. 216). Nesse caso, a interculturalidade não é problematizada, limitando-se a prover instrumentos metodológicos aos pesquisadores indígenas, como técnicas de mapeamento e cartografia social, grafia nas línguas, gravação e transcrição de áudio etc., que permitiram o registro dos conhecimentos ‘tradicionais’. A impressionante publicação “*Hee Yaia Godo ~Bakan*” (ACAIFI, 2015) é um resultado desse trabalho.

No noroeste amazônico, uma análise mais detida de cada uma dessas iniciativas mostra que os temas, os instrumentos, as metodologias, como seus resultados são divulgados, dentre outras de suas características, variam ou são modulados de acordo com a própria situação das comunidades onde são desenvolvidas, mais do que possíveis ênfases das agências parceiras que ali atuam.

INTERCÂMBIOS ENTRE TIQUIÉ E PIRÁ-PARANÁ

Em 2002, organizações indígenas e suas parceiras (ISA, *Fundación Gaia Amazonas* e *Fundación Etnollano*) constituíram a rede transfronteiriça de Cooperação e Aliança no Noroeste Amazônico (CANOA), abrangendo o noroeste amazônico (Brasil, Colômbia e Venezuela). Essa rede promoveu encontros em escala regional (grandes encontros com lideranças dessas organizações) e sub-regional (entre os Yanomami da fronteira Brasil e Venezuela; no rio Içana; e entre organizações do Tiquié – Brasil, com suas cabeceiras na Colômbia – e Pirá-Paraná – Colômbia).

No âmbito das escolas e organizações indígenas do Tiquié e das AATI do Pirá-Paraná e Tiquié colombiano, em 2005,

um grupo de lideranças do Pirá-Paraná veio para a formatura da primeira turma de ensino fundamental da Escola Tuyuka (que, como vimos, vinha se reformando como escola indígena desde 1998). Em 2006, um grupo do Tiquié (com representantes tukano, tuyuka, desana e buia-tapuya) fez uma viagem de vinte dias por várias comunidades do Pirá-Paraná. Em 2008, outra equipe do Tiquié foi participar de um seminário conjunto de pesquisa sobre calendários em Hena (comunidade tatuyo no alto Pirá-Paraná) (Figura 2). As mulheres também fizeram encontros em San Miguel (rio Piraparaná, em 2007) e Cachoeira Comprida (rio Tiquié, em 2007). Nesses encontros, foram compartilhados conhecimentos a respeito da ocupação desses rios, do manejo ambiental, dos benzimentos, dos cantos e danças, discutindo-se os desafios para as comunidades e para a educação escolar indígena no Brasil e na Colômbia.

Nessa primeira viagem do pessoal do Tiquié às malocas do Pirá-Paraná (em 2006), uma das impressões dominantes foi a de que lá se mantêm vivas

... várias práticas e conhecimentos, especialmente os ciclos rituais com danças cerimoniais e benzimentos de proteção que os acompanham, as narrativas cerimoniais, a iniciação masculina com flautas sagradas, enfim todo um conjunto de procedimentos de manejo do mundo e das relações entre seus seres (Cabalzar, 2006).



Figura 2. Encontro sobre calendários anuais do Tiquié e Pirá-Paraná em Hena, comunidade tatuyo do alto rio Pirá-Paraná. Foto: Aloisio Cabalzar (2008).

Segundo Robinelson, jovem aluno da Escola Tukano Yúpuri, “a cultura está inteira, com ela mesma que eles estão vivendo, é muito melhor do que aqui no Tiquié, porque lá tem mais cultura, as crianças, todos os filhos aprendem dentro da maloca” (Cabalzar, 2006). “Em boa medida, essas práticas foram sendo abandonadas no Tiquié no decorrer do século passado, sobretudo nos trechos abaixo de Pari-Cachoeira” (Cabalzar, 2006), onde foi instalada uma missão dos padres salesianos em 1940. “Ver como essas práticas se realizam foi uma experiência inédita para os jovens e mesmo para os adultos de meia idade do médio Tiquié [tukano e dasana]” (Cabalzar, 2006), que participaram da viagem. Foi a primeira vez que tentavam acertar o passo das danças dos velhos (*kapiwaya*), tomar *caapi*, cheirar rapé de tabaco, e ter que vomitar água no dia seguinte na beira do rio, para limpar o estômago e poder se alimentar sem estragar o corpo.

João Bosco dos Santos, professor desana que lecionava nessa mesma Escola Tukano Yúpuri, na comunidade de Santa Luzia, atribui à falta de benzimentos e proteção xamânica dos conhecedores, além do consumo excessivo de bebidas fortes, os frequentes desentendimentos e brigas, amiúde com feridos, nas festas que se realizam nas comunidades do médio Tiquié.

Pelo que eu vi, os conhecedores nunca tiveram essa escola do branco, mas eles têm essa sabedoria que aprenderam dentro da maloca com os pais. Isso me impressionou bastante: uma pessoa indígena que não estudou na escola tendo essa sabedoria, mais do que outras pessoas que passaram dentro da escola. . . Tudo isso para mim é coisa boa. A maloca para mim já é uma escola indígena, onde eles formam seus filhos, suas crianças, com eles que vivem essa sabedoria. O que eu vi de mais interessante também foi o *caapi*; através dessa bebida ele busca seu conhecimento, isso é o principal. Quem não tem *caapi*, não tem conhecimento (Cabalzar, 2006).

Entre 21 e 24 de maio de 2008, foi realizado, na maloca da comunidade de Hena, no alto Pirá-Paraná (Colômbia), um encontro transfronteiriço entre pesquisadores indígenas desses dois rios (Tiquié e Pirá), tendo como foco a pesquisa do calendário. Esse tema estava sendo discutido e estudado há anos em ambos os lados da fronteira:

na parte colombiana, dentro da formulação dos planos de vida e planos de manejo ambiental da ACAIPI e da *Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas de la Zona Tiquié* (AATIZOT), buscando favorecer as práticas cerimoniais referentes ao manejo do mundo, a importância das malocas e o papel central desempenhado pelos conhecedores e especialistas rituais na região dos rios Pirá-Paraná e alto Tiquié (Ortiz, 2010; Ortiz et al., 2012); e, no lado brasileiro, dentro de projetos de manejo ambiental e fortalecimento cultural (ver a seguir). As metodologias e os conhecimentos relacionados às pesquisas sobre calendário foram priorizados. Houve interesse especial, por parte dos pesquisadores do Tiquié, no ciclo ritual anual praticado no Pirá-Paraná e sua associação com o calendário ecológico e socioeconômico.

Entre os dias 15 e 30 de agosto de 2009, conhecedores e pesquisadores dos povos Tátuyo, Eduria (ou Taiwano), Barasana e Makuna do rio Pirá-Paraná (Colômbia) visitaram o rio Tiquié (Brasil), entre a comunidade de Serra de Mucura, em seu médio curso, e a fronteira Brasil/Colômbia. Os Tátuyo e Eduria consideram o rio Tiquié parte de sua rota de origem e território ancestral, estando situados ao longo de seu curso lugares importantes, que, nas narrativas de formação de seus povos, são chamadas casas de transformação. Essa ocupação mais antiga do Tiquié já era conhecida dos povos que atualmente vivem nesse rio. Seus atuais moradores, especialmente Tukano, Tuyuka e Desana, remetem sua migração para esse rio a uma fase posterior. Eles relatam migrações, a partir do Papuri e de seus afluentes da margem sul, há cerca de seis gerações (A. Cabalzar, 2009, pp. 179-190). Nesse tempo – relatam –, encontraram o Tiquié praticamente desabitado.

Durante a passagem desse grupo de conhecedores e pesquisadores indígenas pela comunidade São José, foi feita uma reunião. Ramiro Pimentel, professor local do ensino médio da Escola Tukano Yúpuri, comentou, durante a exposição dos pesquisadores indígenas do Tiquié sobre calendário, que o velho conhecedor tukano dessa comunidade, Miguel Azevedo, teria dito que nos

dias de hoje o sol queima muito, o que se atribui à falta de benzimentos adequados de proteção do mundo; e que o manejo ambiental deve valorizar o que é tradicional (através da proteção xamânica), já que o mundo está muito impactado. Dias depois, rio acima, na maloca de Santa Rosa, alto Tiquié, Luciano Pena, liderança tukano da comunidade, perguntou ao pessoal do Pirá-Paraná como estavam vendo a situação ambiental no Tiquié. Reynel Ortega, citado acima, conhecedor e *kumu* barasana, participante da expedição ao Tiquié, disse que estava vendo o Tiquié positivamente, e recomendou que as comunidades respeitassem os lugares sagrados, pois só assim os moradores desse rio poderiam viver bem, sem acabar com seus 'recursos'. Ele tocou no assunto de estrago do rio como consequência dos benzimentos inadequados, que fazem com que a água fique como que fermentada, e os peixes se ressentam. Segundo ele, as flautas sagradas, que são instrumentos de reprodução dos peixes, ao longo das últimas décadas não foram mais benzidas. Nas malocas dos peixes havia, durante os *dabucuris*, muitos balaios cheios de frutas que caíam no rio, e era a fartura para os peixes – por isso, todo ano acontecia a subida e a reprodução saudável dos peixes. Atualmente, esses balaios estão vazios e os peixes, que estão sem frutas, diminuíram muito (Cabalzar, 2006).

As mesmas associações participantes dos intercâmbios no âmbito da CANOA iniciaram as conversas sobre manejo ambiental. Os encontros e visitas ao Pirá-Paraná e ao Tiquié trouxeram muitas inspirações sobre o manejo territorial e ambiental com base nos conhecimentos indígenas. Surgiu a conversa de que esse manejo territorial poderia ser conjunto. Assim, observa-se que as pesquisas interculturais não acontecem apenas entre indígenas e não indígenas, mas também entre eles próprios – e certamente de forma mais integral. Conhecimentos de outros povos, mas que fazem parte de uma mesma matriz sociocultural, por assim dizer, e que se mantiveram de forma mais íntegra e orgânica, devido a circunstâncias históricas e geográficas, tornam-se referência crítica sobre o processo pelo qual passaram. A fonte e as formas de circulação e aprendizado,

por exemplo, são evidenciadas e, mais uma vez, as práticas de conhecimento na maloca são centrais.

MANEJO DOS PEIXES NO RIO TIQUIÉ

No âmbito de projetos desenvolvidos na parceria entre o ISA, a FOIRN e organizações e comunidades indígenas do rio Tiquié, que visaram definir e implementar estratégias para a governança ambiental e a segurança alimentar, foi realizado um conjunto de reuniões e oficinas de manejo ambiental em diversos locais do médio e alto rio Tiquié, entre 2005 e 2009, com participação expressiva de lideranças e moradores das comunidades, inclusive do lado colombiano (A. Cabalzar & Azevedo, 2012). Essas atividades aconteceram depois de quase uma década de experiências com outros projetos, destacando-se um projeto de piscicultura no alto Tiquié (região encachoeirada e, em sua maior parte, pouco produtiva na pesca) e educação escolar indígena. Esses encontros consolidaram um enfoque no manejo ambiental, buscando promover o entendimento indígena sobre a multiplicidade de fatores associados à dinâmica dos ciclos de vida e à história de relações com rios, paisagens, lugares de ocupação, seus usos, desusos e descontroles.

Foram realizados tanto encontros na esfera das organizações de base, que congregam um certo número de comunidades, como encontros maiores, com várias ou todas as organizações indígenas desse rio – não cabe aqui entrar em detalhes. Essas discussões são ambientes de construção de um léxico e de uma linguagem na interface com os 'brancos', ao mesmo tempo reforçando conceitos cosmopolíticos locais. Juntam-se conhecedores e lideranças indígenas de diferentes grupos de descendência, de várias partes do rio, que dificilmente estariam juntos em outra ocasião, compartilham falas, situam-se, atualizando relações. Eles constroem ou reconstróem modos de comunicar seus conceitos, assim como os parceiros não indígenas presentes, os quais também estão ali interessados no potencial político dessa agência coletiva para audiências externas, no âmbito do enfrentamento de crises e



mudanças socioambientais. São espaços de permanente experimentação de comunicação, equivocação e tradução.

Como exemplo, vejamos o relatório preparado pela AATIZOT (2008), que é uma organização do Tiquié colombiano, para um encontro de manejo de peixes em Pari-Cachoeira:

La exposición de AATIZOT inició con la presentación de un mapa donde se especifica el área de jurisdicción de esta Asociación. Esta propuesta se elaboró durante el recorrido realizado por todas las comunidades de la zona y teniendo en cuenta el área de uso de cada comunidad. A grandes rasgos esta tiene como límite occidental el sistema lagunar denominado Ewura, lugar donde nacen el río Tiquié, así como el caño Timiña (afluente del Pirá-Parana), por el oriente la línea fronteriza con Brasil y por el norte y el sur las cabeceras de todos los caños afluentes del Tiquié.

Posteriormente cada uno de los 11 capitanes de las comunidades de esta zona presentaron mapas elaborados por ellos mismos, en los cuales dentro del área de uso se caracterizaron los principales recursos naturales y "lugares sagrados" y se identifican las principales problemáticas.

En resume las principales problemáticas ambientales de esta zona son la destrucción de las poblaciones de las diferentes especies de peces y la escasez de hojas de techar. Las causas de estas situaciones de acuerdo con el análisis de las comunidades fueran:

- irrespeto a las normas tradicionales de uso de los recursos
- la no realización de los rituales de época (abandono de prácticas culturales)
- irrespeto y violación de lugares sagrados. Los "sabedores" transformaron los lugares sagrados en lugares de consumo
- maldición con rezos dañan piracemos (lugares donde los peces desovan en ciertas épocas del año)
- el crecimiento de la población. Demasiada presión sobre los recursos del medio
- uso de artes de pesca no tradicionales como mallas o "chuzos" que generan gran impacto sobre las poblaciones de peces o destruyen sus hábitats
- destrucción de orillas de ríos (nichos de los peces), tumba de árboles frutales que sirven de alimento a los peces
- falta de control, de autoridad, de gobierno. Nadie asume responsabilidades. La gente no hace caso
- mal uso del barbasco
- no existe una normatividad interna para la pesca en lugares de piracemo
- no hay acuerdos de jurisdicción. Las personas van a otra comunidad y explotan los recursos
- extracción indebida de las hojas de caraná. No se hacen las curaciones debidas. Se destruyen las palmas (AATIZOT, 2008, não paginado).

Embora essas formulações tenham acontecido no campo de relações interétnicas, utilizando conceitos complexos, por suas origens e sentidos, como manejo sustentável e governança ambiental, observa-se como são articulados nessas ocasiões, mostrando uma prática adquirida ao longo de inúmeros encontros e eventos coletivos, nos quais traduções de conceitos são levadas a cabo, assim como em pesquisas colaborativas e na produção de conhecimentos – escuta, transcrição, interpretação com os mais velhos, edição de textos, mapeamentos etc. Nesse sentido, Silveira (2012), analisando processos semelhantes em outras regiões da bacia do rio Negro, argumenta que:

... o mais importante é entender que os índios são sujeitos de agência nesse processo histórico, transformando os conhecimentos ao adquiri-los, convertendo os aparelhos e os objetos do branco, que passam a circular por outras redes. Mais antropofagia (enquanto antropologia) do que aculturação (Silveira, 2012, p. 274).

Em um segundo momento do encontro, são colocadas as propostas para mitigar os problemas de manejo levantados. O grupo dos Bará, que vive nas cabeceiras do Tiquié, reflete sobre o 'manejo tradicional':

¿De donde proviene la energía necesaria para vivir en este medio? ¿Cuáles son las fuentes que nos dan la vida? La fuente principal es la Maloca. Ella es la que nos da la Vida. Estando en la maloca se prevé todo lo que ocurrirá dentro del territorio. En la maloca se hacen rituales necesarios para que los diferentes seres de la naturaleza se reproduzcan en abundancia.

Los árboles frutales ayudan a la vida de los peces, de los diferentes animales y del hombre. Pero también, en época de frutales, se producen muchas enfermedades, por eso se deben hacer rituales en esta época. En el verano se deben hacer las curaciones de las enfermedades de esa época (dolor de cabeza, vómito, mareo). En el Verano de Agua (Kuma Oko) los peces se consideran personas, ellos vienen del mundo de abajo a hacer fiestas en este mundo, en esta época de lluvias. En este momento también se producen enfermedades, por eso se debe curar. En esta época se deben curar los peces (AATIZOT, 2008, não paginado).

O conhecimento foi definido acima como uma composição de relações entre sujeitos e artefatos



materiais e conceituais diversos, que conectam escalas espaciais e temporais múltiplas. No caso dos povos Tukano orientais, como vimos, o espaço de produção de conhecimento por excelência é a maloca, operador de entendimento multi e interescalar. Aqui, vemos que, para os povos do Tiquié, essa composição engloba lugares sagrados (*wametise*, em tukano, que literalmente significa nomeados), rituais, peixes, animais terrestres e outros (marcadamente aspectos de seu ciclo biológico, as migrações e reproduções), instrumentos e práticas específicas (de pesca, por exemplo), artefatos conceituais diversos, como autoridade, governo, práticas predatórias ou sustentáveis. Observa-se que práticas passadas e presentes são separadas, escrutinadas, avaliadas, tendo como princípios mais fundamentais o regime de conhecimentos indígena, conjugado com conceitos trazidos de fora, forjados para analisar situações diversas e que remetem a questões ambientais muito mais amplas.

OS AGENTES INDÍGENAS DE MANEJO AMBIENTAL (AIMA)

Atualmente, muitos pesquisadores indígenas são AIMA, atuando também na animação das comunidades para as boas práticas de manejo (gestão do lixo, manejo dos peixes, caça, frutas silvestres etc.), na informação e na pesquisa. Segundo Roberval Pedrosa, AIMA desde 2005, “apenas somos pesquisadores do manejo do mundo” (Cabalar & Oliveira, 2012, p. 243). Eles são moradores das comunidades, de diferentes faixas etárias e níveis de formação (fundamental ou médio), que participam de um programa de pesquisas e formação, em parceria com associações e escolas locais, fomentado pelo ISA e pela FOIRN. Como todos os moradores das comunidades, estão envolvidos em trabalhos cotidianos de subsistência e no convívio comunitário (mutirões, refeições, festas, eventos rituais, religiosos, esportivos etc.), e dedicam-se parcialmente às atividades de pesquisa e a algumas outras.

No rio Negro, o desempenho de funções como agentes comunitários de diversos tipos é comum e compreensível, desde funções na maloca como chefe-bayá, benzedor ou empregado da maloca, até aquelas posteriores, como capitão, animador, professor, catequista, entre outras. Vários AIMA são também lideranças comunitárias ou fazem parte da direção de organizações de base. Desde 2012, recebem bolsas de pesquisa⁵. Os AIMA e equipes do ISA e FOIRN se encontram em três oficinas ao longo do ano, para as quais são convidados conhecedores mais velhos, e discutidos os temas pertinentes (Cabalar, 2016; A. Cabalar & Azevedo, 2012). Segundo Dagoberto Azevedo (Tukano),

... a metodologia das oficinas era sempre semelhante: as manhãs eram reservadas para palestras e informações dos AIMAs, as tardes para trabalhos de grupo e as noites para conversas com os *kumua*, para ouvir as histórias e explicações deles. A cada noite os conhecedores dedicavam-se a um tema, respondendo às perguntas dos AIMAs. Nas tardes havia trabalho em grupos temáticos, sendo eles: pesquisa com peixe, com frutas, com roças e sobre o calendário (Azevedo, 2018, p. 47).

Para ilustrar a situação das oficinas, ele cita um relatório de van der Veld (assessor do ISA):

No primeiro dia não teve conversa dos conhecedores porque eles precisavam benzer o breu para proteger os participantes da oficina. Outra noite foi dedicada à observação estelar, embora a lua clara atrapalhasse. À noite, quando foi discutido sobre os peixes, os conhecedores decidiram purificar o rio. Uma das últimas noites foi então usada para eles tentarem proteger uma criança recém-nascida. Por isso, muitos peixes se transformaram em aves que atacam as palmeiras como açáí. O benzimento deve impedir ou reverter essas transformações. No final da oficina, os AIMAs do Alto Tiquié e dos igarapés levaram o breu benzido para queimar em suas comunidades (van der Veld, 2013, citado em Azevedo, 2018, p. 48).

Para Azevedo (2018, p. 48), “percebe-se nessa observação quão importantes são os *bahsese* para a vida cotidiana dos meus parentes Yéparamahsã, para o modo de

⁵ Atualmente, são mais de cinquenta AIMA, presentes em comunidades das cinco coordenadorias regionais da FOIRN.

ser e existir da pessoa Yepamahsã e como esses encontros motivam e dão relevância a esses conhecimentos milenares”. Essas oficinas geram muitas informações de interesse para o manejo e para a pesquisa. Informações que precisam ser continuamente organizadas, traduzidas e editadas, para publicação e/ou divulgação.

As atividades e o papel dos AIMA como agentes comunitários se consolidaram ao longo dos anos e são cada vez mais reconhecidos nas comunidades e organizações indígenas, inclusive com demandas para que esse programa seja expandido para outras sub-regiões⁶.

PESQUISA DO CALENDÁRIO E CICLOS ANUAIS

As pesquisas sobre os ciclos anuais surgiram no contexto de discussões sobre escassez de meios importantes para as comunidades, como o peixe, e fortalecer as práticas adequadas de governança ambiental. Foi um desdobramento de ao menos duas iniciativas concomitantes (conforme já comentadas neste artigo): (1) manejo dos peixes no rio Tiquié, em que se buscava uma abordagem mais integral do problema, com um componente de pesquisa sobre a produção anual da pesca, quais fatores interferem em suas variações anuais e como interpretá-los; a pesquisa sobre o ciclos anuais permite uma visão abrangente, uma vez que os peixes são parte de um conjunto de relações e ciclos socioambientais interdependentes; (2) projeto de aproximação das organizações do Tiquié e Pirá-Paraná para o manejo xamânico compartilhado do território, através de encontros e intercâmbios (no âmbito da CANOA).

Do ponto de vista dos pesquisadores indígenas, a pesquisa do calendário foi encarada também como uma forma de aprendizado com os mais velhos. Nas palavras de Roberval Pedrosa (citado em A. Cabalzar & Azevedo, 2012, p. 254),

A gente acompanha e elabora o calendário ecológico, se está em fase de verão, da enchente, desova dos peixes, piracema dos peixes, nível do rio e constelações (Jararaca, Tatu etc.). Os AIMAs trabalham com a ficha de pesca e com o registro do diário. Registramos no diário todos os acontecimentos do dia, da semana e do mês. Seja da caça, da pesca, *dabucuri* etc. Tanto na teoria quanto na prática. A pesquisa é feita entrevistando os conhecedores da nossa cultura.

Mauro Pedrosa (citado em A. Cabalzar & Azevedo, 2012, p. 254), de Cunuri, reforça que

Nós, AIMAs, trabalhamos com o diário, no qual se anota todos os acontecimentos cotidianos da comunidade. A gente trabalha e acompanha o calendário ecológico (constelações, época da chuva, verão e seca). Frequentemente, a gente se reúne ao redor do sábio para perguntar os nomes da estação ecológica e das constelações. Ao serem indagados, eles sempre nos repassam seus conhecimentos tradicionais, das constelações como Camarão, Jacundá etc. Com elas sempre acompanham os períodos de chuvas e em algumas acontece desova dos peixes e muitas outras coisas. A gente acompanha também a floração e a frutificação das árvores silvestres tanto da mata primária quanto do igapó. Sempre perguntamos: em que constelação dá floração e frutificação? Quais espécies de frutas silvestres produzem em uma determinada época? O nível do rio é bem acompanhado, se encheu demais, se foi pouco ou ficou parado, conforme a estação. Anota-se no diário, também, o início e término do roçado, seja da capoeira ou da mata primária. Daí é preciso uma descrição detalhada. Depois da queimada acompanha o processo de plantio. A época de piracema dos peixes acompanha-se do início até o seu término.

Cornélio Gonçalves, da comunidade São Luiz, na foz do rio Castanha, destaca o encadeamento entre diversos ciclos ecossistêmicos: “quando a gente acompanha bem o nível do rio, entram todas as questões, como a época das enchentes, da desova dos peixes, floração e frutificação das árvores silvestres com suas respectivas constelações e, ao mesmo tempo, as doenças” (citado em A. Cabalzar & Azevedo, 2012, p. 257). Ao mesmo tempo em que buscam conhecimentos com seus parentes mais velhos, os AIMA também adquirem técnicas de pesquisa e

⁶ Isso aconteceu em 2023, com recursos captados pela FOIRN, ampliando-se o programa para a Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauareté (COIDI) e Coordenação das Associações Indígenas da Bacia do Alto Rio Negro e Xié (CAIBARNX).

conhecimentos de fora. Nesse sentido, Lucas Bastos, da comunidade São Paulo, no alto Tiquié, diz estar fazendo:

. . . pesquisa de caranazal, desova dos peixes (quantos foram capturados, como se faz desova), floração das árvores silvestres, variação do rio (encheu, desceu). Para isso, a gente faz pesquisa com os velhos como era antes. . . Em alguns anos, a floração é bem desenvolvida, em outros é pouco. Acontece a floração bem desenvolvida, sempre depois de dois anos, conforme o meu estudo e pesquisa. Verão também é muito semelhante à floração. Um ano dá mais verão e no outro ano é pouco. Em vez de acontecer verão no seu devido tempo, acontece a enchente. Por isso, os velhos sempre dizem que está tendo muita mudança do tempo. Venho comparando e, acredito, tudo o que os velhos sábios falam é verdade (citado em A. Cabalzar & Azevedo, 2012, p. 151).

Em certos contextos, é pertinente a afirmação de Soares da Silveira de que:

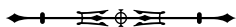
. . . o interessante, neste caso, é que esses jovens acabam conhecendo aspectos da própria cultura através da pesquisa – como nome de plantas, animais, lugares, mitologia, calendário lunar e ecológico etc. – em um diálogo constante com os “velhos” da comunidade. Esses conhecimentos são acessados no âmbito das atividades de registro dos projetos, através dos aparelhos (técnicas e instrumentos) apreendidos nas oficinas de formação em pesquisa (Silveira, 2012, p. 273).

Muito mais que os nomes, eles estudam a origem dos seres e fenômenos, as narrativas de origem e as relações entre os seres, habilitando-os a interpretações de processos socioambientais dos quais fazem parte e, o que é mais valorizado por eles, saber interferir através dos benzimentos.

As práticas de pesquisa intercultural requerem um conjunto de artefatos conceituais e materiais que sustentam rotinas de observação, registro, análises, encontros, oficinas, viagens etc., traçando, assim, trajetórias específicas para os conhecimentos produzidos – dentro do Tiquié e para longe –, incidindo para além daqueles diretamente envolvidos. Para que funcione, é preciso uma infraestrutura apropriada. Os dados, que inicialmente eram coletados a partir de anotações diárias em cadernos, depois da ampliação da rede de pesquisa, passaram a ser coletados também com o uso de formulários eletrônicos em *tablets*, que também

permitem fotografar, gravar em áudio e vídeo, acessar geolocalização, bem como ler textos e outros recursos úteis nas pesquisas. De toda maneira, a escrita dos diários segue sendo a principal forma de registro, e não foi substituída pelo emprego dos formulários eletrônicos – e são eles o principal material usado nas oficinas em que são elaboradas as descrições dos ciclos anuais. Os formulários eletrônicos foram introduzidos para agilizar o processamento de informações sobre determinados fenômenos que constituem o ciclo anual, as quais podem ser organizadas de forma a serem apresentadas para os AIMA e conhecedores dos territórios, propiciando interpretações colaborativas de alguns ciclos ambientais. Trata-se dos nomes das estações e de informações sobre fenômenos cíclicos (geralmente anuais), como períodos de reprodução e migração de peixes, aves, anfíbios, insetos e mamíferos, assim como fenologia de plantas cultivadas e da floresta; e que poderão ser associadas a outras informações, como as condições climáticas ou de saúde, por exemplo. Essa trajetória das informações, até aqui, não se completou – mas, quando possível, será um avanço da pesquisa intercultural.

A pesquisa intercultural sobre os ciclos anuais, já perto de completar duas décadas, é a principal experiência de produção colaborativa de conhecimentos no âmbito da rede de AIMA e da parceria entre suas organizações locais, a FOIRN e o ISA. A experiência no Tiquié, que gradualmente foi expandida para outras regiões do rio Negro, busca estabelecer um ambiente de comunicação em relação a temas complexos e multiescalas, onde diferentes agentes se encontram e colaboram na produção de conhecimentos que subsidiem uma incidência na governança ambiental dos territórios indígenas. Esse campo intercultural requer tempo, recursos, diferentes expertises, procedimentos e protocolos (de respeito ao outro), modos de fazer etc. Essa produção não se dá em detrimento de outros modos de conhecer e curar o mundo, sejam eles novos ou não, e até pretende reanimá-los, como no caso das sessões noturnas das oficinas dos AIMA que são dedicadas às conversas sobre benzimentos e interpretações dos mais velhos. Essa prática



gerou interesse dos AIMA por benzimentos específicos para o manejo de relações interespecíficas e proteção das comunidades, os quais vêm sendo reconhecidos como especialistas aprendizes. Contribui, assim, para reconexões e recomposições de relações e circulação de conhecimentos depois de longas décadas de repressão cultural e dispersão populacional.

CONCLUSÃO

Este artigo discute práticas de conhecimento dos povos Tukano, suas transformações e a construção de ambientes de pesquisa intercultural. A perda de conhecimentos, identificada na visão de conhecedores mais velhos que não passaram pelos bancos das escolas, não corresponde a um processo necessariamente irreversível, havendo novos modos de produção que envolvem outros atores e meios. Alguns processos descritos, que se estendem já há duas décadas, instauraram um novo agente comunitário, os AIMA, que são experiências nesse sentido. Relata como foram tratadas questões ambientais relevantes para os diversos atores envolvidos e como tais questões foram abordadas em projetos colaborativos, assim como seus desdobramentos em pesquisas com trajetórias específicas. Isso nos permite vislumbrar escalas entrelaçadas, relações entre diferentes agências e perspectivas que se cruzam. Essa cadeia de eventos, reuniões e atividades, que caracterizo como constituindo uma prática de pesquisa intercultural no noroeste da Amazônia, também é determinada por um conjunto de fatores externos – fluxos financeiros, a agenda política do socioambientalismo, processos e ênfases institucionais e, muito de passagem, cruzamentos com tecnologias e infraestruturas emergentes.

O exemplo mais significativo é a pesquisa colaborativa sobre ciclos anuais, que começou de forma simples, abordando um conjunto de subtemas por meio de observação, registro e métodos de visualização de dados – como linhas do tempo e calendários circulares. Desde o início, foi estabelecido que esse é o plano de trabalho colaborativo (vinculado aos projetos de manejo ambiental). Ao mesmo tempo, constatou-se, ao longo

do tempo, que o importante, do ponto de vista indígena, é o manejo xamânico das estações – manejo do mundo, conceito com denominações específicas nas línguas dos povos Tukano. Já do ponto de vista científico ocidental, o conjunto de dados levantados exige análises formais e matemáticas com vistas a formular proposições sobre processos e interações socioambientais, interagindo com discussões científicas abrangentes. Esses níveis mais especializados, de um lado e de outro, são mais restritos em termos de participação e colaboração, sendo acessados apenas por aqueles que passam por um longo e difícil treinamento – muito específico em cada caso. Essas camadas mais profundas de análise, no entanto, trazem *insights* e motivação para a pesquisa colaborativa, embora exijam processos e instituições mais robustos.

Assim, apesar dessas limitações e incongruências, há um campo comum onde todos podem colaborar, na medida em que se constitui uma certa pragmática que favorece essas interfaces e comunicações, com benefícios recíprocos. Há perdas e ganhos, contradições, contrapartidas; mas há compromissos com a multiplicidade, e com consensos e dissensos. A expansão dos conhecimentos indígenas, ou dimensões deles, acontece na interface com conhecimentos científicos.

Colocando de outra forma, interesses comuns, razões práticas, mais ou menos locais (desde comunidades e organizações indígenas até mecanismos e painéis internacionais com agendas globais), como é o caso da governança ambiental, formam alianças interinstitucionais com referências territoriais e, no interior dessas, grupos de trabalho para desenvolver projetos, *stricto sensu*. Na medida em que uma das condições para que um projeto seja viável no tempo (gerando resultados, como fortalecer a governança ambiental indígena) seja a sua incidência em esferas institucionais e escalas políticas supralocais, um dos esforços é o de comunicar conhecimentos locais e conectá-los a outras redes sociotécnicas. Afinal, como afirma Latour (1983, p. 168), “in our modern societies most of the really fresh power comes from sciences - no matter which - and not from the classical political process”.

Essa expansão do conhecimento é realizada por meio de mecanismos híbridos e heterogêneos, mas o caráter assimétrico das relações interétnicas não pode ser ignorado. Como escreve Carneiro da Cunha (2009), ao discutir distinções e contradições entre cultura e 'cultura', esta última definida mais como desempenho interétnico,

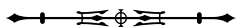
... para atingir seus objetivos, porém, os povos indígenas precisam se conformar às expectativas dominantes em vez de contestá-las. Precisam operar com os conhecimentos e com a cultura tais como são entendidos por outros povos, e enfrentar as contradições que isso possa gerar (Carneiro da Cunha, 2009, p. 330).

Esse pragmatismo deve ser matizado, especialmente ao assumir uma assimetria entre as relações interétnicas, que, embora evidentes, deveriam levar a formas de subversão. Assim, no caso do rio Negro, a adesão a um projeto desenvolvido em seu próprio território e em suas comunidades, tornando-se pesquisadores indígenas, adotando práticas, metodologias, instrumentos, participando de relações duradouras que, bem ou mal, geram formas de dependência de outros para que os processos avancem, desdobra-se na apropriação de racionalidades e técnicas úteis para transações interétnicas e interescolares. Para que isso ocorra, como Manuela Carneiro da Cunha e outros autores apontaram, é preciso usar as mesmas armas, ou aceitar falar a mesma língua. Nas pesquisas sobre o calendário e os ciclos anuais, há conhecimentos que orientam o manejo e as atividades econômicas que têm gerado a sustentabilidade dessas comunidades por muitas gerações. Os projetos de manejo ambiental expandem esse conhecimento para a esfera política, no sentido de influenciar a formulação de políticas, pelo menos em escala regional, por meio das mediações políticas adequadas (organizações e federação indígenas). Para Carneiro da Cunha (2009, p. 356), "a lógica interétnica não equivale à submissão à lógica externa nem à lógica do mais forte. É antes um modo de organizar a relação com estas outras lógicas".

Na pesquisa colaborativa, em sua interface externa e práticas de escala, não se trata tanto de desempenho dentro das relações interétnicas, mas de recriar práticas e conhecimentos em um contexto local, os quais são processos dinâmicos, cheios de agência, que podem produzir efeitos imprevistos, mas que também desencadeiam novas relações.

REFERÊNCIAS

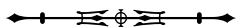
- Almeida, M. W. B. (2013). Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(1), 7-28. <https://doi.org/10.52426/rau.v5i1.85>
- Almeida, M. W. B. (2021). Conflitos ontológicos e verdade pragmática. In Autor, *Caipora e outros conflitos ontológicos* (pp. 311-334). Ubu Editora.
- Andrello, G. (2006). *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. Editora UNESP.
- Andrello, G. (Org.). (2012). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. ISA.
- Århem, K. (1981). *Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Academiae Upsaliensis.
- Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas del Pirá Paraná (ACAIFI). (2015). *Hee yaia godo ~ bakari - el territorio de los jaguares de Yurupari: conocimiento tradicional de las etnias del río Pirá Paraná para el cuidado del medio ambiente*. ACAIFI.
- Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas de la Zona Tiquié (AATIZOT). (2008). *Relatório sobre manejo para el Encuentro de Manejo de Pescado en el Rio Tiquié* [Datilografado]. AATIZO.
- Azevedo, D. L. (2018). *Agenciamento do mundo pelos Kumã Yé'pamahsã: o conjunto dos Bahseese na organização do espaço Di'ta Nuhku*. NEAI/EDUA. <https://api.saudeindigena.icict.fiocruz.br/api/core/bitstreams/e3214d35-fe1a-4d64-9b7f-ccd90d911dfb/content>
- Cabalzar, A. (1999). O templo profanado: Missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka. In R. M. Wright (Org.), *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* (pp. 363-396). Editora da UNICAMP.
- Cabalzar, A. (2006, maio 18). Lideranças indígenas do rio Tiquié fortalecem aliança com povos do rio Pirá-paraná, na Colômbia. *Instituto Socioambiental*. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/liderancas-indigenas-do-rio-tiquie-fortalecem-alianca-com-povos-do-rio-pira-parana>



- Cabalzar, A. (2009). *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. Editora UNESP.
- Cabalzar, A. (Org.). (2010). *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro: noroeste amazônico*. FOIRN. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/manejo-do-mundo-conhecimentos-e-praticas-dos-povos-indigenas-do-rio-negro>
- Cabalzar, A., & Azevedo, D. L. (2012). *Manejo dos peixes na bacia do rio Tiquié: memórias e perspectivas*. ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/manejo-dos-peixes-na-bacia-do-rio-tiquie-memorias-e-perspectivas>
- Cabalzar, A. (2016). *Ciclos anuais no rio Tiquié: pesquisas colaborativas e manejo ambiental no noroeste amazônico*. ISA/FOIRN. https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/OAL00037_1.pdf
- Cabalzar, A., & Alves, R. A. (2017). Os impactos do último grande verão na região de Barcelos. *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, 1(1), 112-115. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/23100012.pdf>
- Cabalzar, F. D. (2010). *Até Manaus, até Bogotá: os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07052010-122546>
- Cabalzar, F. D. (Org.). (2012). *Educação escolar indígena do rio Negro, 1998-2011: relatos de experiências e lições aprendidas*. ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/educacao-escolar-indigena-do-rio-negro-1998-2011-relatos-de-experiencias-e>
- Cabalzar, F. D., & Oliveira, L. A. (2012). Construindo um programa de formação avançada indígena do rio Negro: alternativas inovadoras para a continuidade da formação de jovens e lideranças indígenas. In F. D. Cabalzar (Org.), *Educação escolar indígena do rio Negro, 1998-2011: relatos de experiências e lições aprendidas* (pp. 394-399). ISA.
- Campos, C. (2017). Madioca-isopor. *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, 1(1), 98-105. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/23100012.pdf>
- Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com aspas*. Cosacnaify.
- Chernela, J. M. (2010). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. University of Texas Press.
- Flores, B. M. (2017). Florestas de igapó ameaçadas pelo fogo. *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, 1(1), 106-112. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/23100012.pdf>
- Goldman, I. (1979). *The cubeo: Indians of the Northwest Amazon* (2. ed.). University of Illinois Press.
- Goldman, I. (2004). *Cubeo Hehénewa religious thought: metaphysics of a Northwestern Amazonian people*. Columbia University Press.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558030>
- Hugh-Jones, S. (2002). Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no noroeste amazônico. *Mana*, 8(2), 45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>
- Hugh-Jones, S. (2009). The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia. In F. Santos-Granero (Ed.), *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 33-59). The University of Arizona Press.
- Jackson, J. E. (1983). *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Latour, B. (1983). Give me a laboratory and I will raise the world. In K. Knorr-Cetina & M. Mulkay (Orgs.), *Science observed: perspectives on the social study of science* (pp. 141-170). SAGE.
- Latour, B. (2004). Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, 30(2), 225-248. <https://doi.org/10.1086/421123>
- Leach, J. (2012). Leaving the magic out: knowledge and effect in different places. *Anthropological Forum*, 22(3), 251-270. <https://doi.org/10.1080/00664677.2012.723611>
- Lins, J. (2018). As secas do rio Negro, recentes e passadas. *Aru. Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, (2), 142-147. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/23100013.pdf>
- Mahecha Rubio, D. (2015). *Masã Goro: la crianza de "personas verdaderas" entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/78306>
- Oliveira, M. S. (2016). *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirô e Nahuri porã, do médio rio Tiquié, noroeste amazônico* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório Institucional UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/167903>
- Ortiz, N. (2010). Desarrollo conjunto de una estrategia de gestión ambiental basada en la investigación propia. Entre las autoridades indígenas del río Pirá-Paraná (ACAIPÍ) y la Fundación Gaia - Amazonas (FGA). In A. Cabalzar (Org.), *Manejo do Mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico* (pp. 216-225). ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/manejo-do-mundo-conhecimentos-e-praticas-dos-povos-indigenas-do-rio-negro>



- Ortiz, N., Rodríguez, G., Marin, R., & Avila, E. (2012). Tras las huellas de nuestro territorio. In G. Andrello (Org.), *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro* (pp. 54-71). ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/rotas-de-criacao-e-transformacao-narrativas-de-origem-dos-povos-indigenas-do>
- Pinheiro, T. F. C. (2018). *Cidades e roças na Amazônia: histórias de vida e cotidiano de mulheres indígenas em Santa Isabel do Rio Negro (AM)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. Repositório do Instituto Socioambiental. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/tesesdissertacoes/cidades-e-rocas-na-amazonia-historias-de-vida-e-cotidiano-de-mulheres>
- Rezende, J. S. (2007). *Escola indígena municipal utâpinopona: Tuyuka e a construção da identidade Tuyuka* [Dissertação de mestrado, Universidade Católica Dom Bosco]. <https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/7926-escola-indigena-municipal-utapinopona-tuyuka-e-a-construcao-da-identidade-tuyuka.pdf>
- Rezende, J. S. (2021). Soprar as palavras. In Autor (Org.), *Paneiro de saberes. Transbordando reflexividades indígenas* (pp. 167-185). Mil Folhas.
- Solfaro, A., Oliveira, A. G., Henández, N., & Gómez, S. (2013). *Cartografia dos sítios sagrados: iniciativa binacional Brasil-Colômbia*. ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/cartografia-dos-sitios-sagrados-iniciativa-binacional-brasil-colombia>
- Silva, A. L. (2011). *O que a gente precisa para viver e estar bem no mundo* (Vol. 1). ACEP.
- Silva, A. L. (2013). *O que a gente precisa para viver e estar bem no mundo* (Vol. 2). ACEP.
- Silveira, D. S. (2012). *Redes sociotécnicas na Amazônia: tradução de saberes no campo da biodiversidade*. Editora Multifoco.
- Turnbull, D. (2003). *Masons, tricksters and cartographers: comparative studies in the sociology of scientific and indigenous knowledge*. Routledge.
- van der Veld, P. (2013). *Relatório Oficina dos ALMAS e dos conhecedores na comunidade Pirara-Poço, Rio Tiquié-Terra Indígena do Alto Rio Negro*. ISA.



O papel estratégico da mão de obra indígena na urbanização da vila colonial de Barcelos (1755-1761)

The strategic role of indigenous labor in the urbanization of the colonial village of Barcelos (1755-1761)

Ricardo Borges^I  | Décio de Alencar Guzmán^I  | Márcio Meira^{II} 

^IUniversidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

^{II}Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Pará, Brasil

Resumo: O presente artigo objetiva destacar a forma como a mão de obra indígena foi explorada na transformação espacial da vila colonial de Barcelos, no médio rio Negro, durante a segunda metade do século XVIII. Por meio da leitura dos documentos da época, tais como correspondências, cartas régias, fontes impressas e material iconográfico, abordaremos a participação dos indígenas nos intensos trabalhos de revitalização da vila em duas partes. Inicialmente, entre os anos de 1755 e 1760, nos deteremos em discutir como a mão de obra indígena foi mobilizada na construção dos estabelecimentos ligados às funções políticas da administração colonial e ao setor militar envolvido nas demarcações de fronteiras; e, em seguida, refletiremos sobre a hipótese da chegada dos espanhóis em Barcelos no momento da crise política agravada a partir de 1759. Ambos os fatores foram responsáveis pela intensificação da exploração dos indígenas. Desse modo, será possível averiguar o papel deles no giro da 'engrenagem' da urbanização de Barcelos. Nesse período, e nas crises que se sucederam, a administração lusitana dependia totalmente da intervenção dos nativos do rio Negro para o estabelecimento das primeiras fundações no território.

Palavras-chave: Mão de obra indígena. Urbanização. Vila de Barcelos. Rio Negro. Século XVIII.

Abstract: This investigation aims to highlight how indigenous labor was exploited in the spatial transformation of the colonial village of Barcelos, on the Middle Rio Negro, during the second half of the 18th century. Through the examination of documents of that era, such as correspondence, royal letters, printed sources and iconographic material, we will address the participation of indigenous people in the intensive efforts to revitalize the village in two parts. Initially, between 1755 and 1760, we will focus on discussing how indigenous labor was mobilized for the construction of buildings dedicated to the colonial administration and the military sector involved in border demarcations. Thereafter, we will reflect on the hypothesis regarding the arrival of the Spanish in Barcelos during the political crisis that worsened from 1759 onward. Both factors were responsible for the intensification of the exploitation of the indigenous people. In this way, it will be possible to ascertain their role in turning the "gear" of Barcelos' urbanization. During this period, and amid the ensuing crises, the Lusitanian administration was entirely dependent on the workforce of the native peoples of the Rio Negro for the construction of the first landmarks in the territory.

Keywords: Labor indigenous. Urbanization. Village of Barcelos. Rio Negro. Eighteenth century.

Borges, R., Guzmán, D. A., & Meira, M. (2024). O papel estratégico da mão de obra indígena na urbanização da vila colonial de Barcelos (1755-1761). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230105. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0105.

Autor para correspondência: Ricardo Borges. Rua Travessa de Breves. Belém, PA, Brasil. CEP 66030-140 (santosborges96@gmail.com).

Recebido em 14/12/2023

Aprovado em 18/06/2024

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



INTRODUÇÃO

A fundação e a manutenção das vilas e dos lugares na Amazônia colonial atenderam aos princípios metropolitanos caracterizados pelo povoamento, pela sementeira da cultura portuguesa e pelo ordenamento dos indígenas e colonos na região dominada. A constituição dos assentamentos portugueses no extremo norte representou uma política do Estado colonial¹. Ela sobreviveu graças ao suporte da mão de obra alimentada pelos contingentes indígenas concentrados nesses espaços, proporcionando – sobretudo em favor da Coroa portuguesa – a ocupação, o aproveitamento econômico da terra, a defesa e a expansão dos povoados (Cruz, 2011, pp. 39-40).

O desenvolvimento desses núcleos coloniais, encarados como ‘chamarizes para os índios’, aumentou significativamente na segunda metade do século XVIII. Ele fundou-se no desejo do ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, em rotineiro contato com o governador do estado do Grão-Pará, e seu meio irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para garantir aos lusitanos as terras amazônicas, num contexto marcado por conflitos fronteiriços com os espanhóis (Domingues, 2019, p. 132; Araújo, 2012, p. 52; Borges, 2022, p. 38)².

À vista disso, em meio a diversas vilas e lugares erigidos no noroeste amazônico durante o período

pombalino e, especificamente, nas margens do rio Negro, este artigo objetiva destacar as formas como a mão de obra indígena foi explorada na urbanização da vila de Barcelos. Essa localidade foi elevada à capital da capitania de São José do Rio Negro em 1758 por Mendonça Furtado.

O projeto urbanístico, que representou a ambiciosa pretensão dos portugueses em construir a nova capital do rio Negro, é percebido aqui como uma ‘engrenagem’ mobilizada pelos indígenas. Para isso, o artigo está dividido em duas partes. Além de apresentarmos os autores que analisam o processo urbanístico colonial na Amazônia, também compulsamos os documentos da época: correspondências, cartas régias, fontes impressas e material iconográfico. Nosso intuito foi o de descrever e problematizar as inovações coloniais no espaço de Barcelos e de focalizar a movimentação dos povos indígenas nesse processo.

O problema da mão de obra indígena e o modo como ela foi empregada na construção dos estabelecimentos ligados às funções políticas da administração colonial e ao setor militar envolvido nas demarcações de fronteiras, abarcando os anos entre 1755 e 1760, foram os focos dessa pesquisa.

Em seguida, examinamos a hipótese da chegada dos espanhóis em Barcelos no momento da crise, agravada a partir de 1759, como fator responsável pela intensificação

¹ O tema do ‘Estado colonial’ é polêmico na discussão historiográfica. A tendência interpretativa adotada em nosso artigo assume que a referência à ‘política do Estado colonial’ no texto permite afirmar a existência de um corpo estatal específico e, em parte, distinto do ‘Estado metropolitano’. Uma ‘elite colonial’ composta de juizes da relação, desembargadores, ouvidores, militares de todos os escalões e até governadores, todos representantes do império português naquele momento; quando chegaram à Amazônia, se casaram ou mantiveram relações fora do casamento, tiveram sócios em negócios comerciais e serviram, de fato, como agentes dos interesses brasileiros ou amazônicos para o império português. Os estudos de Guzmán (2021b), Viana (2019), Melo (2016), entre outros, demonstram claramente essa ‘amazonização’ dos portugueses com postos na burocracia estatal. A primeira capitania do Grão-Pará, cuja atuação política se estendeu posteriormente para o rio Negro a partir de março de 1755, com a fundação da capitania de São José do Rio Negro, era um braço administrativo colonial do Estado metropolitano, mas dirigida com certa autonomia na tomada de decisões por uma elite burocrática estatal colonial, formada por capitães, juizes, provedores da fazenda, ouvidores, além dos próprios governadores. Essa autonomia relativa era usufruída pelas autoridades coloniais graças à distância entre a metrópole e a colônia e às relações de casamento, associações comerciais e outros serviços exercidos junto aos habitantes indígenas (muitos deles chefes) a partir de 1755. Porém, apesar de ambas as capitanias tratarem de problemas específicos, comuns entre si, como o controle e a ‘civilização’ dos indígenas ou a necessidade de defesa fronteiriça da parte mais ocidental da Amazônia, ainda mantinham relações diretas com os interesses políticos e econômicos da metrópole.

² As demarcações de fronteiras são o contexto do objeto desta discussão, pois os efeitos do Tratado de Madri (1750) movimentaram a máquina político-administrativa da colônia e da metrópole portuguesa em direção à defesa das suas fronteiras amazônicas. A urbanização da vila de Barcelos, no rio Negro, foi influenciada diretamente por este confronto geopolítico engrenado pelas coroas ibéricas.

da exploração dos indígenas. Essa intensificação manteve o funcionamento de Barcelos na coordenação das demarcações de limites territoriais entre os domínios coloniais espanhóis e lusos do noroeste amazônico. Desse modo, buscamos evidenciar o papel dos povos indígenas no giro da 'engrenagem' urbana da vila de Barcelos.

OS INDÍGENAS NA CONSTRUÇÃO ESPACIAL DE BARCELOS (1755-1760)

Antes da fundação de Barcelos, aquele assentamento era conhecido pelo seu antigo nome indígena: Mariuá. A aldeia, estabelecida pelos missionários jesuítas e depois retomada pelos carmelitas, em 1728, exerceu um papel importante nas bases sustentadoras da colonização portuguesa no rio Negro (Araújo, 1998, pp. 126-127, 134; Baena, 2004, p. 425; Nabuco, 1941, pp. 39-42, nota 1; Prat, 1941, p. 59; Guzmán, 2021b, p. 41, 2021a, pp. 289, 482, 525; Meira, 2018, pp. 261-274).

Mariuá funcionou como ponto focal das missões de catequese que se estenderam, desde a segunda metade do século XVII, sobre as aldeias dos Barés, Baniwas, Passés, Werekenas, entre outros coletivos indígenas das famílias linguísticas Aruak, Tukano e Naduhup, principalmente no médio rio Negro e seus afluentes (Andrello, 2010, p. 110; Barra & Dias, 2013, p. 15)³.

Nesse aspecto, Mariuá destacou-se entre os aldeamentos fundados na primeira metade do século XVIII, graças ao envolvimento dos indígenas nos projetos da Ordem do Carmo (Guzmán, 2021b). Para além da catequese, e associada a ela, Mariuá foi a base principal das expedições de aprisionamento de escravos indígenas promovidas pelas tropas de resgate portuguesas no rio Negro, antes do estabelecimento do regime pombalino, ampliando o alcance dos traficantes de escravos até o alto rio Negro e seus afluentes (Borges, 2022, p. 180)⁴.

Isso manteve a aldeia apta a receber as reformas de Pombal a partir de 1751, na governação de Francisco Xavier de Mendonça Furtado por conta das demarcações de fronteiras. Um dos principais objetivos da nova administração na localidade era continuar a obter mão de obra indígena por meio dos descimentos, e com isso povoar e fixar esta população na localidade, para transformar espacialmente a aldeia que se tornou a capital política-demarcadora da capitania do rio Negro, renomeada como Barcelos em 1758.

As diversas estratégias de descimentos indígenas aplicadas a partir de 1755 buscaram fortalecer o aumento demográfico da vila de Barcelos, tanto por razões geopolíticas baseadas nos princípios da posse do território pela ocupação de vassalos 'portugueses', como afirmava o Tratado de Madri, como também por interesses dos comerciantes que movimentavam a economia das chamadas 'drogas do sertão'. As medidas de 'atração' dos indígenas – como oferta de presentes, concessão de títulos honoríficos, repasse de mercadorias (alimentos, ferramentas de trabalho, pólvora, espelhos, aguardente, rolos de pano etc.) – e as tentativas de diálogo com aqueles que se refugiavam nos mocambos visaram, sobretudo, povoar a nova capital e granjear uma reserva de mão de obra local para ser aproveitada nas transformações espaciais materializadas na vila. O deslocamento dos povos indígenas está no centro dos interesses de ocupação oficiais, processo em que muitos indígenas optaram por conviver com os portugueses pelas vantagens que tal aproximação proporcionaria (Borges, 2022, pp. 37-97).

No decorrer do ano de 1755, Mendonça Furtado, hospedado em Barcelos⁵, emitiu as ordens para a preparação da antiga aldeia carmelita que receberia a comissão demarcadora da Espanha para iniciar os acertos

³ Para uma descrição das etnias indígenas mencionadas, ver Porro (2007, pp. 24, 63-64, 82, 100).

⁴ Para um detalhamento do tráfico de escravos indígenas no rio Negro na primeira metade do século XVII, incluindo referências às etnias, ver Meira (1994) e Wright (1991).

⁵ Iremos nos referir a essa localidade somente com o nome de 'Barcelos', mesmo se algumas fontes analisadas aqui sejam de datas anteriores a 1758. O topônimo 'Mariuá' aparecerá no decorrer da leitura, mas somente em casos excepcionais.



preliminares do Tratado de Madri. Em seguida, para esse efeito, ordenou inúmeras práticas de descimentos que garantiram a presença dos indígenas a serem explorados (Mendonça, 2005, p. 415).

A localidade faria parte da idealização reformadora do capitão-general através de um corpo técnico formado por engenheiros oriundos de vários países europeus. Mendonça Furtado buscava urbanizar o espaço da futura capital com a intenção de afastar uma imagem depreciada perante os comissários espanhóis. Assim, conforme Reis (1993, p. 83), “pouco a pouco [Barcelos] perdia o caráter de simples aldeia missionária para assumir um ar de centro movimentado” no rio Negro.

A análise da execução do projeto urbanístico iniciado por Mendonça Furtado é auxiliada por fontes manuscritas e iconográficas. A Figura 1, por exemplo, traz uma visão



Figura 1. Planta da vila de Barcelos, rio Negro. Desenho de Felipe Sturm⁶. Fonte: “Correspondência de diversos...” (1759-1762, documento 71).

geral do que existia em Barcelos, antes da chegada da comitiva do governador.

A planta que consta na Figura 1 foi desenhada pelo cartógrafo e engenheiro de nacionalidade alemã, Felipe Federico Sturm. As informações a respeito das origens de Sturm são escassas, mas supõe-se que ele nasceu em Nuremberg ou nos arredores da região. A sua figura e especialidade técnica ficaram conhecidas a partir do início do ano de 1750, quando, em Lisboa, acabou sendo contratado pela Coroa para integrar a expedição que rumou para a Amazônia. Sturm chegou no Pará como ajudante de infantaria, embora exercesse a função de engenheiro.

No contexto das missões de demarcação de fronteiras, Sturm partiu de Belém com a comitiva de Mendonça Furtado em 2 de outubro de 1754, com destino à aldeia de Mariuá, no papel de ajudante-engenheiro. Ao seu lado estavam os capitães engenheiros João André Schwebel e Gaspar João Gerardo de Cronsfeld, dentre outros de sua área técnica.

Ao longo dos meses e anos que se seguiram, principalmente no médio e no alto rio Negro, com o levantamento e a manutenção de fortificações militares – sobretudo em São Gabriel da Cachoeira –, Felipe Sturm alcançou grande notoriedade e conquistou importantes condecorações pelo seu eficiente trabalho. Um dos serviços prestados pelo engenheiro que teve mais reconhecimento foi a elaboração de plantas que projetaram construções que interviram na modificação espacial provocada pelos núcleos coloniais (Oberacker Junior, 1972, pp. 104-105; Reis, 1993, pp. 78-79; Costa, 2015, p. 78). Veremos que a antiga aldeia Mariuá, elevada à vila de Barcelos, foi a região mais impactada pelos projetos de Sturm nas décadas de 50 e 60 do século XVIII. Para isso, começaremos com a visualização da planta que mapeou a localidade (Figura 1).

⁶ Estabelecimentos descritos por ordem numérica: “N.º 1. Igreja Matriz desta V.^a; 2. Capella de S. Anna; 3. Palacio dos Plenipotenciarios; 4. Palacio q. antigam. foy Hospicio; 5. Casaz feitas p. o Governo; 6. Rezidencia do R. Vigr. GL. e Vigr; 7. Armazem Real; 8. Casa da Polvora; 9. Quartéis dos officiaes; 10. Casa do Ouvidor; 11. Quartéis dos officiaes subalternos; 12. Praça nova; 13. Casa das Armas, e Ferreira; 14. Praça aonde esta o Poleirinho; 15. Quartéis da Guarnição desta V.^a; 16. Corral das Tartarugas; 17. Casa das Canoas; 18. Olaria; 19. Aldeinha; 20. Lugar aonde se ha de fazer lgr. nova” (transcrição da sinalética da Figura 1).

O desenho de Sturm serviu para representar os estabelecimentos que seriam reformados e melhor aproveitados pelos funcionários da administração, oficiais da guarnição, representantes das comitivas demarcadoras, moradores, soldados casados que receberam baixa do serviço militar, dentre outros.

Trata-se de um cenário do poder projetado às margens do rio Negro, no qual a marcação do espaço classifica e hierarquiza as distâncias entre os prédios, os volumes de cada um deles e seus lugares apropriados. Nessa 'visão aérea' de Barcelos, em meados do século XVIII, destacamos algumas obras já prontas e outras incompletas.

A planta de Felipe Sturm (Figura 1) sugere um olhar totalizador que buscava enquadrar todas as realizações materiais de Barcelos, fossem aquelas já finalizadas ou as que ainda entrariam em processo de reedificação.

Barcelos possuía características descritas no 'modelo' de instalação da capitania. A modelagem espacial da vila, que orientou a confecção do seu mapa urbano, seguiu as normas contidas no estatuto de fundação da capitania do rio Negro. O alvará de 3 de março de 1755 definia que as novas vilas e centros urbanos deveriam ter uma praça capaz de conter um pelourinho; a reserva de um terreno para edificação da igreja; casas para abrigar oficiais e moradores; cadeias; oficinas públicas; e ruas largas (Mendonça, 2005, p. 313).

Com uma disponibilidade considerável de trabalhadores indígenas 'descidos', o plano era manter tudo o que estava representado na planta de Barcelos ou no alvará que oficializou a fundação da capitania do rio Negro. Na medida do possível, buscava-se melhorar e expandir o que havia sido feito para ocupar o território. Para isso, o engenheiro Felipe Sturm executou, em Barcelos, a mando de Mendonça Furtado, alguns projetos que planejavam urbanizar o seu território. Um deles, em princípio, era a limpeza e a reforma do espaço para abertura de ruas e praças⁷.

Em seguida, as ordens de Mendonça Furtado investiram no preenchimento do território, com erguimento de outras edificações e reforma das casas construídas na época dos missionários. Felipe Sturm visou promover, sob a sua supervisão, a ereção de residências com o propósito de instituir o corpo administrativo da vila, além das novas áreas para o plantio, amparado na força de trabalho assalariada dos indígenas pedreiros e carpinteiros ("Registros de bandos..." 1761-1766, documento 98; "Livro de provedoria...", 1754-1758, documento 128). Inclusive, o premeditado acordo que previa a descida dos espanhóis até Barcelos para o encontro com Mendonça Furtado levou Sturm a projetar a planta do palácio que serviria especialmente para abrigar na vila o plenipotenciário castelhano e a sua imensa comitiva (Morgado Neto, 2013, p. 150).

Algumas casas da administração abrigaram oficiais que atuaram nos 'descimentos' e na constituição dos laços matrimoniais com as filhas dos chefes indígenas aliados e também com indígenas que ocupavam a posição de 'principais'.

Observe-se, ainda, no desenho de Sturm (Figura 1) a referência a um espaço denominado 'Aldeinha', localizado na margem do rio, a montante das estruturas de poder administrativo, militar e religioso. Foi nessa parte da vila que se estabeleceu a maior parte das famílias de indígenas 'descidos', as quais trabalhavam sob o comando do diretor e principal da vila. Os homens se destinavam às obras das novas edificações, às expedições de 'descimento' e de coleta das drogas do sertão, como também à construção e à manutenção das embarcações, no espaço denominado de 'Casa das Canoas'; as mulheres cuidavam do plantio e da colheita das roças para a produção de farinha, e também para a fabricação de cerâmicas na 'Olaria' e de maqueiras de tucum (Figura 2).

⁷ O espaço urbano pré-concebido por Marquês de Pombal objetivou a criação de cidades através de ruas e praças, adequando o conhecimento dos técnicos e engenheiros contratados pela Coroa portuguesa para levar à frente os trabalhos urbanísticos nas terras coloniais. O 'espaço-rua' e o 'espaço-praça' não são ideias originais do período pombalino, mas não deixaram de continuar representando o poder colonizador na formação das cidades amazônicas na segunda metade dos setecentos. Para saber mais a respeito, ver Fleury (2014).



Figura 2. Maqueira e cerâmica feitas por mulheres indígenas de Barcelos, ano de 1785. Fonte: A. Ferreira (2005 [1785]).

A vila de Barcelos foi dotada de uma Câmara Municipal, cujos membros tiveram o registro de suas nomeações em 6 de maio de 1758, pelo oficial das Expedições de Demarcação do Rio Negro, Gaspar da Costa Prosser. As primeiras ações notificadas por Prosser tratavam da ocupação dos cargos de juízes pelo capitão João Nobre da Silva e Manoel de Nascimento. Logo após, o sargento-mor Xavier da Silva de Oliveira, Estevão Cardoso de Athaide e Francisco Xavier de Moraes ocupariam as cadeiras dos vereadores. O título de procurador da Câmara de Barcelos foi dado a Agostinho Cabral de Sousa ("Livro de provedoria...", 1754-1758, documento 176). Baseado na lei do "Diretório dos Índios", o emprego dos descimentos também passaria a ser controlado por esses indivíduos, agora nomeados oficiais de Governo e de Justiça (Paula, 2018, p. 82, nota 212).

Além disso, outros cargos do poder administrativo em Barcelos, bem como do militar, foram distribuídos entre portugueses e indígenas. A função de diretor foi confiada ao sargento-mor e comandante da capitania, Gabriel de Souza Filgueira. O principal Manoel de Vasconcelos Camandri recebeu a condição de governador do rio. As patentes de capitães destinaram-se aos principais Paulo de Oliveira e Thomaz Pinto (Adrião, 1991, p. 32). Os principais, embora batizados com nomes portugueses, eram todos indígenas.

O aperfeiçoamento administrativo colonial com o preenchimento de diversos cargos foi, sem dúvida, parte integrante da transformação espacial de Barcelos. Manoel Bernardo de Melo e Castro foi contactado por D. José I em 18 de junho de 1760. Ele recebeu a ordem de enviar um visitador e vigário geral na capitania de São José do Rio Negro. Para o exercício da função, o bispo Miguel de Bulhões nomeou, com aprovação real, José Monteiro de Noronha ("Alvarás...", 1757-1761, documento 64), que ocuparia a vigararia instalada na vila desde 13 de abril de 1755 (Adrião, 1991, p. 32).

Em 1760, a ocupação do cargo de visitador e vigário geral fez do padre José Monteiro de Noronha uma figura presente no cotidiano das vilas do rio Negro. Com essa vasta jurisdição eclesiástica em mãos e morando temporariamente em Barcelos, Noronha realizou longas viagens pelos lugares e povoações da capitania e rios adjacentes, descrevendo os aspectos geográficos e os grupos étnicos existentes nas localidades visitadas. O detalhamento e a clareza dos seus escritos desempenharam o papel de roteiro de viagem ou mapa geográfico e demográfico para aqueles que desejaram desbravar os caminhos fluviais da região amazônica. Neles, foram registrados "210 nomes étnicos indígenas e 104 vilas, aldeias e lugares" em toda a colônia (Noronha, 2007 [1768]; Paula, 2018, pp. 66-69). Contudo, a função de José Monteiro de Noronha não se resumiu às visitas e descrições gerais da geografia e dos povos. Noronha também foi responsável por atualizar o governo do Grão-Pará acerca do andamento dos descimentos; da necessidade de fundar novas povoações. Esse foi o caso de São Gabriel da Cachoeira e São José de Marabitanas, regiões escolhidas para construir fortalezas que guarneceriam o alto rio Negro. Noronha também denunciou as movimentações espanholas pelos domínios lusos e a aproximação deles com os indígenas por meio da compreensão de suas línguas; também comunicou as desordens causadas por oficiais no âmbito interno das vilas ("Correspondência de diversos...", 1762-1765, documentos 25, 26, 27 e 28).

Os descimentos também foram objeto de vigilância da parte de Noronha. Essas ações oficiais de captura de indígenas permaneceram em constante fluxo na década de 60 do século XVIII. Durante o ano de 1762, logo no início de sua estada em Barcelos, Noronha registrou o descimento de alguns principais – e parte dos povoados que comandavam – oriundos dos rios Solimões e Apaporis e das cachoeiras do rio Negro para a vila de Ega. Além disso, por conhecer a “inconstância” dos indígenas “reduzidos”, Noronha propôs que se deveria “introduzir [a] infalível constancia, e lialdade” através da eliminação dos hábitos “brutais” com a educação “adequada” (“Correspondência de diversos...”, 1762-1765, documentos 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19 e 20).

À vista dos serviços prestados por esse funcionário, e por todos os outros integrantes da cúpula administrativa de Barcelos, percebe-se a fundamental importância que a mão de obra indígena teve na formação territorial e na funcionalidade da capital. A força de trabalho empregada pelos indígenas na vila preparou o terreno com a construção de casas voltadas para cargos e funções essenciais a favor das políticas da Coroa portuguesa na capitania do rio Negro, como a do visitador e vigário geral José Monteiro de Noronha.

Os indígenas movimentaram a ‘engrenagem’ do projeto de urbanização que estava diretamente ligado à estrutura de governo que se planejava ali. As inúmeras nomeações nos permitem ter uma melhor ‘visibilidade’ de alguns estabelecimentos específicos e uma certeza mais precisa de quais deles foram apenas projetados ou tiveram suas construções iniciadas.

Ressaltamos algumas das instalações edificadas pela mão de obra indígena e visíveis na planta de Barcelos. É indispensável uma incursão pelas residências que compuseram a área neste período e que deixaram suas marcas, pois as “obras arquitetônicas não estão à margem da história”, elas marcam presença no seu desenrolar ou nas relações das pessoas com o espaço

em que circulam em determinada época (C. Silva & M. Silva, 2015, p. 65).

Em duas plantas desenhadas por Felipe Sturm (Figuras 1 e 3), coletadas no acervo da Biblioteca Nacional de Portugal, os desenhos de projeção horizontal de parte de construções ilustram os projetos das obras fomentadoras da ambição portuguesa em construir a ‘nova’ vila e capital no rio Negro.

A primeira figura destacada, uma casa listada na posição 6 da planta da vila com a denominação “Rezidencia do R. Vigr. GL. e Vigr” (Figura 1), refere-se à moradia do visitador e vigário geral, José Monteiro de Noronha. Na mesma casa em que o padre residia, havia a reforma do espaço reservado à produção de ferramentas e ao armazenamento de armas, que ocupa a posição 13 do mapa urbano da vila com o nome de “Caza das Armas e Ferraria” (Figura 1).

Ao lado esquerdo, na parte superior da Figura 3, está escrito “Cazas do R. P. Vizitador” e “Cazas do R. Vistro” (1), indicando que Noronha ocuparia mais de um cômodo. Provavelmente, apesar de a imagem não explicitar esse fato, cada compartimento destinado a Noronha podia ter sido parte do que normalmente compunha uma moradia, como um quarto de descanso, uma cozinha e um escritório para executar as inúmeras tarefas do cargo e da função que lhes eram atribuídos, quando não estava visitando as demais áreas sob sua jurisdição.

O desenho presente na Figura 3 projeta uma casa ocupada não somente pelo visitador e vigário geral. Ainda no mesmo quadrante, percebe-se a presença de uma “Infermar[ia] das Indiaz” (2) e um “Aljubre das Indiaz” (3). Ambos compartimentos revelam o claro aproveitamento do espaço da casa na introdução de serviços que constituíam o cotidiano dos indígenas em Barcelos. A enfermaria descrita coordenaria os tratamentos médicos mais focados nas mulheres indígenas, porque elas eram, provavelmente, vistas como ‘instrumentos’ essenciais do povoamento pela

geração de filhos mestiços, ocasionada pela união com os soldados e oficiais portugueses⁸.

O aljube⁹, por sua vez, receberia as mulheres indígenas com a prisão decretada pelo vigário geral, em razão das desordens supostamente causadas, como pela insubmissão a 'casamentos arranjados'. Nessa 'cadeia pública', estavam previstos alguns tipos de trabalhos manuais que a indígena encarcerada deveria exercer, como fiar algodão (Mota, 2018, p. 41, nota 96).

O lado direito da planta comporta um grande pátio, onde os traços pintados de vermelho incluem a "Casa do Mestre" (4), a "Ferraria" (5) e a "Casa das Armas" (6) (Figura 3). Esses espaços representam as reformas planejadas por Sturm para o alargamento da residência.

A casa do mestre e da ferraria foi administrada pelos mestres ferreiros Domingos Ferreira e João Vicente nos anos iniciais da urbanização. Ambos recebiam o pagamento de 3\$200 réis e 1\$920 réis mensais, respectivamente. A ferraria também foi gerida por indígenas que exerceram o ofício de mestres ferreiros, acompanhados de pedreiros e carpinteiros com o direito salarial correspondente à "hum conto trezentos secenta e sinco mil reis" ("Livro de provedoria...", 1754-1758, documentos 86 e 87).

A segunda figura exhibe um conjunto de quartéis que ocupa a posição 15 da planta da vila de Barcelos, sob o nome de "Quarteis da Guarnição desta V.^a" (Figura 1). Recorreremos à notícia do desembarque dos oficiais e soldados espanhóis em Barcelos para explicar esta figura.

O encontro planejado entre espanhóis e lusos levaria Felipe Sturm a utilizar os recursos florestais disponíveis através do braço indígena para construir os quartéis antes da chegada da comitiva castelhana. Esses estabelecimentos assegurariam

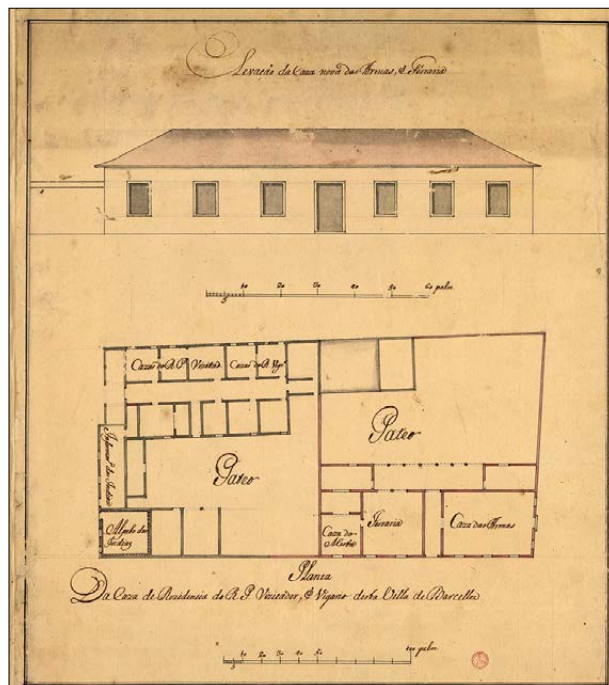


Figura 3. "Planta da Casa de Residência do R. P. Visitador, e Vigário desta Villa de Barcellos; Elevação da Casa nova das Armas, e Ferraria". Desenho de Felipe Sturm (sem data). Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal ("Rio Negro", s. d.).

a hospedagem das chefias demarcadoras que representavam as Coroas ibéricas. Essas mesmas chefias conduziram, em seguida, reuniões, conferências e debates no "Palacio dos Plenipotenciarios" (posição 3 na planta da Figura 4). Nelas, os plenipotenciários pretendiam avaliar as diferentes versões das redações do Tratado de Limites (Reis, 1993, p. 83; Araujo, 2012, pp. 49, 55). A planta dos "Quarteis novos" que se desejava construir em Barcelos foi possivelmente desenhada por Felipe Sturm em 1760 (Figura 4).

Em sua totalidade, a planta abrange cômodos destinados a atender militares durante as campanhas de demarcação de fronteira, na manutenção da ordem, nos

⁸ O 'casamento misto' foi uma medida que veio à luz no período pombalino, com a promulgação do Alvará de Lei de 4 de abril de 1755. A lei declarou a união matrimonial entre portugueses e indígenas para fins de ocupação de todas as terras conquistadas, proibiu a discriminação dos descendentes dessas relações e visou aumentar o poder político, econômico e militar em favor do Estado colonial e da Coroa portuguesa na Amazônia (Guzmán, 2006, p. 69; Fonseca, 2016, pp. 107-108).

⁹ O "aljube" é um "Carcere, cadeia, para os ecclesiasticos sujeitos à jurisdicção do bispo . . . O aljube de Lisboa é hoje a prisão das mulheres" (A. Silva, 1800, p. 137).

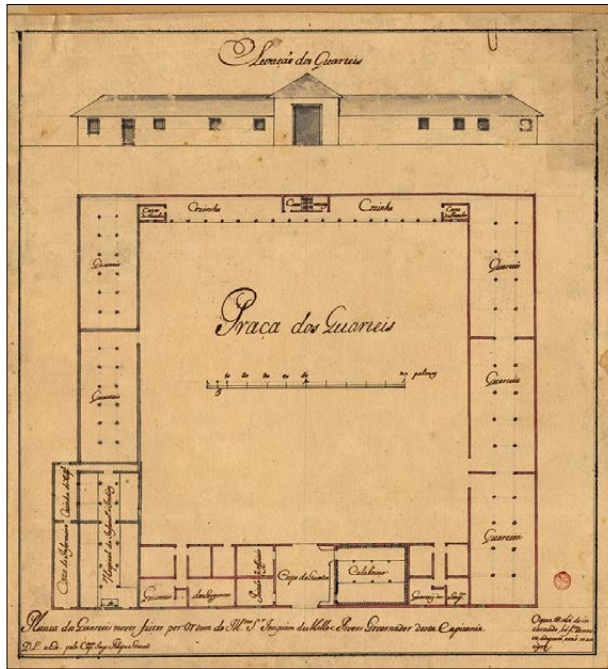


Figura 4. “Planta dos Quartéis novos feitos por Ordem do Illmo. Sr. Joaquim de Mello e Povoas Governador desta Capitania”. Desenho de Felipe Sturm (sem data). Fonte: Biblioteca Nacional de Portugal (“Rio Negro”, s. d.).

trabalhos da cozinha, provendo o sustento diário, e na garantia da saúde dos oficiais moradores de Barcelos. A parte da planta que ilustra a frente da residência (1) é composta dos “Quartéis dos Sargentos”, da “Prizão p. os officiaes”, do “Corpo da Guarda”, do “Calabouço” e mais um quadrante para os “Quartéis dos Sargentos”; à direita, alinhados no sentido vertical (2), localizam-se três “Quartéis” sem especificação das patentes militares para as quais estariam reservados; a parte superior do desenho (3) indica uma área preparada para a “Cozinha”. Ela continha nas duas extremidades a “Caza do Tambor”; à esquerda, também alinhados verticalmente (4), encontram-se dois “Quartéis”; e, por fim, na posição inferior esquerda (5), indicam-se o “Hospital da Infantra. e Indioz”, mesclado à “Casa do Infermeiro” e à “Cozinha do Hospal.”. Todos os setores circundam a “Praça dos Quartéis” (Figura 4).

Entretanto, considerações sobre as Figuras 3 e 4 são necessárias. Primeiro, embora estejam presentes na

planta da vila (Figura 1), não podemos afirmar com toda a certeza que as casas e os quartéis projetados por Felipe Sturm – além de outros estabelecimentos comentados mais à frente – chegaram, de fato, a ser concluídos em sua totalidade conforme o plano inicial. Pouco antes do período em que tais construções foram começadas, Barcelos sofreu ataques de indígenas revoltosos sob diversos ângulos. Esses ataques provocaram deserções, que afetaram o número de moradores e abalaram diretamente as “reservas” de mão de obra (Borges, 2022, pp. 65-87). Em razão disso, algumas obras planejadas para Barcelos podem ter ficado em atraso ou nem mesmo ter começado. Em segundo lugar, em resposta aos problemas geopolíticos da colonização portuguesa, as imagens dão a pensar sobre como os planos de urbanização no rio Negro colonial, envolvendo os indígenas como peças-chave, não eram uma novidade na região. Antes de o século XVIII ser dominado pelas reformas ilustradas pombalinas, as ordens religiosas, especialmente a dos jesuítas, predominaram como grandes proprietários rurais e apesadores de indígenas nas localidades interioranas, enquanto os comerciantes e moradores portugueses atuaram efetivamente, até meados do século XVII, nas zonas litorâneas associadas à economia de exportação (Farage, 1991, pp. 55-61; Guzmán, 2021b, pp. 42-46).

A Coroa de Portugal atribuiu por vários anos aos jesuítas a missão de fundar aldeamentos e proteger o território amazônico, com a transferência dos indígenas do mato para a ‘civildade’, dando aos inacianos apoio político e logístico, por isso estes padres foram os primeiros propagadores da urbanização portuguesa na Amazônia. Vemos como o terreno preparado pelos missionários ao longo de séculos XVII e XVIII, caracterizado por uma extensa rede de povoados conectados entre si por rios e terras, foi de grande suporte na segunda metade do século XVIII para as políticas de Pombal após a sua expulsão do território português, através da secularização de suas propriedades e bens (Guzmán, 2017, pp. 56, 59, 61, 64; Domingues, 2019, p. 139; Araújo, 2012, pp. 52, 54).

Os carmelitas no rio Negro não escaparam da peneira do ministro de D. José I. Os bens e os aldeamentos pertencentes a eles também foram confiscados pela nova administração pombalina. Conforme Reis (1993, p. 81), os religiosos do Carmo possuíam na antiga aldeia de Mariuá uma igreja, um hospício e diversas acomodações que serviriam às principais instalações dos oficiais da Coroa lusa. Segundo as representações das plantas e dos desenhos consultados, as casas, os quartéis e as demais edificações sofreram alterações em nome das novas diretrizes impostas.

Acerca dos “Quarteis novos” (Figura 4), no canto inferior direito do desenho (6), é possível ler: “O que está incarnado, hé fto. de novo; e de preto, erão os antigos”. Em outras palavras, Felipe Sturm nos informa, por meio da coloração preta que envolve quase todo o lado esquerdo da imagem (os dois quartéis e a área médica), que parte daquele quartel já se encontrava pronto, enquanto o restante da planta, com a tonalidade vermelha, refere-se às novas reformas que emendaram o lugar para abrigar número maior de oficiais.

Pela análise da forma como as imagens foram produzidas, reafirmamos o argumento de que as plantas de Sturm evidenciam um projeto urbanístico anterior à chegada de Mendonça Furtado em Mariuá e à fundação de Barcelos.

As casas existentes ainda sob o controle dos missionários carmelitas, responsáveis por extensa prática de apresamento de escravos indígenas (Sweet, 1974, pp. 648-649; Guzmán, 2021b), podiam ter outros nomes e funções na primeira metade do século XVIII. No entanto, elas foram apropriadas, reformadas e expandidas, conforme as demandas do novo contexto de reformas políticas e diplomáticas no noroeste amazônico.

O aproveitamento dessa herança deixada pelas missões se concretizou graças à violenta exploração da força de trabalho dos povos indígenas. A construção dos estabelecimentos envoltos por mecanismos administrativos e pelo aparato militar das demarcações estava inter-relacionada com as habilidades e os conhecimentos nativos

sobre a floresta e os rios. O aproveitamento dos indígenas como mão de obra buscou engrenar com força total os planos urbanísticos da nova vila de Barcelos.

Entretanto, a nova capital passou por momentos de dificuldades, apesar do grande investimento feito em seu terreno. A vila, a partir de 1759, entrou em decadência, causada por instabilidade da produção e da colheita agrícola, insuficiência no estoque de alimentação – principalmente da farinha – e ruína dos estabelecimentos que haviam sido construídos pelos indígenas ‘descidos’. As frequentes fugas de nativos também contribuíram para a diminuição populacional. Elas puseram em risco a soberania portuguesa e a reputação de Barcelos como capital próspera no noroeste amazônico (Borges, 2022, p. 143).

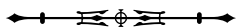
O período entre 1759 e 1761 é significativo para entendermos como o alerta sobre a ruína de Barcelos estava estreitamente associado às demarcações de fronteiras após a chegada dos espanhóis à vila. Esse fato estimulou a rápida reestruturação do local para dar seguimento aos acordos de limites iniciados a partir de 1750.

A forma como a precariedade das instalações de Barcelos foi registrada, as medidas tomadas pelas autoridades e o papel dos povos indígenas nesse contexto são todos eles elementos do urbanismo colonial no rio Negro. Podemos verificar sua presença nos desenhos de Felipe Sturm e de seu projeto urbanístico.

1759-1761: OS ANOS DA DECADÊNCIA E DA SEGUNDA ‘ONDA’ DE REESTRUTURAÇÕES

Urbanizar Barcelos através da força de trabalho indígena ‘descida’ e controlada pelos agentes oficiais da Coroa lusa parecia não ter alcançado os resultados esperados nos primeiros anos da nova administração no território, a partir de 1755. Alguns impasses tiveram relação direta com esse atraso na capital das demarcações no rio Negro.

Em primeiro lugar, Barcelos estava enredada num amplo sistema fluvial que permitiu a ela o abastecimento regular de víveres por meio de canoas de transporte construídas em Belém (Borges, 2022, pp. 129-144).



Os recursos obtidos pelo trânsito das embarcações conduzidas por indígenas remeiros e pilotos jacumaúbas¹⁰ talvez não tenham sido suficientes para ampliar espacialmente a influência lusa na região em pouco tempo.

Empecilhos complementares e determinantes para atrasar o desenvolvimento da capital do rio Negro são esclarecidos por Arthur César Ferreira Reis. Segundo Reis (1993, pp. 105-106), o interior da vila de Barcelos, por volta de 1759, apresentava um cenário angustiante. Reis (1993) descreve que os edifícios de madeira construídos no início da governação de Mendonça Furtado não resistiram à ação do tempo. Para o historiador amazonense, a grave deterioração das residências estendia-se também a um armazém que, pelas suas péssimas condições, ficou impedido de suprir as exigências das comissões demarcadoras. Reis (1993) ainda enfatiza outras dificuldades enfrentadas por Barcelos neste período. Menciona a precariedade do armamento no setor militar e a escassez de gêneros alimentícios no abastecimento da população. Este último fato teria ocorrido em razão do abandono das lavouras pelos indígenas, uma situação que, inclusive, sofreu um agravamento com a ausência de recursos da Companhia de Comércio, que tinha o dever de sustentar as povoações da Amazônia e do rio Negro, em específico. Ao parafrasear o governador Manoel Bernardo de Melo e Castro, Reis (1993) afirma que a decadência de Barcelos projetava uma condição de pobreza face à comitiva espanhola.

No campo demográfico, a situação também não era animadora. Meira (2018, p. 269) argumenta que,

mesmo após dez anos como centro de planejamento das demarcações portuguesas, Barcelos possuía uma população de apenas 579 indígenas em 1763, decaindo no ano seguinte para 544, apesar de novos descimentos terem ocorrido nesse período. Meira (2018) afirma também que a baixa produtividade agrícola, somada à queda demográfica, sinalizava claramente a precariedade da vila¹¹.

Em 1764, o governador-geral do rio Negro, Joaquim Tinoco Valente, ressaltou os problemas agrícolas e de pragas de insetos em Barcelos. Na carta, citada por Meira (2018, p. 270), Valente relata que tais circunstâncias ainda afastavam os povos indígenas do:

Grêmio da Igreja, da verdadeira disciplina e a obediência de vassallos e vão continuando cada vez mais para o centro do mato, vivendo como amocambados e na doutrina de brutos, como antigamente eram... Os que tenho pela boa diligência alcançado, a estes faço praticar a fim de os ajuntar; porém todos me vêm com a mesma desculpa, dizendo que eles, para viverem como lhes peço, necessitam de terras para as suas lavouras e que nesta vila as não tem se não muito dispersas, como também para conservarem as suas casas, e não podem fazer, porque o bicho chamado cupim – que nesta terra é praga forte – traz a ruína com muita brevidade, o que certamente se verifica pelos Armazéns, Alojamento, Palácio e Templo, que tudo está quase no chão, com uma ruína que só poderá remediar a poder de muito certo, cuja providência fica da parte de V.Exa., quando seja servido ordenar-me.

O documento expõe o estado precário de Barcelos. Tinoco Valente (citado em Meira, 2018, p. 270) destaca essa situação que atingia diretamente a “verdadeira disciplina e a obediência” dos indígenas, ou seja, alcançava os pilares da vassalagem indígena. Nas palavras do governador, perder o

¹⁰ Na Amazônia colonial, a habilidade dos indígenas com o remo tinha o seu devido valor atribuído ao movimento das grandes canoas transportadoras de víveres e mercadorias pelos rios amazônicos. Em relação ao ‘piloto jacumaúba’, eles possuíam conhecimentos específicos acerca da geografia das águas navegáveis e dos seus perigos, o que os qualificava como os guias preferenciais das embarcações (Guzmán, 2001, pp. 90-99; E. Ferreira, 2016, pp. 134-135).

¹¹ Em 1762, a população indígena da capitania do rio Negro estava estimada em 4.799, com Barcelos abrigando um total de 638 indígenas, atrás apenas de Poirares, com 674 indígenas. Nesse período, a contagem censitária de indígenas nas povoações do rio Negro apresentou oscilações, pois, ainda em 1762, o total subiu para 5.467, em razão da fundação de novos assentamentos coloniais e de descimentos, como o caso da vila de Tomar, onde houve aumento de 208 para 485 indígenas (Fonseca, 2016). Enquanto isso, entre 1763 e 1764, apesar dos descimentos realizados, Barcelos apresentou queda em relação às outras localidades, em virtude dos problemas internos e das constantes deserções de indígenas que buscavam escapar das difíceis condições vivenciadas na vila. No entanto, a turbulenta fase não diminuiu a importância comercial e administrativa de Barcelos como centro colonial no rio Negro.

nativo para o “centro do mato”, onde se encontravam os mocambos e suas “doutrinas de brutos”, significava colocar em risco o projeto colonial de fixação dos povos indígenas nas vilas portuguesas. Esses homens e mulheres eram balizados pela igreja, instituição religiosa que deu amplo apoio às estratégias de descimentos, que eram garantidas pelo suporte de comerciantes e apoio de militares. De fato, Meira (2018) aponta que muitos dos indígenas descidos para Barcelos, ao escapar da vila, se estabeleciam em territórios circunvizinhos a ela, mantendo uma relativa autonomia em relação às autoridades coloniais. Nesse sentido, o que parecia indicar decadência para os colonizadores podia ser revelador de uma presença resistente dos indígenas nos arredores de Barcelos, mesmo diante do quadro de opressão colonial instalado na vila.

O documento revela que a infertilidade terrena da vila não era capaz de fornecer um desenvolvimento satisfatório do plantio. Outrossim, ele evidencia a inviabilidade declarada pelos indígenas de construir e conservar as suas moradias. Um embaraço ocorrido pela ‘praga forte’ de cupins roedores e causadores da ruína das edificações. De acordo com Meira (2018), a infestação de cupins pode ter sido consequência da derrubada florestal excessiva no início da urbanização da capital da capitania. A força do tempo contribuiu para o lento desgaste de Barcelos, como salientou Arthur César Ferreira Reis. Mas os cupins e as pragas de insetos fizeram o trabalho destrutivo em auxílio do tempo.

Em meio a esse cenário de penúrias e ruínas, foi promulgado o anúncio da chegada da comitiva espanhola na vila de Barcelos. O encontro luso-castelhano em Barcelos ocorreu após a espera dos portugueses para iniciar as demarcações de limites. Essa espera foi longa, pois as duas comitivas das Coroas ibéricas não chegaram a trabalhar conjuntamente na delimitação da fronteira norte durante toda a década de 50 do século XVIII (Bastos, 2017, p. 54; Mendonça, 2005, pp. 418-421).

A demora dos espanhóis para alcançarem o ponto de encontro no rio Negro – Barcelos – justifica-se pelos

problemas que tiveram com as rebeliões dos indígenas Atures, Maipures, Guaipuinabes e Caverres no rio Orinoco. Essas rebeliões se estenderam também em conflitos com os jesuítas espanhóis e suas missões da Orinoquia (Barandián, 1992, p. 264). Por isso, segundo Bastos (2017, p. 54), os “portugueses permaneceram por anos na fronteira, realizando uma intensa atividade de reconhecimento do território fronteiriço enquanto esperavam pelo início dos trabalhos conjuntos com a partida espanhola”.

A espera pela comitiva espanhola deu bom intervalo para os lusos investirem não apenas no mapeamento dos limites territoriais, mas também nos núcleos populacionais que, apesar das dificuldades acima apontadas em relação a Barcelos, cresceram pouco depois da chegada de Mendonça Furtado no rio Negro e do incremento dos descimentos de indígenas por interesses geopolíticos (Mendonça, 2005, p. 375). As vilas portuguesas erigidas passaram a ser pontos estratégicos da ocupação econômica e militar lusa; principalmente Barcelos, a capital que deveria ser constantemente abastecida pelos recursos oriundos de Belém para granjear certo ar de civilidade (Borges, 2022, pp. 129-144).

Entretanto, o encontro entre as partidas ibéricas no rio Negro finalmente aconteceu no fim de 1759. Nesse mesmo ano, se intensificou a exploração dos trabalhadores indígenas, conforme informou o tenente-coronel e comandante Gabriel de Souza Filgueira a Manoel Bernardo de Melo e Castro, em 2 de novembro de 1759. Após receber a mensagem de Filgueira, o governador do Grão-Pará encaminhou as informações referentes ao *status* de Barcelos ao secretário da Marinha e Ultramar, Joaquim da Costa Corte Real.

A correspondência de Gabriel de Souza Filgueira detalha mais informações sobre a difícil conjuntura de Barcelos naquele momento. Ela demonstra que a demarcação de fronteira e a presença castelhana foram elementos cruciais na rápida tentativa de reestruturar a vila para garantir o cumprimento do acordo de limites, incluindo diversas medidas que buscaram solucionar os problemas que afligiam as pretensões demarcatórias e os

atores sociais envolvidos neste processo (“Documentos diversos”, 1757-1760, documento 31).

Em finais de 1759, uma pequena parte da comitiva espanhola (um sargento e três soldados) apareceu na capital da capitania do rio Negro, de acordo com as notícias recebidas por Manoel Bernardo de Melo e Castro. Enquanto isso, o restante do grupo, sob a liderança do plenipotenciário D. José Iturriaga, aguardava a resposta do lado português na povoação de São Fernando, do rio Orinoco, com todos os preparativos militares (uma tropa de cem soldados, um tenente, dois alferes, dois sargentos, além de muitos indígenas, armamentos e munições de guerra) e encarregados técnicos (três matemáticos, quatro engenheiros, três desenhadores e um instrumentário) (“Documentos diversos”, 1757-1760, documento 31).

Os anos de espera pelos espanhóis acabaram fazendo com que a maior parte do suporte garantido pelo sistema de transporte fluvial desse prioridade aos habitantes de Barcelos e aos trabalhadores indígenas empenhados no desenvolvimento urbanístico da vila, exaurindo as principais fontes de víveres. Conforme adita Melo e Castro, mesmo a vila detendo um “numero competente de Officiaes e Soldados p. a guarnição” e para “a expedição das Demarcações”, boa parte dos víveres que seriam destinados a essas tropas foram consumidos, e a maioria das ferramentas da comitiva portuguesa não recebeu a devida manutenção, o que os deixou inválidos para as operações nas fronteiras (“Documentos diversos”, 1757-1760, documento 31).

A respeito dos alimentos, a correspondência do governador do Grão-Pará esclarece que Barcelos, em 1759, carecia de carne, farinha, manteiga e outros alimentos básicos. A explicação para esse problema ocorreu de três formas. A primeira foi o consumo local (“Documentos diversos”, 1757-1760, documento 31). A segunda veio da denúncia de Joaquim de Melo e Póvoas, que teve como alvo os indígenas responsáveis pelo cultivo

da mandioca nas poucas terras férteis existentes em Barcelos. Esse cultivo possibilitava a fabricação do beiju. O governador alegou que eles utilizavam grande parte dessa massa de mandioca na fabricação dos fermentados alcoólicos, fato que é revelador de mais uma forma de os indígenas negociarem em seu favor as imposições das autoridades coloniais¹².

Esse ato desvirtuava os planos coloniais traçados naquele período pelas autoridades pombalinas, já que o gênero cultivado deveria prover essencialmente o sustento dos moradores e das comitivas demarcadoras. Entretanto, com a intenção de evitar conflitos com os indígenas, Melo e Póvoas ressalta que entende o motivo:

... das rossas desta [vila de Barcelos] se[r] muito a favor dos Indios, com[o] S. Mag. recomenda; porque a mayor parte das dittas rossas se desfazem em bejú para as aguardentes e pageuru, para as suas beberronias, as coaes hé improvável o pro ebrilhes [proibi-las]; porque no caso de totalmente se lhe tirarem, seria o motivo de muita parte delles se meterem no mato (“Correspondência de diversos...”, 1759-1760, documento 176).

A terceira explicação é a rede de contatos e abastecimento estabelecidos por Barcelos com outras vilas e povoados. A intensa circulação de mercadorias e mantimentos na capital proveu a assistência alimentícia, o suporte bélico e a concessão de ferramentas de trabalho às vilas/aos lugares espalhados nas proximidades. O tesoureiro da expedição, em 13 de outubro de 1758, encaminhou de Barcelos “hú alqueire de arroz, quatro de milho, meyo alqueire de feyjão para se repartir pellos moradores do lugar de Moreira”. No dia 6 de novembro, o tesoureiro enviou “oito libras de pólvora, dezesseis de chumbo, para municiar a guarnição q. se acha na Villa da Borda [Borba] a nova, e quatro frascos de vinho para as missas da Freguesia da mesma V.”. E em 24 e 28 de novembro de 1758, o tesoureiro destinou 12 alqueires de farinha para o destacamento que guarnecia a vila de

¹² Os “beijus” são ainda hoje utilizados na elaboração das bebidas fermentadas, conhecidas como “caxiri”, essenciais para a realização de festas profanas ou de rituais, como os chamados “dabucuris” (Cabalar & Ricardo, 2006, pp. 29-53).

Tomar e aos moradores direcionou “ferramentas contidas na rellação inclusa [como] 1 serra de pexeira; 1 machado; 6 ferros de canoas; 100 pregos; 50 pregos pequenos” (“Livro de provedoria...”, 1754-1758, documentos 324, 333, 347, 366 e 367).

Reis (1993, p. 106) afirma que a chegada dos demarcadores espanhóis alarmou o governo da capitania do Grão-Pará à vista da miséria que cobria Barcelos. Segundo Reis (1993), o governador não tardou em mobilizar para Barcelos toda a ajuda que estava ao seu alcance, além de clamar ajuda a Lisboa e notificar, em “côres fortes”, a Corte Real e a Sebastião José de Carvalho e Melo sobre o que se passava.

Manoel Bernardo de Melo e Castro esclarece que empregaria algumas iniciativas para sanar as brechas de funcionamento abertas e executaria medidas visando reanimar a subsistência da capital da capitania do rio Negro. Assim, ele dava a justa continuidade às demarcações de limites. Na mesma correspondência que organizou as informações passadas por Gabriel de Souza Filgueira, o governador responde que, de forma precisa e imediata, enviaria ajuda monetária, indivíduos ligados às tarefas militares e mantimentos que viessem a alimentar a população com o intuito de atenuar, gradativamente, a miséria em que a vila se afundava (“Documentos diversos”, 1757-1760, documento 31).

Notamos também a preocupação com o deslocamento do novo plenipotenciário das demarcações da parte Norte e governador da capitania do Mato Grosso, D. Antonio Rolim de Moura, para Barcelos (“Documentos diversos”, 1757-1760, documento 31). Com a presença desse governador, as comissões demarcadoras assumiram um papel imprescindível no novo impulso das reformas pendentes, de 1759 em

diante. A missão das demarcações, atribuída agora a Rolim de Moura, estimulou um projeto de reforma comandado novamente pelo engenheiro-militar Felipe Sturm, questão sobre a qual nos deteremos mais adiante.

A partir de 1759, a notícia da ruína de Barcelos como capital da capitania de São José do Rio Negro mobilizou o governo colonial do Grão-Pará a socorrê-la nos âmbitos alimentício, financeiro e militar. Essas medidas ganharam impulso por conta da chegada dos espanhóis à vila, pois mostraram aos lusos que as demarcações de fronteiras continuavam ocupando o cenário dos conflitos territoriais entre as duas Coroas no noroeste amazônico, apesar dos contratempos que provocaram a demora da comitiva comandada por D. José Iturriaga.

Contudo, os acordos de limites instavam a reestruturação do espaço urbano de Barcelos para operar em favor dos portugueses. Quais foram os efeitos no espaço da vila de Barcelos após a intervenção do governo do Grão-Pará na reversão do seu desgaste?

AS REFORMAS PARA AS DEMARCAÇÕES: DO ARMAZÉM REAL AO ANTIGO HOSPÍCIO DOS CARMELITAS

Alguns estabelecimentos organizados numericamente na planta de Barcelos¹³ receberam a devida atenção das autoridades após a chegada da comitiva espanhola. Em 17 de setembro de 1760, Joaquim de Melo e Póvoas atualizou Manoel Bernardo de Melo e Castro acerca do andamento da reestruturação e do estado físico do Armazém Real, dos quartéis dos oficiais, dos quartéis dos oficiais subalternos, assim como dos quartéis da guarnição e da olaria (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documentos 11 e 12). Além disso, o intuito da atualização transmitida pela correspondência de Melo e Póvoas,

¹³ Ao consultar novamente a Figura 1, é possível perceber que iremos nos referir, no decorrer deste tópico, aos estabelecimentos numerados e denominados da seguinte forma: “Nº 1 – Igreja Matriz desta V^a; . . . 3 – Palacio dos Plenipotenciarios; 4 – Palacio q’ antigamente foy Hospicio; 5 – Casaz feitas pa. o Governo; . . . 7 – Armazem Real; . . . 9 – Quarteis dos officiaes; . . . 11 – Quarteis dos officiaes Subaltemos; . . . 13 – Casa das Armas e Ferraria; . . . 15 – Quarteis da Guarnição desta V^a; . . . 18 – Ollaria” (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documento 71).

reforçando uma das prioridades do governo local, foi garantir a existência de estrutura necessária ao acolhimento dos castelhanos e informar sobre a capacidade de recebê-los em qualquer ocasião. Verificamos o esforço dos portugueses para retomar a urbanização de Barcelos com a reedificação de complexos funcionando para administrar as urgências de alimentação, do setor militar, ligado tanto à guarnição da capital quanto às demarcações de limites, e da casa voltada para a fabricação de materiais básicos de construção civil (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documentos 11 e 12).

Embora o Armazém Real, responsável em grande parte pela estocagem de alimentos, tenha sido reformado, Melo e Póvoas detalhou sobretudo os reparos dos quartéis e da olaria. Para o governador interino, havia quartéis que “se acháo em mayor ruina”. Referia-se aos quartéis dos oficiais subalternos. Póvoas talvez direcionasse a sua atenção aos quartéis da guarnição ou dos oficiais, ao escrever sobre os “Quarteis chamados dos Cappitaens”. Porém, provavelmente por se encontrarem em um melhor estado, seu foco foram os quartéis destinados aos oficiais portugueses de alta patente e à hospedagem de oficiais espanhóis, onde ali resta apenas a utilização de um espaço separado para a construção da cozinha (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documentos 11 e 12).

Por fim, Póvoas, além de afirmar que já dispunha de “hum quartel para me acomodar o qual está cuberto e intijaulado”, não deixa de relatar as condições da olaria (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documentos 11 e 12). Ele menciona o plano de aperfeiçoá-la, quando cita a pretensão de mandar construir um forno novo para substituir o que está “muito velho”, certamente com apoio de pedras transportadas pelos indígenas.

Embasado na portaria emitida pelo governador Martinho de Souza e Albuquerque, em 22 de julho de 1788, Mota (2018, pp. 55-56, nota 159) afirma que os construtores indígenas, redirecionados para erigir a olaria, eram os principais viabilizadores das obras planejadas pelo

Estado. A autora argumenta que o trabalho executado pela olaria com a fabricação e a disponibilização de materiais de construção, como telhas e tijolos, valorizou, perante as autoridades coloniais, o serviço desse depósito de insumos voltados para as obras públicas. À vista da necessidade de que algumas vilas da capitania do Grão-Pará tivessem suas próprias olarias (como a vila de Monte Alegre) para concretizar importantes projetos na área urbana, Mota (2018) conclui que era habitual o governador solicitar, por meio de portarias aos diretores das vilas localizadas no baixo Amazonas, a mão de obra de indígenas pedreiros e carpinteiros, com a intenção de aumentar o número de olarias pela capitania.

O investimento para melhorar e alargar a olaria era indispensável no contexto da difícil situação que Barcelos enfrentava, pois, de acordo com Póvoas, é um local incumbido de fabricar telhas e tijolos “q. se precisa para todas estas obras” públicas, reforçando o plano urbanístico da vila (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documentos 11 e 12).

Noutro trecho da mesma correspondência, Póvoas salienta que o antigo hospício dos carmelitas recebeu atenção maior por causa da notícia da vinda do novo condutor das demarcações portuguesas na parte norte, D. Antonio Rolim de Moura. Póvoas explica que a obra sofreu impasses que arriscaram a sua conclusão em tempo hábil, como a falta de indígenas “obreyros” (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documentos 11 e 12).

A ‘onda’ de reformas em Barcelos continuou forte na década de 60 do século XVIII. O Armazém Real foi novamente modificado, juntamente com o aperfeiçoamento da Casa das Armas, edificada junto à vigararia da vila (Figura 3). A continuidade dos trabalhos de reajuste se deu pelas vitorias realizadas por Gabriel de Sousa Filgueira. Em 6 de maio de 1761, a notificação de Filgueira ao governador do Grão-Pará esclareceu o quanto a militarização de Barcelos foi, certamente, o campo mais privilegiado nesse período (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documento 29).

Na Casa das Armas, cabides foram incorporados para pendurar um número maior de armas nas paredes, espadas curtas ou médias (chifarotes) e facões utilizados na abertura de caminhos na floresta fechada. Na mensagem de Gabriel de Sousa Filgueira, é notável a ampliação do Armazém Real com intenção de garantir a alimentação básica da vila, através do armazenamento de farinha, buscando também evitar o desvio de outros mantimentos necessários à dieta dos moradores (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documento 29).

Conforme a continuação das notícias enviadas por Filgueira, a fabricação dos materiais de construção no forno da olaria possibilitaria a reforma dos quartéis por um “Pedreyro”. Os quartéis seriam destinados a hospedar os oficiais portugueses e espanhóis na vila (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documento 29).

Acreditamos que o reerguimento das bases que modificaram espacial e militarmente Barcelos nesse período não atenuou o seu estado precário e nem melhorou as condições de vida dos povos indígenas. Não há qualquer menção aos nativos ou à melhoria dos seus aposentos e postos de trabalho que eles ocupavam diariamente. Menos ainda ao cuidado das suas terras para o plantio e a subsistência.

Nas fontes, o silêncio é imposto aos indígenas, mas eles foram, sem dúvida, os principais afetados pela decadência deflagrada em 1759. Por isso, como vimos anteriormente, os nativos não perderam tempo em mostrar suas insatisfações por meio de fugas para outras regiões, tentando escapar do sistema agrícola baldado e das habitações denegridas (Meira, 2018, p. 270).

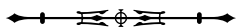
A ‘miséria’ de Barcelos em 1759, que se prolongou pelos anos seguintes, foi ‘anunciada’ e percebida pelos indígenas muito antes dessa data. Isso explica as inúmeras deserções e revoltas em Barcelos favorecendo o surgimento dos ‘mocambos’, a partir de 1757 (Borges, 2022, pp. 73-93). Diante das difíceis circunstâncias que começavam a se abater na vila, os indígenas sabiam que o agravamento da sua exploração era fulcral

para firmar a capital do rio Negro dentro dos jogos de poder e de conflitos ibéricos em seus territórios coloniais. Portanto, os esforços dos agentes coloniais e a reação dos indígenas ao trabalho forçado continuariam movimentando a cambaleante engrenagem do processo urbanístico de Barcelos, reanimada pelas demarcações.

Sem desviarmos nosso olhar dos indígenas nessa segunda ‘onda’ de revitalizações, temos informação de que Nuno da Cunha d’Athayde Varona, em correspondência com Manoel Bernardo de Melo e Castro, em 23 de setembro de 1761, reforçou a importância da reforma do hospício para receber D. Antonio Rolim de Moura (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documentos 82 e 83). Na longa missiva, Varona afirmou que alguns dias antes de chegar em Barcelos recebeu a notícia de que os trabalhos na antiga casa dos carmelitas estavam paralisados e o telhado, incompleto por conta do esgotamento da cal. Ele contou a Melo e Castro que a cal solicitada por Felipe Sturm era o elemento vital da construção. Ordenou, por isso, a coleta de “secoenta paneiros de cal” na vila de Serpa e na fortaleza do rio Negro. Desejando dar continuidade ao levantamento do hospício que carecia de certas despesas, Varona escreveu:

Paresseme senhor que se deve continuar a obra da dita casa; pois hê a única que tem figura de casa; e em que se poderá acomodar decentemente o senhor D. Antonio Rollim de Moura, ao tempo que aqui chegar. Devo dizer tão bem a V. Exca. que a casa feita no antigo Hospiceo, e destinada para o sobre dito senhor hê tão limitada, e quente que Eu não faço tenção de a ocupar, em quanto V. Exca. ouver por bem determinar nesta villa; por julgar esta em que fica e que nunca foi habitada, melhor ainda que húmida e mais piquena, que foi com o distino de alojarem nella os Governadores desta Capitania dandosse a todas o nome de palacios (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documentos 82 e 83).

A Figura 5 mostra a habitação que deveria ser a maior em quantidade de cômodos nos dois andares. Afinal de contas, a residência abrigaria a principal autoridade representante de Portugal nas discussões de fronteiras com a Espanha na parte norte. Desenhada com os traços de



posição 4 do mapa urbano de Barcelos (Figura 1), com o nome “Palacio q. antigamte. Foy Hospicio”, parecem não deixar dúvidas de que esse estabelecimento foi seguramente construído ali. Porém, não da maneira esperada por Sturm.

Ao lermos a mensagem escrita por Nuno da Cunha d'Athayde Varona, em 23 de setembro de 1761, percebemos que a reedificação do antigo hospício dos carmelitas não se amoldou ao planejado por Sturm. Poucos dias antes da sua chegada em Barcelos, Varona soube que os trabalhos na reforma da casa estavam suspensos pela escassez de cal, argamassa essencial para a edificação. Varona ressaltou que o antigo hospício “destinado para o sobre dito senhor hê tão limitado e quente” (“Correspondência de diversos...”, 1759-1762, documentos 82 e 83). Toda a reforma permanecia em estágio embrionário, distante do desenho de 1760.

Além da ausência de insumos para as construções, a penúria agravada de víveres desestabilizou o controle dos trabalhadores indígenas, causando inúmeras fugas e fomentando ainda mais as guerrilhas protagonizadas pelos indígenas amocambados (Borges, 2022, pp. 73-82)¹⁴. Esse esforço de controle desviava meios materiais utilizados nas construções para as partidas das tropas de guerra e ‘descimentos’. Fica evidente que a indisponibilidade do braço indígena – ou, nas palavras de Joaquim de Melo e Póvoas, de ‘obreyros’ – foi o principal fator do atraso e da deterioração do sistema de abastecimento agrícola e aumento populacional, setores da espinha dorsal de Barcelos.

A crise que se irrompeu a partir de 1759 motivou uma ‘corrida urbanística’, que pôs o esforço de funcionamento da vila de Barcelos novamente em movimento. Os centros que sustentavam o seu espaço, tais como as áreas habitacional e militar, não conseguiriam manter a solidez esperada nessa fase sem a participação dos povos indígenas como mão de obra indispensável às obras e também para a sustentação alimentar da vila. Os nativos eram os únicos capazes de garantir a sobrevivência da capital, e pareciam conscientes desse papel, até que esta alcançasse a estabilidade necessária para continuar exercendo a função de centro político-administrativo e de coordenação das demarcações de fronteiras no rio Negro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As grandes máquinas dependem das engrenagens lubrificadas para otimizar o seu funcionamento. Todas devem exercer, em conjunto, uma rotação em torno do próprio eixo para ativar a maquinaria responsável pelo trabalho, que exige grande força muscular (Franceschi & Antonello, 2014, pp. 91-98). Essa imagem mecânica do funcionamento de aparelhos próprios para comunicar movimento pode funcionar como uma alegoria ao funcionamento do organismo social em movimento na vila de Barcelos, na segunda metade do século XVIII. Como vimos, esta vila precisava ser operada para funcionar como capital político-administrativa e centro das demarcações portuguesas no rio Negro. Em seu interior, engrenagens se mobilizaram e representaram importantes

¹⁴ O problema com os mocambos e as guerrilhas indígenas que partiam desses agrupamentos de refugiados no rio Negro ganhou maiores contornos por volta de 1757, em razão de um desentendimento entre um principal indígena, chamado Domingos, e um missionário, no lugar de Lamalonga (antiga aldeia de Dari). O religioso tentou privar o indígena da “companhia [de] huma concubina” (Sampaio, 1825, p. 106), ato que gerou a revolta e a destruição de quase toda a povoação, com a ajuda de outros principais que se uniram ao motim de Domingos. A contenda inicial levou à união de diversos grupos indígenas, encabeçados pelas lideranças mais influentes que tinham contato direto com os mocambos. As primeiras informações acerca das hostilidades indígenas contra a presença portuguesa indicavam que outras duas povoações, da vila de Tomar (Bararóá) e do lugar de Moreira (Caboquena), localizadas rio acima e próximas de Barcelos, já haviam sido atingidas pelos levantes. As preocupantes notícias da destruição total ou parcial dessas localidades e de um ataque à capital ser cada vez mais iminente levaram à mobilização das tropas de guerra na intenção de interromper o avanço dos amotinados, eliminar os seus líderes e acabar com os mocambos espalhados pela mata fechada, uma medida que, inevitavelmente, drenou parte dos recursos trazidos pelas canoas de transporte, essenciais ao desenvolvimento de Barcelos. Para uma narrativa detalhada ou breve de como procederam os ataques sistemáticos e orquestrados pelas lideranças indígenas que, unidas, afetaram a rede dos núcleos coloniais no rio Negro durante o “formidável motim do ano de 1757” (Sampaio, 1825, p. 106), ver: Sampaio (1825, pp. 106-108); A. Ferreira (1983 [1785], pp. 55-57); Amazonas (1852, p. 247).

pilares da sua expansão e do seu desenvolvimento, sendo uma delas a urbanização do território.

Entretanto, como toda máquina que precisa de energia para desempenhar o seu papel, Barcelos dependeu de um valioso combustível para dar conta dos planos de revitalização espacial, pensados pelo engenheiro alemão contratado pela Coroa portuguesa: o trabalho indígena. Dessa forma, a atenção dada neste artigo ao projeto urbanístico aplicado em Barcelos busca destacar que tal 'engrenagem' foi movimentada pelo braço indígena, que proporcionou inovações em seu espaço.

Entre os anos de 1755 e 1761, a documentação colonial, mesmo de forma indireta, nas entrelinhas, ou pelos seus 'silêncios', evidencia as formas como os povos indígenas explorados atuavam na construção desta capital. O trabalho indígena, em meio às primeiras instalações da nova administração e as crises que se sucederam, ergueu em Barcelos estabelecimentos relacionados ao governo local e às questões fronteiriças. Assim, os indígenas capacitaram a região não apenas a atestar a dilatação da colonização portuguesa no rio Negro, mas também a assumir compromissos relevantes tanto para si mesmos quanto para os conflitos luso-castelhanos nas fronteiras do noroeste amazônico.

A 'engrenagem social' que acompanhamos até aqui, nessa breve história da constituição urbana de Barcelos, do vale do rio Negro, da segunda metade do século XVIII, foi movimentada pela violência expressa na exploração do trabalho compulsório exigido aos indígenas da região, como também na recusa destes a se submeterem integralmente a essa 'mecânica' social.

REFERÊNCIAS

- Adrião, D. G. S. (1991). *O processo de identificação étnica: a recriação da identidade indígena de Barcelos-AM* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://www.cpei.ifch.unicamp.br/biblioteca/o-processo-de-identifica%C3%A7%C3%A3o-%C3%A9tnica-recria%C3%A7%C3%A3o-da-identidade-indigena-de-barcelos-am>
- Alvarás, Cartas Régias e Decisões. (1757-1761). [Código 91, documento 64]. Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.
- Amazonas, L. S. A. (1852). *Diccionario topographico, historico, descriptivo da comarca do Alto-Amazonas*. Typographia Commercial de Meira Henriques. <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3135>
- Andrello, G. (2010). Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro. *Revista Estudos Amazônicos*, 5(1), 107-144.
- Araújo, R. M. (1998). *As cidades da Amazônia no século XVIII: Belém, Macapá e Magazão*. FAUP.
- Araújo, R. M. (2012). A urbanização da Amazônia e do Mato Grosso no século XVIII: povoações civis, decorosas e úteis para o bem comum da coroa e dos povos. *Anais do Museu Paulista*, 20(1), 41-76. <https://doi.org/10.1590/S0101-47142012000100003>
- Baena, A. L. M. (2004). *Ensaio corográfico sobre a Província do Pará* (Edições do Senado Federal, Vol. 30). Senado Federal, Conselho Editorial. <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1097>
- Barandían, D. (1992). El Orinoco amazónico de las misiones jesuíticas. In F. José (Org.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia (1625-1767)* (Tomo II, pp. 129-265). Universidad Católica de Tachira.
- Barra, C. S., & Dias, C. J. (Orgs.). (2013). *Barcelos indígena e ribeirinha: um perfil socioambiental*. ASIBA/FOIRN/ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/barcelos-indigena-e-ribeirinha-um-perfil-socioambiental>
- Bastos, C. A. (2017). *No limiar dos impérios. A fronteira entre a Capitania do Rio Negro e a Província de Maynas: Projetos, circulações e experiências (c. 1780-c. 1820)*. Hucitec.
- Borges, R. S. (2022). *Entre a capital e a fronteira: os povos indígenas do rio Negro na formação espacial de Barcelos (1728-1764)* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal do Pará].
- Cabalar, A., & Ricardo, C. A. (2006). *Povos indígenas do rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira* (3. ed.). ISA/FOIRN. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/A00104.pdf>
- Costa, G. G. (2015). *Fortes portugueses na Amazônia brasileira*. UnB. <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/21809?locale=fr>
- Correspondência de diversos com o governo. (1759-1760). [Código 96, documento 176]. Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.
- Correspondência de diversos com o governo. (1759-1762). [Código 99, documentos 6, 11, 12, 29, 71, 82, 83]. Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.
- Correspondência de diversos com o governo. (1762-1765). [Código 122, documentos 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 25, 26, 27, 28]. Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.



- Cruz, R. B. (2011). *Farinha de "pau" e de "guerra": os usos da farinha de mandioca no extremo Norte (1722 – 1759)* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará]. <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4579>
- Documentos diversos. (1757-1760). [Códice 90, documento 31]. Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.
- Domingues, Â. (2019). Sem medo de Deus ou das justiças: os poderosos do sertão e o discurso colonial de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para os indígenas do Grão-Pará (segunda metade do século XVIII). In Â. Domingues, M. L. C. Resende & P. Cardim (Orgs.), *Os indígenas e as justiças no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)* (pp. 129-155). Universidade Federal de São José del-Rei. <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/40977>
- Farage, N. (1991). *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Paz e Terra/ANPOCS.
- Ferreira, A. R. (1983 [1785]). *Viagem filosófica ao Rio Negro*. Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Ferreira, A. R. (2005 [1785]). *Viagem do Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira*. [S.l.]: Kapa Editorial. (Coleção etnográfica, 3 v.).
- Ferreira, A. R. (2005 [1785]). *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira* (Coleção etnográfica, 3 v.). Kapa Editorial.
- Ferreira, E. A. C. (2016). *Oficiais canoeiros, remeiros e pilotos jacumaubas: mão de obra indígena na Amazônia portuguesa (1733-1777)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. <https://www.repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/8320>
- Fleury, J. (2014). Representations of a German in the service of the Portuguese court: the Luso-American cartography and colonial urbanism. *The Latin Americanist*, 58(2), 119-135. <https://doi.org/10.1353/ta.2014.a705923>
- Fonseca, A. A. (2016). *Reformismo ilustrado e política colonial: negociações e resistência na Capitania do Rio Negro (1751-1798)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Franceschi, A., & Antonello, M. G. (2014). *Elementos de máquinas*. Universidade Federal de Santa Maria/Colégio Técnico Industrial de Santa Maria/Rede e-Tec Brasil.
- Guzmán, D. A. (2001). Constructores de ciudades: mamelucos, indios y europeos en las ciudades pombalinas de la Amazonia (siglo XVIII). In C. García & M. R. Medina (Comps.). *Ciudades mestiças: Intercâmbios e continuidades na expansão ocidental, séculos XVI-XIX* (pp. 90-99). CEHM-CONDUMEX.
- Guzmán, D. A. (2006). Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX. In C. Adams, R. Murrieta & W. Neves (Orgs.), *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade* (pp. 67-80). Annablume.
- Guzmán, D. A. (2017). La primera urbanización de los 'Abunás': mamelucos, Indios y Jesuitas en las Ciudades Portuguesas de la Amazonía, siglos XVII y XVIII. *Boletín Americanista*, 67(75), 53-73. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletínAmericanista/article/view/20234>
- Guzmán, D. A. (2021a). *Dans le labyrinthe du Kuwai: Conquête, colonisation et christianisation en Amazonie (XVI-XVIIIe siècles)*. Éditions Le Manuscrit.
- Guzmán, D. A. (2021b). A urbanização dos carmelitas 'çapatuýma' no Rio Negro (sécs. XVII-XVIII). In K. Heinz Arenz & J. Lima (Orgs), *Igreja e religiosidade na Amazônia colonial* (pp. 23-46). Livraria da Física.
- Livro de provedoria da fazenda. (1754-1758). [Códice 79, documentos 86, 87, 128, 176, 324, 333, 347, 366, 367]. Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.
- Meira, M. (Org.). (1994). *Livro das canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*. NHIII/USP/FAPESP. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:meira-1994-livro>
- Meira, M. (2018). *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico*. EdUFSCar. <https://doi.org/10.7476/9786586768435>
- Melo, V. Z. (2016). *Os diretores de povoações: serviços e transgressões no Grão-Pará do Diretório dos Índios (1757-1798)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. <https://www.repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/7432>
- Mendonça, M. C. (2005). *A Amazônia na era pombalina: correspondência do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)* (Vol. 2). Senado Federal, Conselho Editorial. <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1101>
- Morgado Neto, J. M. (2013). *Casas nobres em Belém do Pará (segunda metade do século XVIII e início do século XIX)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/8606>
- Mota, O. J. L. (2018). *Trabalho indígena na economia do Grão-Pará e Rio Negro (segunda metade do século XVIII)* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.8.2019.tde-20032019-122057>
- Nabuco, J. (1941). *O direito do Brasil*. Editora Nacional/Civilização Brasileira.
- Noronha, J. M. (2007 [1768]). *Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da província (1768)*. EDUSP.
- Oberacker Junior, C. H. (1972). Dois cartógrafos alemães a serviço do Brasil no século XVIII: Johann Andreas Schwebel e Filipe Sturm. *Revista de História*, 44(89), 93-109. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.1972.131263>



- Paula, A. N. A. (2018). *As vilas pombalinas das Capitanias do Rio Negro e Pará (1755-1798): políticas de integração dos índios, negociações e conflitos* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal de São Paulo]. <https://repositorio.unifesp.br/items/616bab60-c0c9-431a-a2e1-bb260e05f86a>
- Porro, A. (2007). *Dicionário etno-histórico da Amazônia colonial*. Instituto de Estudos Brasileiros. <http://www.etnolingua.org/biblio:porro-2007-dicionario>
- Prat, A. (1941). *Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo norte do Brasil (século XVII-XVIII)*. Ordem Carmelita.
- Registros de bandos, portarias e decisões. (1761-1766). [Código 110, documento 98]. Arquivo Público do Estado do Pará, Belém.
- Reis, A. C. F. (1993). *Limites e demarcações na Amazônia brasileira*. SECULT.
- Rio Negro. (s. d.). [Caixa 1, documento 19, 35 e 62; caixa 2, documento 141; caixa 3, documento 196]. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.
- Sampaio, F. X. R. (1825). *Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma no anno de 1774 e 1775...* Typographia da Academia. <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/6651>
- Silva, A. M. (1800). *Diccionario da lingua portugueza* (Vol. 1). Empresa Litteraria Fluminense. <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242523>
- Silva, C. S. S., & Silva, M. G. (2015). Casas de farinha: cenários de (con)vivências, saberes e práticas educativas. In V. F. Denardin & R. Komarcheski (Orgs.), *Farinhas do Brasil: tradição, cultura e perspectivas da produção familiar de farinha de mandioca* (pp. 59-81). UFPR Litoral.
- Sweet, D. (1974). *A rich of nature destroyed: the Middle Amazon valley, 1640-1750* [Tese de doutorado, Universidade de Wisconsin].
- Viana, W. A. (2019). *Gente de guerra, fronteira e sertão: índios e soldados na Capitania do Pará (primeira metade do século XVIII)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará]. <https://www.pphist.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/teses/2019/Tese%20Doutorado%202019%20Wania%20Viana.pdf>
- Wright, R. (1991). Indian slavery in the Northwest Amazon. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 7(2), 149-179.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

R. Borges contribuiu com escrita (rascunho original); D. A. Guzmán com escrita (revisão e edição); e M. Meira com escrita (revisão e edição).



Entre o mito e a história: os sentidos da civilização entre os Yuhupdeh do alto rio Negro

Between myth and history: the meanings of civilization among the Yuhupdeh of the Upper Rio Negro

Michel Barbará 

Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, Brasil

Resumo: O objetivo do artigo é desenvolver uma reflexão etnográfica sobre os sentidos de 'civilização' e 'tempo dos antigos' entre os Yuhupdeh, povo indígena do alto rio Negro, a partir de suas relações com a 'mito-história' no noroeste amazônico. A condição de 'civilizado' aparece no discurso yuhupdeh como forma de descrever o conjunto de mudanças em relação ao 'tempo dos antigos', quando seus antepassados viviam em pequenos grupos com intensa mobilidade pela floresta, caçando e coletando frutas do mato. Por outro lado, 'tempo dos antigos' também remete a narrativas míticas que incorporam a chegada dos brancos no conjunto de transformações que definiram a ordem das coisas no presente, estabelecendo as diferenças entre brancos e indígenas. Nesse sentido, história e mito não se caracterizam como domínios separados e excludentes, mas como diferentes formas de elaborar e dar sentido à chegada dos brancos, interpenetrando-se nos regimes expressivos e simbólicos dos coletivos indígenas do noroeste amazônico, sua mito-história. Em vez de um processo de aculturação ou perda cultural, 'civilização' parece funcionar como um 'autoconceito' da condição política indígena diante do contato mais intenso com o mundo dos brancos, não apenas revelando a consciência histórica do violento processo colonial, mas possibilitando diferentes projetos de futuro.

Palavras-chave: Yuhupdeh. Noroeste amazônico. Civilização. Tempo dos antigos. Mito-história.

Abstract: The aim of the article is to develop an ethnographic reflection on the meanings of 'civilization' and 'the time of old' among the Yuhupdeh, an indigenous people of the Upper Rio Negro, based on their relationships with 'myth-history' in the Northwestern Amazon. The condition of being 'civilized' appears in Yuhupdeh discourse as a way to describe the set of changes in relation to the 'the time of the old,' when their ancestors lived in small groups with intense mobility throughout the forest, hunting, and gathering wild fruits. On the other hand, 'the time of the old' also refers to mythical narratives that incorporate the arrival of white people into the set of transformations that defined the order of things in the present, establishing differences between whites and indigenous peoples. In this sense, history and myth are not characterized as separate and exclusive domains, but as different ways of elaborating and making sense of the arrival of whites, interpenetrating in the expressive and symbolic regimes of indigenous collectives of the Northwestern Amazon: their myth-history. Instead of a process of acculturation or culture loss, 'civilization' seems to function as a 'self-concept' of the indigenous political condition in the face of intensified contact with the world of whites, not only revealing historical consciousness of the violent colonial process but also enabling different future projects.

Keywords: Yuhupdeh. Northwestern Amazon. Civilization. Time of old. Myth History.

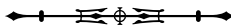
Barbará, M. (2024). Entre o mito e a história: os sentidos da civilização entre os Yuhupdeh do alto rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230112. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0112.

Autor para correspondência: Michel Barbará. Universidade Federal de São Carlos. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Centro de Educação e Ciências Humanas. Rod. Whashington Luis, s/n. São Carlos, SP, Brasil. CEP 13565-905 (michelbarbara@gmail.com).

Recebido em 12/12/2023

Aprovado em 18/06/2024

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



INTRODUÇÃO

Em janeiro de 2019¹, logo nos primeiros dias em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, fui apresentado a um ex-diretor da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Tukano que atuava há mais de trinta anos no movimento indígena. Conversando sobre a transição de governo, tema recorrente àquela época, até mesmo entre os Yuhupdeh², ele dizia temer os retrocessos e as ameaças para as conquistas do movimento indígena. Ao mencionar um antigo diálogo com um comandante das Forças Armadas, o ex-diretor esboçou uma reflexão muito significativa para questões com as quais me deparei ao longo da pesquisa. “Nós, indígenas, vivíamos nosso presente e nosso passado, vocês chegaram e nos ensinaram a olhar o futuro” (Barbará, 2021). Sua fala se endereçava às afirmações sobre haver “muita terra para pouco índio”, o que para ele não fazia sentido, uma vez que a possibilidade de crescimento demográfico garantida pela demarcação de territórios indígenas desmentiria a afirmação. Em certo momento, haveria “pouca terra para muito índio!”, afirmou. “Viver o passado e o presente” em oposição a “olhar o futuro” pareceu muito significativo para pensar os sentidos de tempo e história entre os coletivos indígenas da região, especialmente em relação aos efeitos da chegada dos brancos.

Em sua etnografia sobre as transformações do cotidiano em Iauaretê, Andrello (2004) mostra como a relação entre ‘cultura dos antigos’ e ‘civilização dos brancos’ evocava as diferenças entre o ‘tempo das malocas’ e o modo de vida atual nas comunidades Tukano e Tariano. A ‘cultura dos antigos’ seria uma referência ao patrimônio material (ornamentos e instrumentos sagrados) e imaterial (nomes, rituais, mitos, encantações e cantos), expressão da identidade dos sibs no passado e atual fator de diferenciação entre as etnias no Uaupés. A base das relações políticas entre os grupos era construída nos rituais que envolviam esses artefatos, sendo o nível no qual as posições hierárquicas eram reconhecidas e consolidadas sob diferentes conjunturas. Como observa Andrello (2004, pp. 256-257), apesar da “entrada na civilização dos brancos”, o componente imaterial desse patrimônio persistiu, de modo que os indígenas afirmavam não ter perdido inteiramente sua cultura, “apenas 50%”. Marques (2015) observou a mesma estatística qualitativa usada entre indígenas Tukano para se referir aos coletivos Hupd’äh, associando a localização no curso do rio com a porcentagem de cultura que cada coletivo mantinha em relação aos antigos:

Eles, os Wòhd’äh de Iauaretê, estariam em torno de 20%, enquanto os Hupd’äh do Japu, variando em função da comunidade, estariam entre 40 e 60%, já os Hupd’äh

¹ Minha pesquisa de campo entre os Yuhupdeh iniciou-se entre julho e agosto de 2018, ocasião em que participei de duas reuniões de consulta, realizadas em duas comunidades Yuhupdeh, para a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) do alto rio Negro. Entre o fim de 2018 e o início de 2019, passei um período de quatro meses em São Gabriel da Cachoeira, momento em que diferentes agrupamentos Yuhupdeh se encontravam acampados na cidade em razão do processo de contratação dos professores indígenas das escolas comunitárias e das burocracias relacionadas aos benefícios sociais, trabalho de campo que baseou minha dissertação de mestrado. Em janeiro de 2023, retornei a São Gabriel da Cachoeira para dar início à pesquisa de campo do doutorado, onde permaneci durante seis meses, passando um período em comunidades Yuhupdeh do baixo Tiquié, no igarapé Cunuri. Nesse sentido, as reflexões e discussões presentes no artigo são desdobramentos da pesquisa iniciada no mestrado e retomada durante o doutorado, abrangendo os diferentes períodos de trabalho de campo junto aos Yuhupdeh, bem como os materiais coletados em entrevistas e anotações em cadernos de campo.

² No alto rio Negro, região de diversidade sociocultural e linguística, habitam atualmente 22 povos, distribuídos entre três famílias linguísticas, sendo Tukano Oriental, Aruak e Naduhup. Os Yuhupdeh são coletivos indígenas que ocupam um vasto território ao longo dos rios Tiquié e Apapóris, noroeste amazônico, na região fronteira entre a Colômbia e o Brasil. Sua ocupação territorial pode ser dividida em sete áreas principais, mantendo relações com diferentes grupos indígenas, principalmente os Tukano Oriental (Lolli, 2010; Junio Felipe, 2018). Atualmente, são classificados como pertencentes à família linguística Naduhup (Maku), composta por Hupd’äh, Yuhupdeh, Dâw e Nadëb, povos que compartilham algumas características sociais, como intensa mobilidade e profundo conhecimento da floresta, caminhos e varadouros. Na literatura etnológica da região, “esses povos são descritos como seminômades, cuja subsistência é baseada principalmente nas atividades de caça e coleta, além de cultivarem pequenas roças” (Barbará, 2021, p. 11), diferenciando-se dos povos Tukano Oriental e Aruak, caracterizados como horticultores e sedentários.

do alto Papuri atingiriam a taxa de 80% de manutenção cultural, ou até mais (Marques, 2015, p.21).

As posições a montante e a jusante no curso dos rios como fator de definição do grau de civilização tem relativa abrangência entre coletivos indígenas amazônicos, indicando o sentido posicional e relacional da noção de civilização (Kelly, 2005; Gow, 2006; Andrello, 2004; Marques, 2015; Junio Felipe, 2018). A dicotomia entre selvagens e civilizados desdobra-se na tríade amazônica que estabelece a relação entre 'índios selvagens', 'índios civilizados' e 'civilizados', projetada espacialmente de acordo com a localização no curso dos rios (Marques, 2015). No noroeste amazônico, a oposição entre 'índios do rio' e 'índios do mato' assumiu, na literatura etnológica, a forma de um 'grande divisor', orientando as teorias etnográficas sobre os povos Naduhup e tornando-se coextensiva à oposição entre civilizados e não civilizados ao longo do processo histórico. Essa dicotomia alimentou a imaginação sociológica que definiu os 'índios do mato' como um 'antiexemplo de civilização', ao tomar como referência as formas de organização social dos 'índios do rio', uma espécie de variação da oposição entre sociedades simples e sociedades complexas (Marques, 2009; Marques & Ramos, 2019).

Durante minha experiência de campo entre os Yuhupdeh, o contraste entre 'tempo dos antigos/ antigamente' e 'hoje em dia' (tempo atual/presente) apareceu em muitas ocasiões. Esse contraste opõe o período em que se 'andava pelo mato' caçando e coletando frutas à chegada dos missionários salesianos, que 'juntaram' os Yuhupdeh, transformando suas formas de organização social e alimentação. Enfatizando essas mudanças, costumavam afirmar que 'hoje nós temos uma visão muito diferente dos nossos avós', 'temos outro jeito

de viver', ou mesmo que viviam 'outro tempo'. Certa vez, um homem yuhupdeh, na faixa dos cinquenta anos de idade, morador da comunidade de São Felipe, comentou: "Hoje em dia mudou muito. Mesmo sendo velho, estou estudando no ensino médio" (comunicação pessoal, 2019). Seu comentário buscava ressaltar como o modo de vida era diferente do 'tempo dos avós', que viviam dispersos em pequenos grupos na floresta e não estudavam, conhecendo pouco da língua dos brancos. A fala ocorreu durante a realização de uma oficina de audiovisual³ com os Yuhupdeh na cidade, na qual os participantes começaram a falar sobre as transformações no modo de vida a partir da chegada dos brancos.

Com efeito, as diferenças entre os períodos eram quase sempre acionadas em nossas conversas, geralmente enfatizando que não tinham nada – roupas, redes, panelas, bacias, fósforos, entre outros objetos – antes da chegada dos brancos à região, embora não deixassem de ressaltar os aspectos violentos desse processo, principalmente em relação aos 'patrões', que exploravam diferentes produtos do extrativismo a partir da mão de obra indígena.

Uma percepção recorrente ao longo dessas conversas era a linha tênue entre as narrativas míticas e aquelas que poderiam ser identificadas como 'história', um conjunto de acontecimentos desdobrando-se cronologicamente. A civilização dos brancos e seus objetos aparece de forma significativa nas narrativas que discorrem sobre as transformações vivenciadas pelos indígenas, marcando também sua socialidade em relação aos brancos. Se os Yuhupdeh enfatizam que hoje são mais civilizados, possuindo documentos, tendo escolas nas comunidades e viajando de rabetá para comprar uma diversidade de mercadorias na cidade, não deixam de afirmar um conjunto

³ A oficina de audiovisual ocorreu no início de 2019, durante o trabalho de campo para o mestrado, período em que muitos Yuhupdeh, vindos de diferentes comunidades do Tiquié, estavam acampados na cidade, em razão dos processos burocráticos de contratação dos professores e pagamento dos benefícios sociais. A oficina foi desenvolvida por uma pesquisadora com ampla experiência em trabalhos audiovisuais, a qual concordou em realizarmos o trabalho junto aos grupos que estavam na cidade naquele momento. A princípio, a oficina era voltada à familiarização com as técnicas e tecnologias de produção de vídeos, mas, no decorrer do processo de filmagem, os Yuhupdeh que participaram se mostraram interessados em comentar sobre as mudanças em seu modo de vida.

de valores que os diferenciam em relação aos brancos, especialmente no que diz respeito ao compartilhamento de alimentos entre parentes.

Meu objetivo neste artigo é discutir etnograficamente os sentidos assumidos pela noção de 'civilização' entre os Yuhupdeh, explorando suas relações com certas concepções de 'tempo' que implicam imagens mito-históricas da experiência de contato com os brancos.

O artigo está estruturado em duas partes complementares. Na primeira, busco contextualizar a discussão sobre as relações entre o mito e a história no noroeste amazônico e a maneira como a chegada dos brancos, e seus desdobramentos, é incorporada às narrativas indígenas. Na segunda, busco discutir alguns sentidos assumidos pela noção de 'civilização' e suas relações com a oposição entre 'tempo dos antigos' e tempo atual na mito-história do noroeste amazônico a partir dos Yuhupdeh, destacando um conjunto de valores que os diferenciam dos brancos, mesmo sob a condição de 'civilizados'. Como busco mostrar, esse conjunto de oposições se caracteriza como um processo de 'obviação' (Wagner, 2017) da experiência indígena de contato, a partir do qual as transformações são percebidas e ganham sentido no campo relacional, movido pela produção da vida cotidiana entre parentes nas comunidades. Embora marcada por processos muitas vezes violentos, a condição de 'civilizado' parece funcionar como um 'autoconceito' indígena, revelando a consciência histórica da situação política de contato e possibilitando diferentes projetos de futuro para os Yuhupdeh.

HISTÓRIA E MITO NO NOROESTE AMAZÔNICO

Na comunidade de São Felipe, no igarapé Cunuri, os Yuhupdeh costumavam acordar bem cedo. Enquanto os homens saíam de canoa para conferir as malhadeiras armadas no dia anterior, as mulheres começavam a preparar a *quinhãpira*, momentos antes de o mingau ser servido no centro comunitário. Hospedado na capela da

comunidade, preparando-me para levantar, ouvi Alaide chamar à atenção seu filho. Diferentemente das conversas cotidianas entre os Yuhup, majoritariamente em sua língua, naquela ocasião Alaide advertia seu filho falando em português, orientando-o sobre a importância da escola. Uma frase que me chamou atenção foi 'se não quer essa vida de roça, tem que estudar'. Na comunidade de São Felipe, além do ensino fundamental, há um programa de Educação para Jovens e Adultos (EJA), de modo que crianças e alguns adultos participavam das atividades escolares. Ao final do ciclo letivo, antes das férias de julho, as aulas foram encerradas com um *dabucuri* oferecido para os professores no centro comunitário. Com caixas de som e microfones, a festa foi iniciada após o fechamento das notas pelos professores, que comentavam sobre o desempenho escolar dos estudantes e entregavam o boletim para os pais assinarem.

Apesar de a educação escolar figurar no movimento indígena desde a década de 1990, quando experiências de educação diferenciada se disseminaram na região, com foco na alfabetização em línguas nativas, os Yuhupdeh vieram a ter os primeiros professores somente em 2006 (Junio Felipe, 2018, p. 84). A escola ocupa uma posição de destaque no modo de vida atual das comunidades Yuhupdeh, e nos últimos anos têm crescido demandas em torno de materiais pedagógicos na língua yuhup, assim como a licenciatura intercultural para formar professores, propostas que aparecem nos PGTA dos quais participaram (FOIRN, 2021).

Contudo, é preciso levar em consideração como o processo colonial afetou diferentemente os coletivos indígenas do noroeste amazônico conforme as formas de habitação e localização geográfica. Os povos Tukano Oriental e Aruak, que tradicionalmente habitavam o curso dos grandes rios, foram inicialmente mais afetados pelas frentes coloniais, como missionários, comerciantes e militares, refletindo-se na aproximação com a 'civilização dos brancos'. Já os povos Naduhup, por habitarem as zonas interfluviais, mais difíceis de serem alcançadas, demoraram

mais tempo para intensificarem o contato com os brancos. Se os Yuhupdeh se mantiveram relativamente afastados do primeiro ciclo de exploração da borracha no final do século XIX, esse afastamento começa a se tornar mais difícil a partir de meados do século XX, com o segundo ciclo da borracha na região. Até então, a relação com os grupos tukano favorecia a aquisição de mercadorias indiretamente, evitando contatos mais frequentes com comerciantes e missionários (Pozzobon, 2011).

Considerando a dispersão desses grupos no território brasileiro, uma série de fatores contribuiu para que os Yuhupdeh aprofundassem o contato, marcando o início de um ciclo migratório como forma de fugir aos assédios dos comerciantes e missionários, buscando áreas mais favoráveis de habitação. Como observa Lolli (2013), uma parcela desses grupos é oriunda da região do igarapé Ugá e do Jotabeyá, que começou a migrar para a região entre os igarapés Castanha e Cucura, no médio Tiquié, em meados do século XX, com a intensificação da ocupação na região. Esses grupos foram se aproximando do rio Tiquié atraídos pela missão salesiana construída em Pari-Cachoeira entre as décadas de 1960 e 1970, e posteriormente pela descoberta de ouro na serra do Traíra, na década de 1980. Uma outra onda migratória de grupos oriundos da região do Apapóris, que teriam percorrido o rio Traíra e atravessado a floresta até o igarapé Ira, se estabeleceu na região do igarapé Cunuri e, mais tarde, no igarapé Samaúma, próximo à missão de Taracua.

A década de 1970 marca o início de uma reorientação nas ações conduzidas pelos missionários salesianos, com os projetos de 'promoção humana e social' voltados aos povos Naduhup. Os 'povoados-missão', modelo de catequese e civilização utilizado inicialmente entre os índios do rio, foi estendido aos povos Naduhup, iniciando um processo de concentração demográfica e sedentarização desses coletivos (Athias, 1995). Embora o modelo dos povoados-missão não tenha sido definitivamente implementado entre os Yuhupdeh da mesma forma como foi entre os Hupd'äh, também houve a atuação específica dos missionários entre

esses coletivos, voltada principalmente à escolarização sistemática (P. Lolli, comunicação pessoal, 2024).

Além de iniciarem a concentração demográfica e a escolarização desses coletivos, os salesianos passaram a incentivar projetos de diversificação agrícola e formação de cooperativas nas comunidades, baseados no discurso de 'desenvolvimento comunitário' e 'promoção humana e social', desencadeando expressivas 'transformações espaço-temporais' na região (Marques, 2015). Com a demarcação da Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro na década de 1990, esses coletivos ampliaram a busca por políticas públicas e projetos em saúde, educação e cultura para suas comunidades (Silva, 2017). Mais recentemente, "as políticas sociais voltadas à promoção da cidadania também ocasionaram mudanças significativas no modo de vida dos Yuhupdeh, especialmente por aproximá-los paulatinamente de São Gabriel da Cachoeira" (Barbará, 2021, p. 163). Do mesmo modo, esses coletivos ampliaram a participação no cenário político regional, engajando-se com diferentes atores, como antropólogos e linguistas, para pressionar o poder público a atender reivindicações específicas para suas comunidades através da participação no PGTA.

Com efeito, a chegada dos brancos é um evento marcante na vida dos povos indígenas do noroeste amazônico, mobilizando a criatividade simbólica e política para lidar com essa figura tão controversa, o que não foi diferente para os Yuhupdeh, que vêm cada vez mais intensificando o contato com o mundo dos brancos, de modo a incorporá-lo em seus regimes expressivos e simbólicos, característica que está longe de ser uma especificidade desses coletivos. Na região do noroeste amazônico, a relação entre mito e história foi amplamente tratada na literatura antropológica, sobretudo a partir da figura do branco. Wright (2002) descreve como os brancos aparecem na história oral e no mito entre os Baniwa como uma categoria que não se limita ao contexto de contato, de modo que sua articulação nas narrativas indígenas se revela como formas complementares de consciência e produção da alteridade. De acordo com o autor,



Enquanto o mito tenta formular as propriedades essenciais da experiência social em termos de acontecimentos “genéricos”, num nível que transcende qualquer contexto específico de relações ou eventos históricos, a história preocupa-se, basicamente, com o nível das relações específicas entre acontecimentos específicos. Assim, tanto o mito de Kuwai como a história hohodene tratam de processos de produção e reprodução de Identidade e Alteridade, mas em níveis claramente diversos (Wright, 2002, pp. 459-460).

Hugh-Jones (2012) sugere que, no noroeste amazônico, as narrativas indígenas deslizam facilmente do mito à história, caracterizando-se como história política em um duplo sentido, uma ‘mito-história’. Se, por um lado, refletem a longa história de resistência à dominação externa e legitimam reivindicações pelo território, por outro, as histórias particulares também legitimam reivindicações e se relacionam com o *status* de um grupo particular em relação aos demais. Como se sabe, a origem dos brancos e de seus artefatos é englobada pelo esquema mítico de origem de todas as coisas, evidenciando a ‘mitologização’ dos brancos pelas narrativas indígenas (Hugh-Jones, 1988; Andrello, 2004).

Nesse sentido, ao focar nas transformações míticas agenciadas por sujeitos históricos, o debate no noroeste amazônico segue, em linhas gerais, a discussão sobre mito e história realizada – sobretudo a partir de meados dos anos 1980 e início dos 1990 – por pesquisas etnográficas no mundo ameríndio. Carneiro da Cunha (1987) parte do movimento messiânico entre os Canela para pensar as transformações no interior de episódios míticos, destacando como a história intervém sobre os mitos através das ações das pessoas. O movimento messiânico, como um culto, seria uma contrapartida da estrutura social canela, referindo-se dialeticamente a um mito de origem do homem branco e operando simetrias e inversões de acordo com os rumos tomados pelo movimento.

Já Gow (2001) toma a relação entre mito e história como fio condutor para pensar os ‘mundos vividos’ piro, assumindo os mitos como objetos históricos de acordo com os problemas identificados no presente etnográfico, numa

tentativa de superar o problema da sincronia e da diacronia nas análises antropológicas marcadas pelo estrutural-funcionalismo. Ao descrever como os Piro pensam e elaboram as mudanças gerais e específicas que vivenciaram ao longo do processo de contato com os ‘gringos’, Gow (2001) demonstra como sistemas míticos se transformam a partir das conjunturas históricas, caracterizando-se como um sistema em permanente estado de transformação. A análise dos mitos como objetos históricos, associada à observação etnográfica, possibilitaria pensar uma história piro não determinada pela expansão colonial europeia.

Como destaca Lolli (2009), as reflexões de Carneiro da Cunha (1987), entre os Canela, e Gow (1991, 2001), entre os Piro, permitem constatar que a relação entre mito e história não se caracteriza como uma oposição rígida, mas como uma relação na qual as transformações acontecem através das ações humanas no cotidiano da vida coletiva. Não se trata de observar apenas a inserção da novidade nos sistemas simbólicos, mas como essas transformações encontram-se intimamente relacionadas à vida coletiva, sendo a etnografia um método imprescindível para entender a dinamicidade das transformações. Como o presente dossiê aponta em sua introdução, não seria possível pensar as transformações da rede de relações sociais no noroeste amazônico como resultado exclusivo da chegada dos brancos, sendo o resultado de um processo contínuo no qual a colonização acrescenta em complexidade, assim como introduz uma série de questões e problemas voltados à especulação e à reflexão nativa (Andrello et al., 2024).

De acordo com Andrello (2004), os objetos dos brancos, como dinheiro e mercadorias, eram chamados de *apeka* entre os coletivos tukano do Uaupés, termo que pode ser traduzido por “coisas de outros” (Andrello, 2004, pp. 246-247). Como *apeka*, esses objetos se caracterizam como suportes materiais de capacidades subjetivas que podem ser capturadas do exterior, definindo-se como capacidades da mesma ordem do que aquelas veiculadas por nomes e enfeites. A chegada do colonizador branco e os seus efeitos sobre os povos indígenas da região integram-se



às narrativas indígenas, entrelaçando diferentes 'tempos' que podem se afetar reciprocamente, de modo que "um mesmo acontecimento pode tanto pesar sobre o presente quanto acarretar efeitos sobre o passado e o futuro" (Andrello et al., 2024, p. 9). Nesse sentido, o noroeste amazônico deve ser abordado sob a perspectiva da multitemporalidade, articulando as narrativas indígenas sobre a origem do mundo e seus diferentes ciclos às narrativas de formação, crescimento e dissolução de coletivos.

Se a maneira como os brancos são incorporados às narrativas indígenas traz à tona a consciência histórica do contato e de seus efeitos sobre a vida dos povos indígenas do noroeste amazônico, os Yuhupdeh apresentam um movimento semelhante quando falam das transformações em seu modo de vida a partir da chegada dos brancos. Ao evocar imagens dos 'antigos' e da vida de dispersão pelo 'mato' através do contraste como modo de vida nas comunidades, delineando novos padrões de mobilidade e relações sociais, o que se apresenta é o sentido mito-histórico da condição política indígena, a 'obviação' da experiência de contato com os brancos. Por obviação, Wagner (2017, p. 12) entende a forma processual recursiva, que se manifesta por uma série de metáforas substitutivas que compõem o mito, um movimento dialético que se fecha ao retornar a seu ponto inicial. 'Tempo' é o tropo por meio do qual as transformações são percebidas como acontecimentos sucessivos subsumidos no 'presente' da experiência de contato. A oposição entre 'tempo dos antigos' e 'tempo atual' pode ser vista, portanto, como a obviação da experiência de contato, que "define e ocupa seu próprio tempo" (Wagner, 2017, p. 107).

Pensando por esse aspecto, a noção comum de 'tempo' e 'antigamente' usada pelos Yuhupdeh e outros coletivos indígenas aparece tanto quando se refere ao tempo mítico dos antigos quanto a diferentes períodos da sócio-história regional, como em 'tempo dos antigos' e 'tempo dos padrões'. O 'antigamente' que permeia tanto o tempo dos antigos como o tempo dos padrões não se distingue em relação aos efeitos materiais na vida dos indígenas, inscritos

na paisagem e na vida cotidiana nas comunidades. Em vez de uma simples confusão, parece ser comum entre coletivos indígenas amazônicos tomar o estado atual de coisas como efeito das transformações de um tempo primordial de pré-humanidade que condensava as potências virtuais que viriam a se atualizar em múltiplas formas.

Não só o conceito de 'obviação', de Wagner (2017), se mostra interessante para pensar a noção de 'tempo' e suas relações com a mito-história no noroeste amazônico, mas também o de 'época'. Como explica Wagner (2017, p. 117), uma época pode ser instantânea ou ocupar eras, não importando se a memória e a classificação a atribuem ao passado ou ao futuro. Como realização figurativa, seu tempo é sempre 'agora'. O conceito de 'época', cujo sentido etimológico é 'parada', 'cessação' ou mesmo 'virada', contrasta com o de 'intervalo' na medição do tempo, acomodando a noção figurativa de um tropo (Wagner, 2017, p. 113). Esse ponto é importante, pois o tempo mítico, segundo o autor, não se acumula em forma de intervalos, como poderíamos inferir para o caso da história, definida pela passagem cronológica do tempo através da relação entre eventos tal como aconteceram no passado. Os eventos do tempo mítico são constituídos como relações que subsomem e transformam radicalmente o que ocorreu antes, cada evento diferenciando o caráter do todo para além de sua antecipação, de modo a assimilar os acontecimentos que o precederam dentro de sua própria relação, um 'agora' que suplanta seu 'antes' ao invés de estendê-lo (Wagner, 2017, p. 108).

Seguindo essa reflexão, 'tempo dos antigos' e 'tempo atual' constituem o 'fluxo de analogias' através do qual o sentido emerge como 'presença do tempo', representações do 'tempo' por meio do tropo e da obviação (Wagner, 2017, p. 117).

Viveiros de Castro (2019) desenvolve uma reflexão interessante sobre a noção de 'povo isolado', muito sugestiva para nossa reflexão a respeito dos sentidos assumidos pela noção de civilização e suas relações com a mito-história entre coletivos indígenas do alto rio Negro.

Segundo Viveiros de Castro (2019, p. 14), “povo isolado é como o autoconceito dos povos contactados, isto é, de todos aqueles povos que experimentam intensamente, e quase sempre dolorosamente, sua diferença face ao mundo do Branco”. Não se trata de pensar o passado do presente dos povos em contato, mas de compreender a ‘presença paradoxal do passado’ como imanente às cosmopolíticas indígenas, podendo constituir um modo de conjugar o futuro.

Conceber a oposição entre ‘antigamente’ e ‘hoje’ através do tropo e da obviação nos possibilita extrair o sentido relacional da experiência de contato com os brancos a partir da reversibilidade entre mito e história no plano discursivo. Em outras palavras, possibilita compreender os sentidos de ‘civilização’ a partir da mito-história do noroeste amazônico, uma história política em duplo sentido (Hugh-Jones, 1988). Assim, o movimento de diferenciação entre ‘tempos’ parece constituir a forma pela qual as transformações são percebidas e representadas no presente entre povos que experienciaram, e ainda experienciam, um intenso contato com o mundo dos brancos. evocando simultaneamente imagens do ‘mato’ e da ‘comunidade’, imagens da selvageria e da civilização. Em vez de sugerir uma reprodução autoidêntica ao longo do tempo, os mundos vividos amazônicos demonstram sua potência transformacional (Gow, 2001).

A próxima parte do artigo busca explorar mais detidamente os sentidos políticos dos discursos mito-históricos yuhupdeh, discorrendo sobre como a noção de ‘civilização’ relaciona-se com a produção da vida coletiva em comunidade, baseada nos valores de parentesco, estabelecendo diferenciações em relação aos brancos.

OS SENTIDOS DA CIVILIZAÇÃO

O modo de vida atual dos Yuhupdeh é marcado por recorrentes viagens a São Gabriel da Cachoeira, onde famílias inteiras descem o rio com suas rabetas, retornando às comunidades com uma diversidade de mercadorias compradas nos comércios com o dinheiro dos salários dos professores e dos benefícios sociais.

Algo muito falado pelos Yuhupdeh em nossas conversas era sobre como antigamente eles não tinham acesso a mercadorias, ou acesso muito restrito, situação que se modificou com a chegada de comerciantes à região em que habitam. Roupas, redes, lanternas, bacias, panelas, sal, açúcar e uma diversidade de itens passaram a ser obtidos com os comerciantes através da troca por cipó-titica e outros produtos extrativos. Quando falavam sobre os itens obtidos a partir do trabalho em roças tukano, enfatizavam que eram objetos de segunda mão, como redes, roupas e panelas velhas, sendo as únicas coisas que conseguiam obter naquela época. Além disso, falavam que percorriam grandes distâncias remando para trocar produtos em comunidades tukano, como Taracú, onde havia missionários que trocavam os produtos por mercadorias.

Com o acesso a mercadorias, algumas práticas se transformaram, como as atividades de caça e pesca. Quando os homens saem à noite para ‘fachear caça’, conduzem a canoa mais próximos às margens, atentos para identificar qualquer movimento com a luz da lanterna. Quando a lanterna ‘foca’ a presa, os olhos ‘acendem’, como costumavam dizer. À luz da lanterna, pacas e jacarés ficam com um brilho vermelho nos olhos. No momento em que ‘focam’ uma paca, aproximam-se lentamente e preparam o arco para flechá-la. Antes do uso difundido das lanternas de cabeça, os Yuhupdeh utilizavam madeira de turi para fachear caça, transportando-a em uma lata como uma espécie de lamparina, reacendida sempre que a chama se apagava. Em relação à pesca, antes do uso difundido de linhas, anzóis e malhadeiras, costumavam utilizar espinhos de tucum amarrados com cipó. Do mesmo modo, uma variedade de outros objetos tem se tornado comum nas comunidades, como caixas de som, placas solares e *smartphones*, ainda que em baixa proporção.

Esse ‘outro jeito de viver’ do qual falam os Yuhupdeh, marcado pela incorporação de artefatos da civilização dos brancos, não expressa apenas uma percepção das transformações temporais em relação ao modo de vida



dos antigos, mas algumas transformações na relação com outros grupos indígenas no território, expressando-se em novos padrões de mobilidade (Barbará, 2021, p. 163), como as viagens regulares à cidade e o consumo de mercadorias diretamente nos comércios locais com o dinheiro dos salários e benefícios sociais. Além disso, esse novo padrão de mobilidade tem possibilitado a constituição de novas redes de relações na cidade e nas comunidades ao longo do caminho.

Como já mencionado, o contraste entre hoje e antigamente se apresentava em grande parte das conversas com os Yuhupdeh, enfatizando um conjunto de transformações em relação ao tempo dos avós. Laureano, um dos fundadores das comunidades do Cunuri, costumava contar muitas histórias que perpassam tanto o tempo de trabalho com diferentes padrões como as narrativas de origem dos grupos yuhupdeh. Se, por um lado, ressaltava aspectos do tempo em que percorreu por diferentes lugares trabalhando com sorva, balata, cipó e piaçava, forma pela qual obtinham diferentes mercadorias com os padrões, por outro, narrava como a diferença entre brancos e indígenas foi definida ainda nos tempos primordiais. Entre uma colherada de *ipadu* e um trago no cigarro, Laureano contava sobre os lugares de transformação que originaram os atuais grupos yuhupdeh, histórias que costumavam incorporar a origem dos brancos e seus objetos. Junio Felipe (2018) registrou essa narrativa de origem com o velho Laureano, na qual os brancos e seus artefatos compõem o mesmo processo de criação e transformação desencadeados na viagem da cobra-canoa:

Vimos do Lago de Leite com a canoa de sucuri, todos os nossos antepassados. Saah Säw era o capitão da canoa. Eles eram ainda meio gente, meio peixe. O branco se transformou lá. Foi lá que eles pegaram do branco o pandeiro, o cavaquinho, a espingarda, a faca. Depois subiram o rio de Leite, passaram por Belém, Manaus, Barcelos, Santa Isabel, tentando se transformar em gente como hoje nós somos (Junio Felipe, 2018, p. 138).

A viagem da canoa da transformação (*yāh baah hóh*) e o aparecimento das flautas Jurupari (*Ti'*) são os ciclos

mitológicos mais difundidos na região, constituindo o sistema social do noroeste amazônico. Marques e Ramos (2019) evidenciam algumas diferenciações e disputas dos Hupd'äh em relação aos Tukano no interior do sistema social regional, esboçadas em narrativas de origem particulares, que colocam em xeque o modelo sociológico que estabeleceu o 'grande divisor' entre 'índios do mato' e 'índios do rio'. Ao descrever as narrativas tukano sobre a viagem da cobra-canoa como 'políticas', relativizando a precedência desses coletivos e sua autoridade narrativa, a liderança hup que narra o mito aos autores questiona a fixidez das posições de prestígio hierárquico no campo de relações interétnicas, demonstrando como as inversões podem se realizar a partir de um amplo conjunto de princípios de diferenciação, definidos pela mobilidade e pelas posições que se estabelecem no campo de relações ao longo do percurso. Na versão hup, como demonstram os autores, seu ancestral foi definido como *k-ih sät* ('guia', 'o que chama a ação'), ressaltando a importância do conhecimento dos caminhos para a emergência de todos os povos da região.

Os Yuhupdeh também contam versões do ciclo mítico da cobra-canoa em que há uma inversão nas posições ocupadas, sendo o ancestral yuhup Saah Säw o comandante da embarcação e o primeiro a deixar seu interior, embora não assumisse a posição de 'irmão maior', por haver se recusado a pegar um bastão, ou pano, sujo de fezes que lhe fora oferecido logo após sua saída (Junio Felipe, 2018; Lolli, 2022). Essas narrativas articulam o tema mítico da 'má escolha', destacando a ordem de aparecimento dos ancestrais e das posições de 'irmão maior' e 'irmão menor' – os primeiros e os últimos – no sistema regional (Lolli, 2022), e como vimos, a origem dos brancos e de seus artefatos (Hugh-Jones, 1988; Andrello, 2004).

Como vimos anteriormente, o tempo dos antigos é mencionado entre os Yuhupdeh tanto nas narrativas definidas como 'histórias de antigamente', que expressam diferentes ciclos míticos, como em falas cotidianas, que



comparam o modo de vida atual com aquele vivido pelos antepassados no mato. Nesse sentido, o tempo dos antigos é acionado principalmente de duas formas: em narrativas contadas por conhecedores mais velhos para os mais jovens, como dos avôs para os netos; na vida cotidiana, descrevendo as transformações pelas quais passaram os antepassados com a chegada dos brancos e a formação das comunidades, marcada pela alusão a mercadorias a que os antigos não tinham acesso.

Gow (2001, p. 81) notara uma característica semelhante entre os Piro, identificando três principais formas pelas quais o conhecimento dos antigos se mostrava no Bajo Urubamba: primeiro, na 'linguagem dos antigos' (*ancient people's language*), especialmente nas músicas xamânicas e entre ocasionais visitantes, falantes da língua Piro, oriundos das comunidades dos rios Manú e Yaco, localizadas, respectivamente, a sudeste e a leste do Bajo Urubamba; a segunda forma de conhecimento encontrase nas *tsrunni pirana*, chamadas de 'histórias sobre os antigos' (*about ancient people*), geralmente ensinadas pelos mais velhos aos mais jovens, não se caracterizando como uma forma elaborada de história, mas tomando a forma de observações da vida cotidiana a partir de descrições genéricas sobre as diferenças entre as formas de comportamento; por último, as 'histórias dos antigos' (*ancient people's stories*), elaborações fortemente narrativas com personagens nomeados, num mundo completamente diferente, onde humanos se casam com animais, tornam-se animais, assim como realizam viagens ao céu e ao interior da terra, assumindo a forma de ciclos míticos.

Entre os Yuhupdeh, como vimos, o tempo dos antigos era mencionado de forma semelhante, especialmente nas 'histórias de antigamente' e nas maneiras de falar sobre as diferenças de comportamento em relação aos antepassados. Sobre a 'linguagem dos antigos', houve ocasiões em que pedi para pessoas mais jovens me ajudarem com a tradução de algumas passagens de benzimentos que gravei com um velho yuhup, e elas me disseram que não conseguiam traduzir, pois se

tratava de uma 'língua antiga', sugerindo uma forma de linguagem usada em contextos específicos e dominada por poucos conhecedores. Nesse sentido, o tempo dos antigos intervém de diferentes formas na maneira como os Yuhupdeh contam sua história, considerando não apenas as transformações vivenciadas com a chegada dos brancos, mas também o modo de vida dos antepassados.

Marques (2015) apresenta a relação entre o 'tempo dos antigos' (*wähá'd wág*) e o 'tempo atual' para descrever a maneira pela qual os Hupd'äh representavam algumas transformações em seu modo de vida, marcado pela tensão entre a floresta e a cidade. Enquanto a floresta está relacionada ao modo de vida dos antepassados, representando o 'viver bem', a cidade representa o 'viver melhor' do tempo atual, relacionado à civilização dos brancos e à vida nas comunidades. De acordo com Marques (2015), uma relação entre o 'viver bem' dos antigos e o 'viver melhor' do presente sugeriria movimentos de disjunção e contradição, sendo o modo pelo qual os Hupd'äh do Japu vivem e pensam as transformações no alto rio Negro e seus reflexos no modo de vida atual. Marques (2015, p. 18) observa que os Hupd'äh costumavam dizer que "ficaram para trás" em relação aos Wòhd'äh, devido à demora em se aproximarem dos missionários e incorporarem o conhecimento dos brancos.

Entre os Yuhupdeh também era comum a observação sobre estarem 'atrasados' em relação aos Tukano, que possuem casas de alvenaria, voadeiras com motor de 40 HP e cargos efetivos como professores. Já os indígenas que moravam na cidade, geralmente Tukano e Baré, comentavam sobre a importância de ajudá-los a se tornarem 'civilizados'. Do mesmo modo, costumavam fazer críticas à presença de Yuhupdeh e Hupd'äh na cidade, acusando-os de parar de 'cuidar das roças' para 'beber na cidade', aproximando-os à imagem de menos civilizados.

Em certa ocasião, na cidade, fui abordado por algumas mulheres yuhup do igarapé Cunuri, enquanto conversavam com uma senhora que se declarou da etnia Baré,

moradora de São Gabriel. Zelina, mulher yuhup na faixa dos cinquenta anos, estava reclamando de muitas dores em seu corpo e queria minha ajuda para conseguir o auxílio-doença, um benefício previdenciário pago a pessoas incapacitadas para o trabalho. Embora reclamasse das dores, declarando as dificuldades para trabalhar na roça, a mulher yuhup não queria se tratar na Casa de Saúde Indígena (CASAI), por medo de ser 'soprada' pelos indígenas Tukano e Hupd'äh que também se tratavam na instituição. Quando as mulheres yuhup foram embora, a senhora Baré declarou que meu trabalho entre eles seria muito importante para ajudá-los a se tornarem 'mais civilizados'. Ao me mostrar curioso com comentário, a mulher usou como exemplo as queixas da senhora yuhup sobre não conseguir o benefício de auxílio-doença do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). "Quando alguém se machuca, eles falam que sopraram, que foram envenenados, depois querem tratar apenas com benzimento" (comunicação pessoal, 2019). Esse comentário revela não apenas uma concepção particular de civilização, mas também o enquadramento dos Yuhupdeh no gradiente regional como 'menos civilizados' do que os demais povos. Mas se, por um lado, são menos civilizados, por outro, são vistos como povos que conservam a 'cultura dos antigos', mantendo práticas que foram se enfraquecendo com a chegada da 'civilização dos brancos', como o uso de benzimentos para tratar doenças.

No entanto, quando os Yuhupdeh me falavam do modo de vida contemporâneo, costumavam declarar que são mais civilizados do que seus ancestrais que viviam na floresta. O modo de vida atual, caracterizado pela vida nas comunidades, viagens a São Gabriel da Cachoeira e acesso a programas e benefícios sociais, assinala o processo de 'civilização' no qual esses coletivos são considerados mais 'atrasados' em relação a outros povos, discurso que, como vimos, aparecia não apenas entre brancos e indígenas Tukano, mas entre os próprios Yuhupdeh e Hupd'äh. Em muitas ocasiões, os Yuhupdeh

costumavam dizer que seu povo era 'atrasado', que tinha 'medo de usar a linguagem' na cidade, comparando-se a outros coletivos indígenas. Embora costumassem declarar que eram mais atrasados em relação aos Tukano, também já me deparei com a afirmação sobre, atualmente, serem 'maiores' do que os Tukano, uma vez que falam português, tukano e yuhup, enquanto os Tukano falam apenas português e sua própria língua.

Esse aparente paradoxo envolvendo a relação entre a civilização e o modo de vida dos antigos apresenta uma significativa abrangência etnográfica, aparecendo entre diferentes coletivos indígenas amazônicos (Kelly, 2005; Gow, 2006; Andrello, 2004; Marques, 2015; Junio Felipe, 2018). A relação com a 'civilização' é fundamental para compreender os desdobramentos históricos no noroeste amazônico, atravessando os projetos de catequese dos diferentes segmentos missionários, os 'descimentos' e 'aldeamentos' forçados, o trabalho compulsório e o endividamento no sistema de aviação, deixando significativas marcas nos diferentes coletivos indígenas da região (Andrello, 2004; Meira, 2017).

Pensando história e memória no Putomayo, também marcado pela violência do ciclo de exploração da borracha, Taussig (1993, p. 353) sugere que o "entrelaçamento da memória dos vencedores e dos vencidos" exerceu um importante papel na política e na teoria da própria conquista, opondo a "imagem da selvageria" e a memória das imagens da selvageria. As "imagens dialéticas" que evocam simultaneamente o passado e o presente demonstrariam a "interdependência semântica da selvageria e da civilização" (Taussig, 1993, p. 353). Nesse sentido, a condição de 'índio civilizado' entre esses diferentes coletivos indígenas amazônicos também parece sugerir uma interdependência constitutiva entre o selvagem e o civilizado. Em sua etnografia com os Piro, Gow (2006) mostrou como as noções de 'sangue misturado' e 'civilizado' eclipsavam processos de parentesco e regimes de valores propriamente indígenas, associados às narrativas históricas dos nativos

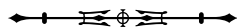
e à valorização da escola e das comunidades nativas. Ao colocar a história sob o escrutínio etnográfico, Gow (2006) identificou como as narrativas históricas estavam intimamente ligadas ao parentesco, dissolvendo a oposição entre 'tradicionais' e 'aculturados' para pensar a realidade de povos que atribuem a si mesmos a condição de civilizados. Esses valores relacionados ao parentesco, segundo Gow (2006), seriam 'viver bem', comer 'comida de verdade', obtida nas hortas, na pesca e na caça, assim como o compartilhamento mútuo de alimentos na vida entre parentes. Quando os Piro falavam da escola e das comunidades nativas, costumavam contrastá-las simultaneamente com a vida de seus ancestrais na floresta, sem deixar de fazer críticas ao modo de vida dos brancos na cidade:

E enquanto as pessoas me diziam que agora elas eram civilizadas, e moravam em comunidades legalmente registradas que giravam em torno da rotina diária da escola, elas eram veementes nas críticas da vida das cidades como Pucallpa, onde as pessoas eram más e a comida não era de graça. Onde inicialmente ouvira nada além de desprezo pelos "índios selvagens", tornei-me, posteriormente, mais sensível às convicções dos nativos de que eles viviam de uma maneira que era, do ponto de vista moral, superior às vidas das pessoas da cidade, aquelas mesmas que eles pareciam se empenhar arduamente por imitar (Gow, 2006, p. 202).

A oposição entre a vida na cidade e a vida na comunidade, acionada em muitas ocasiões entre os Yuhupdeh, parece ilustrar bem esse ponto. Era muito comum a crítica ao modo de vida na cidade, onde tudo tem um custo e as pessoas podem passar fome, caso não tenham dinheiro para comprar alimentos. Ao contrário da cidade, na comunidade, não é necessário pagar pela comida. Quando alguém consegue caçar ou pescar, todos consomem os alimentos no *kow book*, refeições matinais coletivas realizadas no centro comunitário, conhecidas regionalmente como *quinhãpira*. Os *kow book* e *dabucuris* são uma modalidade de troca fundamental na construção e na manutenção de laços entre consanguíneos e afins através da comensalidade e da circulação de alimentos

nas relações intracomunitárias e intercomunitárias (Lolli, 2010). Nesse sentido, compartilhar alimentos é uma atitude imprescindível para a socialidade yuhupdeh, definindo uma diferença fundamental em relação aos brancos. Em certa ocasião, um velho yuhup reclamou que 'na cidade tudo custava dinheiro', enquanto podiam comer de graça na comunidade. Na comunidade, havia roça e peixe para pescar e ser preparado por sua filha, assim como *ipadu* para compartilhar nas rodas noturnas, onde homens contam 'histórias de antigamente' e outras narrativas. Por último, perguntou se os brancos também pagavam para se casar, provocando risadas em todos que escutavam a conversa. As críticas ao dinheiro e ao modo de vida dos brancos não dizem respeito apenas aos problemas enfrentados por esses coletivos na cidade devido à falta de recursos financeiros, mas evocam comparativamente imagens das formas de produzir pessoas e relações de parentesco entre os brancos, marcadas pela centralidade do dinheiro.

O dinheiro não transformou a forma como os recursos são compartilhados entre parentes, seja na comunidade, seja na cidade. Mesmo no contexto urbano, o compartilhamento de recursos entre parentes nos acampamentos é comum, envolvendo tanto dinheiro, alimentos e gasolina, como a ajuda em questões burocráticas nas instituições pelas quais circulam na cidade. As pessoas que gastam exclusivamente consigo, recusando-se a compartilhar ou a emprestar dinheiro quando solicitado, são acusadas de 'sovinar', atitude mal vista entre os Yuhupdeh. Ser 'sovina', isto é, agir com pouca generosidade, é uma atitude moralmente condenável, podendo causar inveja e outros malefícios na comunidade, como brigas e rupturas. Este ponto costumava ser enfatizado entre os Yuhup quando falavam sobre a diferença entre a vida na comunidade, onde compartilham recursos entre parentes, e a vida na cidade, onde tudo 'funciona com dinheiro', indicando uma crítica à concentração de recursos e à socialidade dos brancos.



Em São Felipe, quando alguém retornava da cidade com rancho, distribuía parte dos alimentos na comunidade, como pacotes de café, açúcar, sal e bolachas, além de preparar uma refeição coletiva. Se, por um lado, é inegável que a 'civilização' dos brancos é mencionada como um marcador de transformação no modo de vida, por outro, há que se dizer que os valores relacionados à produção da vida cotidiana nas comunidades e na cidade continuam sendo aqueles que orientam a socialidade yuhupdeh desde o 'tempo dos antigos', marcado pela generosidade e pelo compartilhamento entre parentes, sobretudo em relação aos alimentos.

Ser civilizado e acessar as coisas dos brancos não significa assumir completamente o modo de vida dos brancos. Ao contrastar o modo de vida nas comunidades com o modo de vida na cidade, os Yuhup evocam simultaneamente um regime de valores relacionados à produção da vida comunitária entre parentes. E como já notara Hugh-Jones (1988, p. 146), se, por um lado, as narrativas indígenas destacam o poder bélico e ritual dos brancos, como a arma de fogo e a bíblia no mito da "má escolha", por outro, estabelecem a superioridade moral indígena diante dos brancos, violentos e sem moderação.

Gow (2006) já notara as similaridades entre as formas de organização dos coletivos indígenas do noroeste amazônico e os coletivos indígenas no baixo Urubamba, destacando o modelo de intercassamentos entre diferentes 'tipos de gente', mas ressaltando os contrastes entre as formas de diferenciação. No entanto, meu interesse com essa aproximação não é entrar em discussões sobre sistemas de parentesco, mas evidenciar como os regimes de valores relacionados ao parentesco se destacam nas críticas ao modo de vida dos brancos experienciados pelos indígenas. Assim como os Piro, os Yuhupdeh ressaltam a importância da escola para o modo de vida atual, buscando, por meio da mobilização política nos PGTA, conseguir melhorias para as comunidades. Da mesma maneira, quando falam da escola e das comunidades, os Yuhupdeh evocam o 'tempo dos avós'

que viviam dispersos pelo mato, ressaltando como esses elementos ainda se encontram presentes na formação das comunidades.

No baixo Urubamba, os Piro contam que tanto o conhecimento xamanístico quanto o conhecimento da escola vêm de regiões a jusante, sendo poderes externos relacionados aos poderes da floresta na criação histórica da comunidade nativa, revelando um complexo entrelaçamento entre o 'civilizado' e a 'floresta' na produção da comunidade composta por parentes (Gow, 2006, p. 212). Do mesmo modo, Kelly (2005, p. 2015) observa que os movimentos a montante e a jusante exercem um papel fundamental entre os Yanomami de Ocamo, projetando a transformação histórica na rede geográfica que constitui o substrato das práticas e significados do "eixo de transformação em branco".

Os Yanomami de Ocamo movem-se rio acima e rio abaixo e, dessa maneira, trocam bens, experiências e ideias com outros índios e brancos a jusante, e, a montante, com outros Yanomami, menos familiarizados que eles com o mundo dos brancos em termos de educação, saúde, política e acesso a bens (Kelly, 2005, p. 215).

Nesse sentido, o eixo de transformação em branco é sustentado pela diferenciação em relação aos 'Yanomami de verdade', localizados rio acima, e em relação aos 'brancos de verdade', rio abaixo, diferenciação pela qual os Yanomami de Ocamo constroem a dualidade yanomami/napê. No noroeste amazônico, civilizado também não se caracteriza como um processo irreversível de passagem de uma condição a outra, mas como uma posição ocupada conforme o movimento a montante e a jusante no curso dos rios (Andrello, 2004; Marques, 2015; Junio Felipe, 2018). Como mostra Junio Felipe (2018), a relação montante-jusante também se coloca entre os Yuhupdeh a partir do contraste entre o modo de vida civilizado e o dos antigos. O eixo montante-jusante é percorrido pelos Yuhupdeh num movimento pendular entre a serra e a cidade, entre os conhecimentos e os modos de ação dos antigos e os modos de vida dos brancos, uma vez que



. . . tanto a condição de “índios do mato” presente no discurso dos Tukano, missionários e em parte da literatura etnográfica, quanto à condição de “civilizado”, associado ao discurso da incorporação de modos de vida da cultura ocidental, não correspondem a posições ontológicas fixas, mas a metamorfoses possíveis da condição yuhupdeh que se dão nesse eixo espaciotemporal montante-jusante e para as quais são fundamentais as relações que estabelecem com os Tukano, os não índios e os não humanos (Junio Felipe, 2018, p. 11).

Marques (2015, p. 25) observa uma dualidade semelhante entre os Hupd’äh, os quais se encontram numa ‘situação intervalar’ que estabelece os parâmetros de uma ‘dupla marginalidade’: em relação à excelência dos velhos hup no passado e em relação aos Wohd’äh, melhor sucedidos no controle dos conhecimentos dos brancos. Essa “vida entre/em dois tempos ou duas ordens de abundância” projeta-se em uma dimensão material: os “objetos rituais perdidos (dos velhos) e os objetos de difícil acesso (dos brancos)”. Inscrito pelo signo da dupla falta, esse intervalo é habitado tanto pelo velho quanto pelo novo (Marques, 2015, p. 26). A cidade representa uma ordem de abundância, que pode ser alcançada sem a necessidade de produção, compensando a abundância oferecida pela floresta num tempo de plenitude em que a potência física e a excelência xamânica dos velhos garantia a formação e a proteção das pessoas através dos benzimentos. Quando os Hupd’äh falam de “fazer a comunidade crescer” e “fazer a comunidade ir para a frente”, contrastam a vida dos antigos na floresta com o modo de vida nas comunidades depois da concentração demográfica promovida pelos salesianos (Marques, 2015, p. 5).

A maneira como os Yuhupdeh elaboram as diferenças entre a vida na comunidade e a vida na cidade, como vimos, demonstra uma posição crítica sobre a necessidade do dinheiro entre os brancos, diferentemente dos indígenas, que constroem e reforçam suas relações de parentesco por meio de gestos de generosidade e compartilhamento. Não por acaso, a expressão ‘o banco é a roça do branco’ é muito comum na região (Andrello, 2004; Junio Felipe, 2018), analogia que sugere a centralidade do dinheiro na produção

de relações entre os brancos, exemplificada na oposição entre comunidade e cidade. No entanto, a ‘civilização’ dos brancos pode ser incorporada na busca por diferentes projetos de futuro, movidos por valores estabelecidos na vida coletiva entre parentes, sem abandonar as potências do passado na floresta, que reafirmam a consciência histórica dos Yuhupdeh diante do contato mais intenso com os brancos e orientam a construção do bem viver a partir desse ‘outro jeito de viver’ nas comunidades.

Seguindo as reflexões de Gow (2006), a civilização, para os Yuhupdeh, não significa a perda da identidade indígena ou um processo de aculturação. O desejo pelas coisas dos brancos revelaria, antes, uma continuidade com o modo de vida yuhup do que uma ruptura. Embora a relação entre civilização e ‘tempo dos antigos’ também se revele como paradoxal entre a potência do modo de vida dos antepassados na floresta e o modo de vida nas comunidades, esse ‘outro jeito de viver’ dos Yuhupdeh parece envolver não uma relação de contradição, mas de interdependência (Wagner, 2010, 2017). Como realizações projetivas do ‘agora’ yuhupdeh, o ‘tempo dos antigos’ e o modo de vida ‘civilizado’ são imagens projetivas e metafóricas do presente, uma elaboração da situação de contato que busca estabelecer a diferença entre indígenas e brancos tanto na maneira de falar sobre esse conjunto de mudanças no cotidiano das pessoas, como nas histórias de antigamente, que remetem a um mundo povoado por potências primordiais.

Em vez de uma simples contradição ou paradoxo, o contraste entre ‘antigamente’ e ‘hoje’, esse ‘passado que não acaba de passar’, revela-se no discurso como memória ativa da condição política indígena. Civilizado, portanto, se caracteriza como um autoconceito porque não busca sintetizar a passagem para um estado no qual os Yuhupdeh se tornariam brancos, ainda que o termo seja utilizado para diferenciar o modo de vida atual do tempo em que seus antepassados viviam na floresta em pequenos bandos, caçando e coletando frutas do mato. Ao evocar a memória do tempo dos avós, reafirmam os laços com o passado, que não deixa de influenciar a

maneira como se posicionam diante dos brancos. Retomar a memória do contato e descrever as transformações desencadeadas pela chegada dos brancos é assumir a posição de agentes históricos no interior desse violento processo, apropriando-se das ferramentas que serviram às pretensões civilizatórias para reafirmar sua condição no mundo e direcionar seus projetos de futuro de acordo com valores que os diferenciam dos brancos. A condição de civilizado, em outras palavras, é a transformação da transformação que os projetos de civilização buscaram estabelecer entre esses povos, não sua reprodução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo foi desenvolver uma reflexão etnográfica sobre o sentido de 'civilização' e 'tempo dos antigos' entre os Yuhupdeh e outros coletivos indígenas do alto rio Negro, explorando possíveis comparações com outros contextos etnográficos. Como forma de compreender o sentido relacional dessas noções na mito-história regional, busquei mostrar como 'civilização' e 'tempo dos antigos' surgem no discurso como uma forma de 'obviação' da experiência de contato com o mundo dos brancos, incorporados às narrativas indígenas. Em vez de um processo de assimilação ou perda cultural, a condição de 'civilizado' está relacionada à produção da vida coletiva nas comunidades, baseada nos valores de parentesco. As demandas em torno da educação e das escolas comunitárias são muito significativas para entender o sentido da 'civilização' entre os Yuhupdeh, sendo uma das principais formas de mobilização política para 'melhorar a vida nas comunidades', como costumavam falar.

Se antigamente a principal liderança era constituída por um velho que 'aconselhava' e fazia a distribuição dos alimentos, atualmente é a figura do 'capitão', trazida pelos padres, que organiza a vida coletiva nas comunidades. Como me disse um capitão yuhupdeh, "o capitão precisa saber escrever tudo e pôr no relatório. Capitão tem que lidar com o branco, não pode ter medo de falar" (comunicação pessoal, 2023). Segundo ele, quem ocupava o cargo sem ter

essas competências era um 'capitão yé' (capitão de merda), sugerindo o valor conferido ao domínio da língua e da escrita para as mobilizações políticas entre os Yuhupdeh.

Não por acaso, os professores têm se tornado figuras importantes para as comunidades, assumindo o papel de intermediários em diálogos com agentes e agências estatais, devido à habilidade de agenciar a língua e a escrita dos brancos, suas capacidades xamânicas (Andrello, 2004), encaminhando documentos escritos e assinados pelas lideranças diretamente às instituições públicas. Nas oficinas para a elaboração do PGTA ocorridas em 2018 em duas comunidades yuhupdeh, as demandas em torno da escola destacavam a importância de melhorias infraestruturais, como um prédio de alvenaria, com mesas e carteiras adequadas, assim como acesso à *internet* para professores e alunos, o que poderia melhorar a qualidade da aula, segundo argumentaram. Além disso, a produção de material pedagógico na língua yuhup também figurava entre as reivindicações, assim como a contratação de professores efetivos que pudessem assumir as aulas, muitas vezes ministradas por professores tukano.

A demanda por benefícios sociais e empregos, a mobilização em busca por melhorias infraestruturais nas comunidades, bem como um sistema de atenção à saúde específico e diferenciado não significam simplesmente o abandono do modo de vida dos antepassados. Antes, parecem apontar a condição atual para a produção de pessoas e comunidades yuhupdeh num presente marcado pelo intenso contato com o mundo dos brancos. Se a experiência de contato traz à tona um processo extremamente violento, visto como responsável pelo enfraquecimento dos corpos e do xamanismo, o mundo dos brancos também possibilita o acesso a diferentes ordens de abundância (Marques, 2015; Junio Felipe, 2018).

História e mito não se caracterizam como domínios estanques e separados, mas como formas intercambiáveis de elaborar a chegada dos brancos a partir de pontos de referência e enquadramentos culturais imanentes às cosmopolíticas indígenas. A incorporação dos brancos às

narrativas indígenas, nesse sentido, adiciona complexidade a regimes expressivos e simbólicos, cuja principal característica é sua potência transformacional. O mito, como expressão complementar à consciência histórica, traz coerência a um mundo marcado pela transformação, suprimindo os efeitos da passagem do tempo (Gow, 2001). Do mesmo modo, permite elaborar a diferença no interior de regimes simbólicos e estabelecer maneiras de lidar com esse 'outro', figura que pode assumir formas tão criativas quanto destrutivas (Wright, 2002).

Nesse sentido, a fala do ex-diretor da FOIRN sobre os brancos terem ensinado a 'olhar para o futuro', presente na introdução do artigo, não sugere que a chegada dos brancos introduziu os povos indígenas na história. Antes, parece indicar as potências transformacionais que ainda movem esses coletivos ao longo dos diferentes tempos que se afetam reciprocamente. Os Yuhupdeh demonstram a consciência histórica da condição política indígena ao articularem diferentes projetos de futuro a partir da 'civilização' dos brancos, sem que os valores associados ao modo de vida dos antepassados percam sua importância para a produção da vida coletiva entre parentes.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer ao professor Geraldo Andrello por me encorajar a escrever o artigo. Também agradeço às leituras e comentários atentos de Larissa Portugal e de meu orientador, Pedro Lolli, que me permitiram avançar no desenvolvimento do texto. Por último, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (88887.669659/2022-00) pelo financiamento que possibilitou a realização da pesquisa.

REFERÊNCIAS

Andrello, G. (2004). *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://www.cpei.ifch.unicamp.br/biblioteca/iuarete-transforma%C3%A7%C3%B5es-sociais-e-cotidiano-no-riouaupes-alto-rio-negro-amazonas>

Andrello, G., Lolli, P., & Meira, M. (2024). Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico: apresentação ao dossiê. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230025. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0025>

Athias, R. (1995). *Hupde-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés, amazonien (Brésil)* [Tese de doutorado, Université de Paris X].

Barbará, M. P. (2021). *O tempo dos benefícios sociais: a experiência urbana dos Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira (AM)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/16167>

Carneiro da Cunha, M. (1987). *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. Editora Brasiliense. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:cunha-1987-antropologia>

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). (2021). *PGTA Wasu: plano de gestão indígena do alto e médio Rio Negro* (1. ed.). FOIRN. <https://www.fundoamazonia.gov.br/export/sites/default/pt/galleries/documentos/acevo-projetos-cartilhas-outros/ISA-PNGATI-PGTA-Alto-e-Medio-Rio-Negro-Wasu.pdf>

Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Clarendon Press.

Gow, P. (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford University Press.

Gow, P. (2006). Da Etnografia à História: "Introdução" e "Conclusão" de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. *Cadernos de Campo*, 15(14-15), 197-226. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p197-226>

Hugh-Jones, S. (1988). The gun and the bow - myths of white men and Indians. *L'Homme*, 28(106-107), 138-155. <https://doi.org/10.3406/hom.1988.368974>

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* (pp. 138-167). ISA, São Gabriel da Cachoeira, FOIRN. <https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/rotas-narrativas>

Junio Felipe, H. (2018). *Falas, lugares e transformação: os Yuhupdeh do baixo rio Tiquié* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/10651?show=full>

Kelly, J. A. (2005). Notas para uma teoria do "virar branco". *Mana*, 11(1), 201-234. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>

Lolli, P. (2009). A história reintroduzida: temporalidade e ação humana. *Cadernos de Campo*, 18(18), 181-190. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v18i18p181-190>



- Lolli, P. (2010). *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihd'iid) e das flautas jurupari (Ti')* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07122010-144829>
- Lolli, P. (2013). Yuhupdeh. In *Povos Indígenas no Brasil*. ISA. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yuhupdeh>
- Lolli, P. (2022). Os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos: inversões e contestações entre os grupos Yuhupdêh no Noroeste Amazônico. *Revista Antropológicas*, 33(2), 133-163. <https://doi.org/10.51359/2525-5223.2022.253480>
- Marques, B. R. (2009). *Figuras do movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro* (Dissertação de mestrado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro). <https://repositorio.bvspovosindigenas.fiocruz.br/items/6e461f77-01f1-45d1-b835-30b1bf063c8f>
- Marques, B. R. (2015). *Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro* [Tese de doutorado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Marques, B. R., & Ramos, D. P. (2019). Dissoluções necessárias: a perspectiva dos Hupd'äh nas relações do "sistema regional do Alto Rio Negro". *Espaço Ameríndio*, 13(2), 104-131. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.93602>
- Meira, M. A. F. (2017). *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro]. <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/1228>
- Pozzobon, J. (2011). *Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku*. Museu do Índio.
- Silva, R. M. S. (2017). *Signos de pobreza: uma etnografia dos Hupdäh e dos benefícios sociais no alto rio Negro* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/186205>
- Taussig, M. (1993). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. Paz e Terra.
- Viveiros de Castro, E. (2019). *Nenhum povo é uma ilha*. In F. Ricardo & M. F. Gongorra. (Orgs.), *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia* (pp. 9-14). Instituto Socioambiental. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/cercos-e-resistencia-povos-indigenas-isolados-na-amazonia-brasileira>
- Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. Cosac Naify.
- Wagner, R. (2017). *Símbolos que representam a si mesmos*. Editora Unesp.
- Wright, R. M. (2002). Ialanawinai: o branco na história e mito baniwa. In B. Albert & A. R. Ramos (Orgs.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 431-468). IRD Éditions, Imprensa Oficial, Editora UNESP. <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.24806>



O movimento das lideranças no rio Negro: trajetórias, transições e continuidade

The leadership movement in Rio Negro: trajectories, transitions and continuity

Aline Fonseca Iubel¹  | Renato Martelli Soares¹ 

¹Universidade Federal de São Carlos. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: Ao elencar como pivôs de informações históricas e etnográficas as trajetórias de algumas lideranças do movimento indígena organizado do alto rio Negro, este texto reflete, principalmente, sobre dois pontos: de um lado, os diferentes aspectos da própria concepção local e etnográfica do que seja liderança – termo cujos significados são múltiplos e variáveis no tempo, abarcando tanto pertencimento a etnias, clãs ou famílias, recortes territoriais, quanto escolaridade, habilidades para lidar com burocracias, linguagens e agentes governamentais e/ou do terceiro setor, dentre outros; o segundo ponto diz respeito a uma certa transição geracional pela qual vem passando o movimento indígena no alto rio Negro. O texto busca, assim, colaborar na descrição deste papel social que reitera, desvia e cria discursos e arranjos institucionais a partir de posições políticas da região, como capitão, tuxaua, irmão mais velho e xamã, e da sociedade civil organizada em prol dos direitos indígenas e ambientais, buscando compreender ainda as relações entre trajetórias individuais (lideranças) e coletivas (associações e outros espaços políticos). Para isso, recorre a conversas, entrevistas e textos próprios das lideranças, documentos institucionais e observação das atividades da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), bem como a parte da literatura etnológica e etnográfica sobre a região.

Palavras-chave: Liderança indígena. Movimento indígena. Alto rio Negro.

Abstract: By highlighting the trajectories of some leaders from the organized indigenous movement in the Upper Rio Negro as pivotal points of historical and ethnographic information, this article primarily reflects on two aspects. On one hand, it examines the different aspects of the local and ethnographic conception of leadership – a term with multiple and variable meanings over time, encompassing both belonging to ethnicities, clans or families, territorial areas, as well as education, skills to deal with bureaucracies, languages and government and/or third sector agents, among others. The second aspect regards a certain generational transition that the indigenous movement in the Upper Rio Negro has been going through. Thus, this is a contribution to the description of this social role, which reiterates, diverges from, and creates discourses and institutional arrangements based on political positions in the region such as captain, tuxaua, elder brother and shaman alongside organized civil society in support of indigenous and environmental rights. The analysis seeks to understand the relationships between individual trajectories (leaderships) and collective ones (associations and other political spaces). To achieve this, it draws on conversations, interviews and texts from the leaders; institutional documents and observation of FOIRN's activities and part of the ethnological and ethnographic literature on the region.

Keywords: Indigenous leadership. Indigenous movement. Upper Rio Negro.

Iubel, A. F., & Soares, R. M. (2024). O movimento das lideranças no rio Negro: trajetórias, transições e continuidade. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230106. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0106.

Autora para correspondência: Aline Fonseca Iubel. Universidade Federal de São Carlos. Passeio das Palmeiras, 321. São Carlos, SP, Brasil. CEP 13561-353 (alineiubel@gmail.com).

Recebido em 12/12/2023

Aprovado em 15/07/2024

Responsabilidade editorial: Jorge Eremites de Oliveira



APRESENTAÇÃO

No alto rio Negro, a organização do movimento indígena em associações teve início no final dos anos 1970. A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), que reúne as associações locais e regionais, completou 36 anos em 2023¹. Este texto parte de tal histórico para refletir alguns dos atuais desafios colocados aos que estão em destaque e à frente no movimento: as lideranças indígenas. A elas compete, dentre outras coisas, articular relações, representar coletivos, produzir informações, organizar eventos e levantar recursos. O movimento indígena move-se em, pelo menos, dois sentidos: no tempo (o que nos remete à história da FOIRN, das associações e às trajetórias das lideranças) e no espaço (comunidades, malocas, sedes de associações, São Gabriel da Cachoeira, capitais estaduais e cidades estrangeiras). Descrever como as lideranças exercem aquelas competências nesses espaços e em movimento possibilitará considerar os desafios e algumas questões em torno de ideias como representação, formação, atuação e reconhecimento.

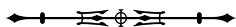
Esta visita às lideranças do alto rio Negro baseia-se em trajetórias narradas em entrevistas, participação em atividades do movimento indígena, conversas pessoais e textos autobiográficos das próprias lideranças. Este material começou a ser por nós reunido em diferentes momentos: em 2010, durante uma pesquisa de mestrado (Soares, 2012), e em 2011, para uma pesquisa de doutorado (Lubel, 2015), datas a partir das quais em muitas oportunidades compartilhamos experiências e estadias em campo. Amplo e variado, assim como a agenda do movimento indígena institucional, o material é guiado pelas atividades e relações sociais das lideranças.

O texto está organizado, afora esta apresentação e a conclusão, em três seções: a primeira enfatiza o contexto regional por um viés político, assim como o histórico de criação e de consolidação da FOIRN; a segunda seção, dedicada às atividades realizadas pelas lideranças indígenas, evoca algumas falas sobre o que faziam no início do movimento indígena, sendo que parte das atividades desempenhadas nos dias de hoje nos encaminha à reflexão feita na terceira seção, na qual o foco recai sobre os desafios e as iniciativas que se colocam à juventude do movimento indígena. O caminho percorrido pelo texto apresenta, portanto, algumas concepções das próprias lideranças sobre suas trajetórias, mas também sobre as transformações, transições e continuidades do movimento indígena como um todo e do perfil de liderança, em particular.

Antes de qualquer coisa, é preciso sublinhar que o movimento institucionalizado é apenas uma das formas de resistência indígena. Resistir é algo que os indígenas daquela região fazem desde o surgimento dos primeiros habitantes desta terra, como nos disse Braz França². Pozzobon (1996, p. 127) traz o exemplo dos Nadëb, que, “em vez de adotarem as instâncias político-administrativas dos movimentos sociais para oferecerem resistência, preferem desaparecer nas dobras do terreno”. Outra possibilidade, visto que hoje há lideranças Nadëb que discutem projetos de turismo e planos de gestão territorial, sendo mais condizente às atividades de lideranças políticas, é via associações e projetos. Ambos os modos de resistência – institucional ou não – implicam tarefas específicas e encontram suas limitações. Todas, porém, tratam do fortalecimento de ações coletivas geridas pelos próprios indígenas, sem excluir parcerias. Desta perspectiva, nenhum texto pode ser escrito ‘sobre’ o

¹ Com cerca de 90 associações indígenas de base filiadas e cinco coordenadorias sub-regionais, a FOIRN representa comunidades indígenas de nove terras indígenas. Sua área de abrangência, de aproximadamente 13 milhões de hectares, compreende os municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas.

² Braz França, da etnia Baré, é uma importante liderança indígena do rio Negro. Foi presidente da FOIRN em dois mandatos consecutivos, entre 1990 e 1996. Retomaremos falas dele mais adiante, neste texto. Todos os nomes mencionados neste capítulo são verdadeiros. Por serem figuras públicas atuando num espaço também público, nunca nos foi solicitado que usássemos o anonimato em nossas publicações acadêmicas.



movimento indígena do alto rio Negro, mas somente 'com' ele. Trazer à luz nomes, anseios, dificuldades, experiências e expectativas de algumas das lideranças do alto rio Negro é, portanto, um movimento de parceria.

UMA MOLDURA DO CONTEXTO DAS LIDERANÇAS RIONEGRINAS

No noroeste amazônico³, há posições políticas estabelecidas pelos seus diferentes coletivos. Irmão maior e menor, avô e neto, chefe, xamã, cantor, capitão e lideranças são algumas que encontramos em narrativas, eventos e iniciativas. Estas posições perpassam relações 'entre' e 'dentro' de grupos étnicos e com agentes externos, como os não indígenas. Algumas destas relações estão expressas na nomeação, nos ciclos de vida da pessoa, na recriação de atividades ancestrais, no matrimônio, em ciclos rituais e nas interfaces com outros grupos. Em um exemplo do Uaupés colombiano, C. Hugh-Jones (1979) analisa estas posições, propondo um modelo baseado em uma série composta por cinco papéis especializados ideais: chefe, xamã, guerreiro, dançador/cantor e servente em dois domínios, um político-econômico e outro, metafísico.

Aqui, este modelo ideal de posições e suas ações criativas fornecem uma base comparativa e inspiradora

para olhar uma determinada posição social, a de lideranças. Também conhecidos como representantes do movimento indígena, diretores de associações indígenas ou lideranças políticas (Luciano, 2006)⁴, nossa definição desta posição é de pessoas envolvidas nas associações indígenas que passaram por critérios como votos, representação prescrita por estatuto, experiência com projetos, tempo de mandato etc., bem como por constantes processos de avaliação e reconhecimento coletivo. Comparando aos termos mencionados acima sobre os papéis especializados e seus domínios (C. Hugh-Jones, 1979), as lideranças realizariam grande parte de suas ações no domínio político-econômico⁵, e a posição da qual mais se aproximam seria a de chefe. A despeito das diferenças entre o chefe em um coletivo local e a liderança em uma associação regional, ambas posições devem cultivar e mediar relações exteriores, organizar iniciativas de produção e ter responsabilidades com o grupo, que é categoria fundamental no discurso de representação e reconhecimento das lideranças. Como sugere Clastres (2003 [1974], p. 59), para a função política se manifestar, é preciso que seja imanente ao coletivo⁶. Assim, a realidade das lideranças no movimento indígena exige uma reflexão sobre o que seriam estes coletivos, o que eles representam e por quem são representados.

³ Região da Amazônia equatorial, multiétnica e plurilinguística, localizada a montante do rio Negro e seus afluentes. É considerada uma área macroetnológica, tal qual o Brasil Central e as Guianas. Sobre estas áreas e impactos em teorias antropológicas clássicas, ver Lima (2006, pp. 83-86). A autora explica que, mais do que a aplicação da teoria britânica versada na África, nas terras baixas da América do Sul, colocar o contraste entre sociedades de estruturas rígidas (Tukano e Jê) e frouxas (Guianas e Tupi) permitiu questionar o que seria importante em cada uma e refletir sobre o conceito de estrutura em si. Afinal, mesmo os modelos de estrutura social do rio Negro admitem transformações, variações e pontos de partida dependendo dos(as) interlocutores(as).

⁴ Gersem Luciano, liderança e professor universitário baniwa, escreveu sua dissertação ao redor de uma reflexão crítica dos projetos de desenvolvimento, aliando sua larga experiência no movimento indígena a teorias de etnicidade centradas em Roberto Cardoso de Oliveira. Ele define que o termo novas lideranças políticas é utilizado para "... designar aquelas que recebem tarefas específicas para atuar nas relações com a sociedade não indígena, ou seja, lideranças que não seguiram os processos socioculturais próprios para chegarem ao posto" (Luciano, 2006, p. 15).

⁵ É comum aos moradores do rio Negro contarem com benzedores(as) durante os diferentes ciclos da pessoa e na orientação, na prevenção e no tratamento de doenças. As lideranças indígenas também contam com o trabalho destes benzedores, mas, muitas vezes, de forma mais distanciada. Como exemplos de exceção, mencionamos as eleições para a diretoria da FOIRN, onde já observamos e nos foram relatadas diferentes táticas de proteção e ataques através de ações de benzedores e xamãs. Para viagens, principalmente a territórios com histórico de disputas entre grupos, também é comum a consulta prévia a um benzedor, para que 'nada dê errado'.

⁶ Este foco nas lideranças tem como fundo e base as concepções de chefia e poder entre os ameríndios que, como propõe a revolução copernicana proposta por Clastres (2003 [1974]), ampliam o que conhecemos sobre política e formas de tomada de decisão, agência, (des)centralização, representação e atributos de chefia. Nessa linha, os trabalhos de Perrone-Moisés e Sztutman (2009, 2010) contribuem para formar essa base, ao trazerem, além de concepções de chefia, coletivos e cosmopolíticas, o conceito de política ameríndia como dualismo em perpétuo desequilíbrio, movimento pendular onde os contrários se complementam, ao invés de se excluírem.



É a questão da representação do coletivo que possibilita tanto a aproximação em termos teóricos entre lideranças indígenas e chefes quanto algumas distinções entre eles. A esse respeito, Ricardo (1996) sublinha que, no nível onde atuam, os chefes operam os princípios da autonomia e da permanência, numa realidade local, faccional e descentralizada. Quanto mais se afasta do nível local, a política indígena tende, segundo o autor, “a aparecer nos cenários regionais, nacional e internacional, como uma ação intermitente associada a intermediários não indígenas, os quais, por sua vez, têm perfil institucional, objetivos e estratégias próprias bastante diversas” (Ricardo, 1996, pp. 69-70). Ou seja, chefes e lideranças indígenas atuam como mediadores em distintos aspectos das relações exteriores. As lideranças, no entanto, tanto passam a incorporar diferentes elementos deste exterior não indígena – eleições, assembleias, estatutos, contas bancárias e expedientes burocráticos – quanto são, em alguma medida, incorporadas por elas – como foi a formalização das organizações indígenas, com a promulgação da Constituição Federal, em 1988. As duas vias dessa relação entre associações indígenas e agentes externos dependem de alguma reinvenção da ideia de representação, que passa a incluir tanto a criação de uma certa indianidade genérica quanto alguns interesses e objetivos do mundo institucional, público e privado, da sociedade nacional e internacional.

Sem ignorar as primeiras associações comunitárias, surgidas no alto rio Negro a partir do final dos anos 1970, sob incentivo dos missionários salesianos, e que funcionavam como cooperativas cujo principal objetivo era organizar atividades produtivas coletivas e festas, focamos neste texto as experiências vividas pelas lideranças indígenas na FOIRN, pois é raro que as trajetórias das lideranças rionegrinas em algum momento não passem pela federação. Associação civil, a instituição foi fundada em 1987 através de uma assembleia financiada

pelos militares, que buscavam legitimar obras de grande porte e instalar a mineração na região para, assim, efetivar sua malfadada política amazônica de integrar para não entregar⁷. Em diálogo com militares do Projeto Calha Norte, algumas lideranças indígenas acataram, na década de 1980, um plano de demarcação conhecido como ‘colônias indígenas’ (cf. Ricardo, 1987, 1991; Buchillet, 1991), modelo de reconhecimento estatal do território fundamentado na separação entre indígenas aculturados e não aculturados. Ressoando a ideia de um caminho civilizatório desenvolvimentista para os indígenas considerados aculturados, seriam demarcadas as ‘colônias indígenas’ abarcando, sobretudo, as comunidades que contavam com internatos e outras estruturas das missões e que, por isso mesmo, concentravam uma maior população. Aos não aculturados, seriam demarcadas ‘áreas indígenas’, as quais teriam caráter provisório, uma vez que a aculturação, em seu movimento civilizatório unificador, daria conta de acabar com outras práticas e saberes próprios da diversidade étnica e linguística. No entanto, esta fachada que misturava discursos de movimento social com progresso capitalista não se sustentou. O indigenismo militar (Andrello, 2008) viu a teoria da aculturação como discurso oficial sucumbir com a constituinte de 1988, e os membros que tinham fundado a FOIRN foram afastados pela própria instituição em uma assembleia extraordinária seis meses após a fundação da federação, destituindo as lideranças indicadas pelos militares.

Os primeiros dois anos da FOIRN foram marcados por certa paralisia institucional, dificuldades financeiras, articulações políticas controversas e falta de entendimento a respeito de temas quentes à época, como demarcação e mineração. Braz França conta que, na assembleia de destituição da segunda diretoria de cabresto, se surpreendeu quando fora aclamado pelos

⁷ Ao considerarem a leva militar que chegou ao rio Negro nos anos 1980, Lubel e Leirner (2019, p. 398) afirmam que, para os militares, “. . . tratava-se sobretudo de criar uma zona de conversão de comunidades indígenas em um incipiente proletariado urbano”.

participantes como o novo presidente. Após rápida consulta à sua comitiva sobre se deveria aceitar o cargo – que ele relata ter sido de quatro palavras compostas de um ‘e aí?’, ditas por Braz, e um ‘vai lá’, faladas pelas lideranças da Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro (ACIBRN) –, tomou posse como presidente da FOIRN (comunicação pessoal, 2016). Ele foi um dos principais responsáveis pela estruturação, pelos primeiros projetos e convênios, e por um dos maiores feitos da FOIRN, a demarcação em forma contínua das Terras Indígenas (TI) do Rio Negro. Em suas palavras:

A FOIRN, no período em que foi instituída por força dos militares do Programa Calha Norte e empresários do grupo Paranapanema, era meramente um instrumento com fins de defender os interesses das mineradoras e do Calha Norte, esta situação prevaleceu até a destituição do presidente. Com o tempo, os discursos superficiais dos militares e empresários mineradores prometendo demarcar as Terras Indígenas e investir em projetos de assistência social, saúde, educação e subsistência econômica foram perdendo credibilidade (Braz França, comunicação pessoal, 2016).

Após esta tentativa de imposição de interesses do Estado brasileiro, já nos últimos anos dos governos militares, criar uma federação numa região multilíngue, pluriétnica e extensa, que fosse guiada por ideais democráticos representativos, tais como autonomia, pluralidade e direitos dos povos indígenas, não foi – e continua não sendo – fácil. Sobre esta federação, Meira (2018, p. 333) nos explica que:

A “novidade” da FOIRN, cujo alicerce institucional advém de um modelo “democrático” de base jurídica ocidental, com CNPJ, Conselho Diretor e Fiscal e todas as exigências administrativas requeridas pela legislação, é que sua organicidade interna procura refletir também a estrutura do sistema social indígena e de seu território plural.

Conforme argumenta Andrello (2018, p. 180):

... o difícil (e talvez instável) equilíbrio entre a estrutura da FOIRN e alguns preceitos éticos da estrutura e da organização social do rio Negro foi construído pouco a pouco pelas primeiras diretorias, e continua em processo, motivando longos debates e, inclusive, revisões do estatuto até hoje⁸.

O autor lembra ainda que:

para além do cálculo estritamente político quanto às alianças estratégicas mais relevantes naquele momento inicial (Igreja, militares, empresas de mineração ou ONGs), os indígenas entreviam e abriam um campo para o exercício de uma nova imaginação que, ao mesmo tempo, pudesse integrar devires em princípio contraditórios (o que poderia significar, em suma, ser índio e civilizado simultaneamente?) e abrisse espaço para a constituição de novas subjetividades – ou de um novo território existencial, por assim dizer (Andrello, 2018, p. 180).

Junto a este arranjo opera uma dialética tensa e conflituosa entre os mundos indígena e não indígena, conforme argumenta Meira (2018). Além disso, tais conflitos e tensões reverberam também internamente em ambos estes mundos – indígena e não indígena – com posições diversas, contrárias e complementares.

Braz relata que, no início, as portas governamentais estavam fechadas, uma vez que ainda operavam de forma assistencialista e não reconheciam as formas próprias de organização dos povos indígenas. A aproximação a empresas e comerciantes também era insatisfatória aos indígenas, dado que aqueles priorizavam o lucro e queriam distância dos direitos indígenas. O movimento social e a cooperação internacional mostravam-se disponíveis, ainda que houvesse alguma desconfiança em relação a uma instituição inicialmente formada com apoio militar. A consolidação da FOIRN dependeu, em grande medida, de recursos que chegaram da cooperação internacional após a Eco-92, ocorrida no Rio de Janeiro, e da política indigenista oficial que supunha e legitimava a existência de organizações locais representativas.

Foi a partir destas portas entreabertas que lideranças como Braz França, Maximiliano Menezes (Tukano que atuou

⁸ A última foi realizada em 2019 (ver FOIRN, 2019a).

em diferentes cargos nas terceira, quarta e sexta diretorias da FOIRN) e Gersem José dos Santos Luciano (Baniwa que participou das três primeiras diretorias da federação), entre outros, firmaram parcerias com organizações de cooperação internacional e da sociedade civil organizada no Brasil. Ao combinar recursos externos com ações internas do interesse da população indígena – como a instalação da rede de radiofonia, iniciativas de transporte comunitário, venda de artesanato, piscicultura e a reedição do livro que viria a ser o primeiro volume da coleção “Narradores indígenas do rio Negro” (Pārökumu & Kēhíri, 1995) –, a FOIRN se firmava como associação indígena bem-sucedida. Na década de 1990, a FOIRN cresceu em estrutura, atividades, recursos e associações filiadas⁹, fixando com ela a figura da liderança enquanto posição política, que inclusive extrapola os limites do movimento indígena – muitas lideranças passaram a atuar também em órgãos estatais e nos partidos na cidade, levando, eventualmente, para estes ambientes algumas pautas do movimento indígena.

É preciso esclarecer que a força da FOIRN e de outras associações na década de 1990 e nos primeiros anos do século XXI foi impulsionada por um cenário político (nacional) e estratégico/financeiro (internacional) favorável e estimulante ao movimento indígena. Os aportes financeiros (internacionais e nacionais) permitiram, sobretudo nos anos nos quais foram realizados os trabalhos de levantamento, reconhecimento e demarcação física das terras indígenas do rio Negro, que as lideranças à frente do movimento viajassem por grande parte da extensa região, tornando seus

nomes conhecidos e instituindo a figura da liderança indígena política enquanto posição social amplamente conhecida¹⁰.

UMA VEZ LIDERANÇA, SEMPRE LIDERANÇA? FORMAÇÃO, ATIVIDADES E EXPECTATIVAS DE LIDERANÇAS

Nas reuniões do movimento indígena, tais como conselhos, assembleias, seminários e oficinas, é comum que se exponham expectativas e avaliações. As expectativas são daqueles que delegam as tarefas – os indígenas –, já as avaliações consideram tanto critérios técnicos/burocráticos quanto o cumprimento daquelas expectativas. Adequar demandas indígenas a formulários e editais e, posteriormente, prestar contas dos recursos utilizados é aptidão importante do perfil de lideranças. Habilidade comunicativa – principalmente em discursos públicos e negociações entre instituições – e colocar o coletivo antes do indivíduo¹¹ também entram nesta lista. O movimento indígena ocorre neste espaço entre mundos e entre conhecimentos de diferentes origens. Saber falar e traduzir uma língua indígena é tão importante como falar e escrever em português. Lideranças movimentam, transformam e traduzem saberes.

Em uma etnografia sobre políticas indígenas no movimento indígena e na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, dedicou-se um subcapítulo ao que faz de uma pessoa uma liderança (Iubel, 2015, pp. 105-112). Os principais atributos apontados pelas próprias lideranças foram estudo escolar, de um lado, e a não ruptura com o mundo indígena, de outro:

⁹ De acordo com relatórios institucionais, em 1992 havia 16 associações filiadas à FOIRN; em 2000, eram 46.

¹⁰ Retornaremos à distinção feita por Albert (2000) entre liderança indígena carismática e política mais para frente, neste artigo. Sobre a demarcação de forma contínua, é importante relatar que os laudos elaborados por Dominique Buchillet (*in memoriam*) e Marcio Meira foram centrais para contrapor as ilhas de terras indígenas entremeadas por florestas nacionais (Ricardo, 2000, pp. 245-254). Há também o cenário internacional e uma conjuntura política nacional aberta à conservação e aos direitos indígenas que levaram a programas como o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL). No caso do alto rio Negro, a negociação entre o Ministério da Justiça e a FOIRN sobre um local para a construção de uma pequena hidrelétrica, no igarapé Miuíá, em uma área em demarcação também foi determinante.

¹¹ Algumas referências de organização social no alto rio Negro serão mencionadas na seção porvir. Por ora, basta atentarmos para as noções de indivíduo e coletivo, a respeito das quais uma observação bastante certa nos é dada por Sahlins (2008, p. 51, tradução nossa): “para a maior parte da humanidade, o auto-interesse [*self-interest*] como nós o conhecemos não é natural no sentido normativo: é considerado loucura, bruxaria ou algum motivo para ostracismo, execução, ou pelo menos terapia”. Indica-se também o estudo de Barreto (2018) sobre os coletivos *ye’pa mahsã* para um caso focado no noroeste amazônico e escrito por um Tukano do clã Búbera Põra.

Outra característica notável é que em geral esses líderes apresentam a capacidade híbrida de lidar com escrita, documentação e burocracia, ao mesmo tempo em que têm uma fala hábil, capacidade discursiva e de atuar como linha de transmissão entre a opinião dos mais velhos e a interface burocrática do movimento. Nesse sentido, nenhum deles acenou um movimento de possível rompimento com elementos considerados “tradicional”, por assim dizer (Iubel, 2015, 106)¹².

Este contexto foi também descrito por Albert (1997), ao analisar as mudanças que os movimentos indígenas promoveram nas relações da sociedade civil com os povos indígenas e também nas condições dos contatos etnográficos. Segundo o autor, a ‘questão indígena’ se constituiu enquanto causa legítima nesse espaço público nacional e internacional a partir de uma apropriação indígena dos sistemas de normas (legais) e de valores (simbólicos) dos protagonistas dominantes desse espaço. Aquelas capacidades híbridas de lidar com escrita, documentação e burocracia, mas de também saber ouvir os mais velhos e manter a fala hábil ideal de um chefe indígena estão relacionadas a uma outra hibridação, à qual Albert (1997) chama ‘discursiva’. Segundo ele, esta condição estrutural da expressão do movimento indígena – a ‘hibridação discursiva’ – é o modo pelo qual os ‘códigos de legitimação’ constituem a base de negociação política a partir da qual se redefiniram a alteridade e a territorialidade das sociedades indígenas com a

consolidação do movimento indígena. Neste processo, algumas exodefinições (tais como comunidade e terra indígena, por exemplo) são tomadas e reinterpretadas em um contradiscurso de legitimação que configura as bases do movimento indígena na cena política nacional¹³. Ou seja, não apenas instrumentos ou ferramentas – tais como escrita, projetos, assembleias, reuniões, eleições – são incorporados e ressignificados, há um arsenal de conceitos e noções que se estabelecem enquanto ‘códigos de legitimação’ (nos termos de Albert, 1997)¹⁴.

Como explicitado acima, faz parte dos movimentos indígenas transformarem coisas nesses espaços entre-mundos: traduzir demandas indígenas para o português; transformá-las em projetos; em seguida, angariar recursos, os quais, por sua vez, devem ser materializados em ações concretas; reportar resultados a apoiadores e financiadores, juntamente com prestações de contas etc. Vê-se uma cadeia de transformações na qual expectativas e avaliações são constantemente capitalizadas nas etapas subsequentes. Algo que se sobressai nessas transformações e traduções é a capacidade indígena para lidar com um novo universo de valores e adaptá-los às suas normas simbólicas próprias. Exemplo disso é a entrada no mundo indígena de conceitos tais como meio ambiente, sustentabilidade, cultura, desenvolvimento, progresso, entre outros, a qual não é mera incorporação, mas uma tradução que depende

¹² A escolha familiar sobre quem iria estudar muitas vezes considerou a hierarquia já existente no rio Negro. A hierarquia é uma linha de costura social no rio Negro e foi discutida por diversos autores. Longe de tentar considerar as implicações nesta nota, é, todavia, necessário, pela ligação que a hierarquia tem com políticas ameríndias rionegrinas, registrar sua dinamicidade e complexidade. Para mais, cf. Andrello (2006); Cabalzar (2009); Chernela (1993); C. Hugh-Jones (1979); Iubel e Leirner (2019); Jackson (1983); Lolli (2010); Marques (2015); Rocha (2012); Leirner (2020).

¹³ Mais recentemente, Cadena (2009) apontou a importância de se atentar ao fato de que nem sempre os termos usados em contextos não indígenas e por políticos indígenas significam a mesma coisa. Partindo de fundamentos etnográficos, a autora argumenta que ‘cultura’, por exemplo, tal como usado pelos movimentos sociais indígenas, muitas vezes pode ser uma extensão articulada do que nós – ocidentais/modernos – denominamos natureza. Sua sugestão, assim, é de que, no caso específico do termo cultura, devemos assumir que, tal como usada pelos movimentos indígenas, ela não corresponde necessariamente e cabalmente aos nossos significados do termo.

¹⁴ É nesse contexto de empoderamento indígena através de direitos coletivos constitucionais que a retórica ecológica e econômica de desenvolvimento sustentável, a globalização político-simbólica da etnicidade, o trabalho conjunto e a participação nas ações do movimento indígena tornaram-se condição comum, enquadrando também a pesquisa de campo em grande parte da etnologia. No entanto, tal *advocacy*, explica Albert (1997), não deve ser incontestado, nem está isenta de críticas. Ela deve ser objeto das etnografias, cruzando éticas relativistas a universalistas.

de reflexão, transformação, adaptação e, muitas vezes, reinvenção de conceitos¹⁵.

Muitas vezes, os termos/vocábulos usados pelos indígenas e pelos antropólogos e antropólogas (e também por órgãos estatais, assessores e parceiros) são os mesmos, mas dotados de diferentes significações, confirmando que a relação entre nós – pesquisadores – e lideranças indígenas está também num entre-mundos (mas, mundos que se interessam um pelo outro). Assim, acrescentamos ao fato já apontado por Albert (1997), de que com o advento do movimento indígena as condições do trabalho de campo foram modificadas, que discorrer sobre as lideranças, situando suas trajetórias, descrevendo seu trânsito e sua posição em diferentes unidades sociais e suas atividades, potencialmente colabora com o próprio movimento indígena, na medida em que é algo que lhes interessa.

Em seu livro sobre o associativismo e o bem viver, André Fernando Baniwa escreve que as experiências e vivências de uma liderança, junto à visibilidade e ao reconhecimento de suas ações, são os elementos que a tornam apta a este papel (Baniwa, 2019). Ou seja, estabelecer-se como liderança depende tanto de iniciativas individuais quanto de aprovações coletivas. *Wapidzwali* é a tradução dada por André à palavra liderança e significa “aquele que faz pelo coletivo . . . por nós e para nós.

Trata-se daquele que luta, fala e defende a quem representa, segundo seus objetivos e interesses tanto internos quanto externos do seu grupo social” (Baniwa, 2019, p. 159).

As lideranças que colaboraram com o material aqui reunido falam¹⁶, via de regra, uma língua indígena e o português, sendo que, apesar de alguns conseguirem entender mais de uma língua indígena, o mais comum é um bilinguismo fluente. Ainda que todos já tenham morado em São Gabriel da Cachoeira, nenhum deles nasceu na sede urbana. Esse fato, junto à histórica luta da FOIRN pelo território, pode ser indicativo do motivo pelo qual sua representatividade e seus discursos estão mais voltados às terras indígenas do que à população indígena urbana. Mesmo usando a cidade como base operacional e moradia, os beneficiários por quem as lideranças mais trabalham vivem nas comunidades¹⁷.

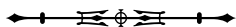
Sobre o atributo do estudo a que nos referimos anteriormente, as lideranças aqui mencionadas concluíram o ensino médio¹⁸, que na época de seus estudos era o grau mais alto ofertado na região. Quase todos estudaram sob as batutas do modelo de internato salesiano, experiência que é refletida de modo bastante ambíguo. Pedro Machado (comunicação pessoal, 13 fev. 2012) recorda: “o que eles [missionários] trouxeram de bom foi a educação. Não era o nosso sistema, mas nos ensinaram o português, a ler

¹⁵ Nesse sentido, Cadena (2009) mostra, etnograficamente, como o uso da noção de cultura, que é feito pelos movimentos sociais indígenas, muitas vezes pode ser uma extensão articulada do que nós denominamos natureza. A sugestão da autora é de que devemos assumir que a cultura tal como é usada pelo movimento indígena não corresponde necessariamente aos nossos significados do termo (nem do ‘Ocidente/modernidade’, nem da antropologia), o que, evidentemente, nos remete também à ideia de ‘equivocação controlada’ (Viveiros de Castro, 2004), acionada por Cadena (2009) para se referir à relação entre ‘nós’ e ‘eles’ (políticos indígenas). Trata-se da relação de interpretação controlada através de duas perspectivas ontológicas que empregam termos homônimos, de modo que a alteridade referencial entre os dois usos do termo seja reconhecida e inserida na conversação, o que faz com que, no lugar de termos diferentes visões de um só mundo, seja evidenciada uma visão de mundos diferentes.

¹⁶ Seguem os nomes e as etnias das lideranças, a quem agradecemos a colaboração: Abrahão de Oliveira França, Baré; Alfredo Miguel Fontes, Tukano; Almerinda Ramos de Lima, Tariana; André Fernando, Baniwa; Braz França, Baré; Domingos Sávio Barreto, Tukano; Erivaldo Almeida Cruz, Piratapuia; Higino Tenório (*in memoriam*), Tuyuka; Irineu Laureano Rodrigues, Baniwa; Joaquina Sarmiento dos Santos, Desana; Maximiliano Corrêa Menezes, Tukano; Pedro Machado (*in memoriam*), Tukano; Renato Matos, Tukano; José Maria Lana, Desana; Pedro Garcia, Tariano.

¹⁷ Note-se que comunidade e núcleo urbano não são opostos, sendo, inclusive, o tráfego entre eles uma constante, o que faz com que os coletivos indígenas neste contexto se constituam enquanto ‘comunidades multilocais’, como afirma Albert (2000), utilizando o conceito trabalhado por, entre outros, Sahlins (1997).

¹⁸ Mais recentemente, Maximiliano Menezes cursou e se formou no curso de Licenciatura Indígena: Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, oferecido pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) desde 2010 na região. Atualmente atua como professor do Colégio Sagrado Coração de Jesus, em Taracá, próximo da comunidade de Ananás, onde nasceu.



e a escrever. Isso aí eu sempre agradeço. Hoje eu falo e escrevo com tranquilidade”. Na contramão, ele lembra que seu sistema de alimentação mudou drasticamente: “eu era obrigado a comer uma coisa que não gostava. Eu não queria comer aquela comida. Muito mal preparada. Nós éramos obrigados a fazer aquilo a que a gente não estava habituado. Foi um sistema disciplinador mesmo” (Pedro Machado, comunicação pessoal, 13 fev. 2012). Ponto crucial é que as missões tiveram um foco bastante centrado na questão da educação formal, que se tornou não apenas uma prática corrente no rio Negro, mas também tema e bandeira de luta do movimento indígena. Não à toa, como afirma Peres (2013, p. 58), “tais internatos constituíram o berço de muitas lideranças indígenas, principalmente na área da educação”.

Os trabalhos das lideranças ao longo de suas vidas abrangem diferentes áreas. Criar e manter uma roça, saber pescar, conhecer remédios do mato, benzimentos, cantos e danças são conhecimentos e práticas dos períodos em que viveram nas comunidades que as lideranças buscam manter também enquanto vivem na sede urbana. Alguns dos empregos formais já assumidos foram os de professores, servidores de baixa patente do exército, cozinheiros, zeladores, costureiros, operadores de maquinário pesado, garimpeiros, técnicos de topografia, pilotos de embarcações, profissionais na construção civil, auxiliares de escritório e assessores de organizações indígenas não governamentais. Como resumiu André Baniwa (comunicação pessoal, 11 nov. 2013), “aprendi muitas coisas não indígenas. Assim como também aprendi muita coisa da nossa história, da nossa tradição com os mais velhos”.

Há certa unanimidade em relatar este período de escola a partir do contraste entre a vida com a família na

comunidade e a vida com os padres na escola. Foram os próprios salesianos, na virada da década de 1970 para a de 1980, que incentivaram a organização indígena em assembleias e associações¹⁹, o que não os isentaram das denúncias feitas pelo movimento indígena. O discurso etnopolítico das lideranças, afirma Peres (2013, p. 35), “. . . emerge de constantes atos de reinterpretção oriundos de um campo complexo e assimétrico de diálogo e negociação intercultural”, nos remetendo mais a um pêndulo complementar do que a mônadas contrastantes.

Outra atividade constantemente realizada por lideranças são viagens. A imensidão territorial e a dificuldade de acesso a muitas das comunidades fazem com que as viagens sejam longas, financeiramente custosas e fisicamente esgotantes. As lideranças narram as dificuldades para transpor trechos encachoeirados, carregando barcos, motores e suprimentos diversos, bem como a abertura ‘de galho em galho’ de estreitos e igarapés. “Eu poderia viajar por dez anos e não chegar a conhecer toda a região”, afirma Domingos Barreto (comunicação pessoal, 14 fev. 2012), Tukano do clã Buperah Põ’rã, que estudou com os salesianos até o nível superior, foi presidente de associação de base do alto rio Tiquié, presidente da FOIRN e coordenador regional da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) em São Gabriel da Cachoeira. Viagens são relatadas pelas lideranças como algo que se intensifica no movimento indígena, mas também como diferencial para a própria entrada nele. Pedro Garcia se recorda que sua experiência como piloto de embarcação foi crucial para sua entrada nas primeiras associações criadas em Iauaretê. Segundo ele, ter sido contratado pelos padres para exercer

¹⁹ Esse modelo de organização espalhava-se, neste período, não apenas pelo alto rio Negro, mas pelo Brasil como um todo. Albert (1997) explica que o ‘indigenismo não governamental’ teve seu primeiro impulso a partir de setores progressistas da Igreja Católica brasileira – jesuítas e ‘teologia da libertação’, com o Acordo do Vaticano II (1962-1965) e a Conferência Episcopal Latino-Americana de Medellín (1968) –, que se fundamentava na ideia da ‘encarnação evangelizadora’, dando origem às duas primeiras organizações indígenas não governamentais do Brasil – a Operação Anchieta (OPAN), criada em 1969, que depois passou a ser chamada de Operação Amazônia Nativa, e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972. Para se ter uma noção da atuação dessas duas organizações, no período compreendido entre 1974 e 1980, elas promoveram quinze reuniões/assembleias de chefes indígenas no Brasil. Como aponta Albert (1997), a principal pauta dessas organizações era a luta pela demarcação de terras indígenas, a partir da ‘autopromoção indígena’, o que envolveria o fim da tutela pelo Estado e a criação de uma ‘federação indígena’.



profissionalmente tal atividade lhe possibilitou circular por diferentes comunidades e conversar com as pessoas.

Há também as viagens de reuniões, com parceiros do movimento indígena e instâncias governamentais, realizadas com maior frequência em Manaus, Brasília e São Paulo, mas também fora do Brasil. Na agenda de 2018 da FOIRN, uma liderança contabilizou quinze viagens para fora – Brasília e Manaus – e dez para comunidades no médio e alto rio Negro. Se considerarmos que cada viagem leva em média uma semana, esta liderança passou quase metade do ano em viagem. Os períodos fora são quase todos destinados a reuniões e formações que aportam novidades, vivências e experiências ativas nas comunidades (Baniwa, 2019). Já aqueles passados nas comunidades reforçam o apoio a projetos realizados por elas e suas associações, bem como a coleta de propostas, reivindicações e percepções das comunidades, que serão levadas pelos representantes às instituições competentes.

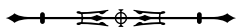
A atuação nesses dois tipos de viagem tem diferenças. As internas envolvem o público que legitima a representatividade das lideranças; é um espaço onde as lideranças escutam demandas e têm um caráter mais executivo, se comparado às externas, que envolvem instituições e são espaços mais de planejamento do que de execução. Mas ambas implicam trânsito entre mundos, negociações, mediações e também perigos. Quando eleito presidente da FOIRN, em 1997, Pedro Garcia passou a morar em São Gabriel da Cachoeira, motivo que levou seu pai a demandar a Geraldo Andrello (comunicação pessoal, 16 ago. 2015) que este ajudasse seu filho na cidade. Os perigos, tanto da viagem quanto da mudança, implicaram o pedido de ajuda feito ao antropólogo e benzimentos específicos. O pai de Pedro Garcia disse que, em outras viagens realizadas por seu filho, a Manaus e Brasília, este tinha “visto muita coisa e conhecido muita gente”, tinha “recebido muita informação, que entrou pelo olho” (comunicação pessoal, 16 ago. 2015) e que, quando retornou a lauretê, seu filho padecia de uma forte dor de cabeça que só passou com benzimento.

Joaquina Sarmento, Desana do alto Tiquié que foi professora e participou da formação do movimento indígena na região, reitera que as lideranças do movimento indígena são reconhecidas como líderes de escrita, isto é, como aqueles que, delegados a serviço, sabem escrever projeto e lidar com burocracia. Estes projetos, junto a outros documentos que as lideranças escrevem, podem ser consultados no arquivo da FOIRN. Há, nesta produção escrita das lideranças, relatórios de atividades, projetos, atas, programações de eventos, convites, ofícios institucionais, propostas de projeto e relatórios de prestações de conta (Soares, 2012, pp. 147-150). Mesmo que sejam reconhecidamente uma das principais atividades das lideranças, não são livres de críticas. A crítica ao modo ‘documento-cêntrico’ é endereçada tanto ao movimento indígena como a um todo quanto às lideranças, em particular. Certa vez, ouvimos o seguinte de uma liderança: “Deixei de trabalhar em casa e em vez de ter pesca, farinha e caça e de cuidar da família retorno com papel. Papel não se come” (comunicação pessoal, 23 out. 2013). Outra crítica é feita à morosidade decorrente do excesso de reuniões e da burocracia. No entanto, há fortes contra-argumentos usados pelas lideranças, como as conquistas pela terra demarcada, o acesso a universidades, o reconhecimento da cultura indígena, novas políticas públicas voltadas aos indígenas e melhorias na infraestrutura comunitária. E são esses resultados que definem uma liderança bem-sucedida.

Muitas lideranças explicam suas prerrogativas em comparação aos chamados líderes tradicionais, chefes de maloca ou capitães de comunidades, aos quais compete, fundamentalmente, ‘organizar a comunidade’. Nas palavras de Pedro Garcia (comunicação pessoal, 23 out. 2013):

... fazer o calendário do trabalho, quantos dias eles vão cuidar da roça comunitária e da particular, dias de pesca, sempre tendo do lado a pessoa do cerimonial e o chefe da produção, que diz pro chefe principal se a colheita vai ser boa, se vai ter abundância de peixe ou não.

Segundo ele, o planejamento anual de uma comunidade ficava a cargo de três pessoas: “o chefe, o



cara da produção e o do cerimonial”, lembrando que junto a eles atuava o pajé, “intermediando todas essas ações” (Pedro Garcia, comunicação pessoal, 23 out. 2013). O que se depreende disso é a habilidade de comunicação com diversas pessoas de todos os ‘líderes’ em suas atividades, por assim dizer.

Capacidade de comunicação também é algo elencado pelas lideranças como necessário para ser uma liderança política. Porém, é algo também apontado como central nas transformações das lideranças políticas no desenrolar histórico do movimento indígena. Alguns dos interlocutores de nossas pesquisas sugerem que muito da transformação da natureza da liderança política no movimento indígena foi ter passado a valorizar mais a ideia de representação ou representatividade do que a própria capacidade de comunicação. Domingos Barreto (comunicação pessoal, 14 fev. 2012) explica que, quando retornou à região, depois de ter frequentado um seminário católico em outro estado brasileiro, foi incentivado a atuar no movimento indígena porque consideravam que ele “tinha facilidade de comunicação com os indígenas e tinha capacidade de diálogo com os mais velhos e conhecimentos técnicos sobre como elaborar documentos”. Segundo ele, o perfil da liderança indígena no início do movimento era muito mais na linha de articulação e mobilização pelos direitos, o que dependeria diretamente da capacidade de comunicação. Mas ele afirma que o movimento indígena se voltou “para um universo que não é nosso, de se preocupar com documentos. A liderança indígena passa a ser uma referência da abrangência daquela organização”. Domingos Barreto (comunicação pessoal, 14 fev. 2012) fala que, com o aumento no número de associações nas bases e com a consolidação da FOIRN, ou do movimento indígena organizado em entidades burocratizadas, as “lideranças políticas passam a fazer o papel de representar as comunidades na FOIRN e fora da FOIRN”, tendo “a figura da liderança se resumido apenas à questão de representatividade”.

Isso encontra ressonância em algo que Albert (2000) identifica como sendo a passagem de uma ‘etnicidade

política’ a uma ‘etnicidade de resultados’. Segundo o autor, “as primeiras e poucas organizações indígenas criadas nos anos 1980 eram associações informais, politicamente ativas, porém pouco institucionalizadas e voltadas, essencialmente, para reivindicações territoriais e assistenciais dirigidas a um Estado tutor, considerado falho nas suas responsabilidades legais e sociais” (Albert, 2000, p. 198). Posteriormente, a partir dos anos 1990, as associações legalizadas – com estatuto, cadastro geral de contribuintes (CGC) e conta bancária – passaram a assumir cada vez mais funções que o Estado deixou de desempenhar diretamente, nos termos de Albert (2000, p. 198),

. . . remetendo em grande parte sua execução ou seu financiamento, por um lado, à esfera local pública ou não governamental (municípios, estados) – em matéria de educação ou de saúde – e, por outro, à rede globalizada das agências de cooperação bi e multilateral e das ONGs internacionais (no domínio dos projetos de delimitação territorial, de autossustentação econômica ou de proteção ambiental).

O argumento do autor, que reflete também a explicação dada por Domingos Barreto (comunicação pessoal, 14 fev. 2012), é de que se passa de “uma dinâmica de construção identitária sustentada por um conjunto de lideranças carismáticas” para uma “fase de rotinização do discurso étnico”. Na primeira fase, os discursos eram político-simbólicos ‘neotradicionais’, de bastante impacto midiático. Os discursos, na segunda fase identificada por Albert (2000), passam a se moldar segundo a retórica internacional do desenvolvimento ‘etnossustentável’ herdada das agências financiadoras. É no avanço do número de associações que passam a gerir projetos que o autor identifica a passagem de uma forma de etnicidade política para o que ele chama etnicidade de resultados, “na qual a afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado e, sobretudo, ao ‘mercado dos projetos’, internacional e nacional, aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável)” (Albert, 2000, p. 198). Ou seja, há uma mudança nos conteúdos e nas formas comunicativas, bem como dos interlocutores.

No caso do rio Negro, a Coordenação Regional da FUNAI (Coordenação Regional-Rio Negro - CR-RNG) trabalha com a FOIRN de forma mais próxima ou distante, de acordo com quem ocupa a coordenação e com a conjuntura sociopolítica do governo federal. Este foi um dos períodos de maior aproximação entre 2012 a 2018, quando Domingos Barreto esteve à frente da Coordenação Regional²⁰. Entretanto, a realidade contemporânea das associações indígenas do rio Negro impõe-nos certa cautela na afirmação categórica dessa transformação da etnicidade política em etnicidade de resultados, ou da passagem das lideranças mais carismáticas às lideranças mais políticas. Muitas das associações com cadastro nacional de pessoa jurídica (CNPJ) não os mantêm atualizados, têm pendências e não estão regularizadas. Outras nunca emitiram o cadastro. Assim, a possibilidade de uma associação trabalhar como ente de mobilização política mais voltado à organização interna de uma ou mais comunidades, e menos através de projetos, é incentivada pelo movimento indígena²¹. Com a modernização dos sistemas de regularização oficial²² em uma velocidade que dificulta o acompanhamento a partir de uma comunidade em terra indígena, fica a questão sobre se a gestão de projetos é o que caracteriza as associações indígenas. No caso do rio Negro, das 91 associações indígenas filiadas à FOIRN em 2019, somente oito cumpriam todas as exigências burocráticas para executar recursos estando ativas e regulares. Isso não significa que haja poucas associações ou que estas estão paradas, mas que estar a par das obrigações legais é algo inconstante e desafiador. Em outros momentos, como no início dos anos 2000, com os

projetos demonstrativos dos povos indígenas, havia mais projetos e associações institucionalmente ativas. Ou seja, o movimento indígena combina modos de se organizar, lançando mão tanto da etnicidade política como daquela voltada a resultados, não se fixando somente em projetos, gestão administrativa e institucionalização.

Os próprios projetos de desenvolvimento, como Luciano (2006) explica, estão longe de ser a intervenção ideal para os povos indígenas e não instrumentalizam estes quanto aos limites que existem ao se trabalhar via projetos. Os projetos são frutos de críticas por parte das lideranças, principalmente quando de curto prazo, exigindo muita burocracia; eles não preveem recursos para as comunidades, mas não deixam de constar no seu cotidiano e escopo de ação. Como um mal necessário²³, eles são carregados, antes em uma pasta plástica e hoje em dia em um *hard drive* com dezenas de arquivos, pelas lideranças, que têm o desafio de traduzir saberes e práticas dos povos do rio Negro em ideais como desenvolvimento sustentável, gestão territorial, mudanças climáticas, alternativas econômicas ou geração de renda comunitária.

Considerados esses pontos sobre o que fazem as lideranças, abramos ainda mais espaço para falas, reunidas através de entrevistas, de algumas das lideranças da primeira geração do movimento indígena organizado do rio Negro. Os trechos selecionados enfatizam aspectos de trajetórias que sinalizam como suas vidas os direcionaram para a posição de liderança. Trazer à luz essas falas nos ajuda a visualizar alguns dos elementos pontuados acima, num cenário em que passam a existir, inicialmente em conjunto

²⁰ A parceria veio, inclusive, a elaborar e assinar um acordo de cooperação técnica que realizou diversas ações para construção dos planos de gestão territorial a ambiental e apoiou iniciativas de governança indígena.

²¹ Um exemplo recente foi através de um projeto entre Instituto Socioambiental (ISA), FOIRN e União Europeia, de 2017 a 2019, voltado à regularização das associações indígenas da base da FOIRN. Através de um levantamento da situação das 91 associações, observou-se que menos de 10% destas estão aptas a gerir recursos financeiros. No entanto, a importância como mobilizadora política das comunidades foi constantemente lembrada pelos membros das associações, da FOIRN e do ISA.

²² Por exemplo, o marco regulatório das organizações da sociedade civil (Brasil, 2014), que regulamenta parcerias entre Estado e Sociedade Civil; outro é a certificação digital, requerida para que as associações gerenciem recursos financeiros de forma legal e que é emitida junto a autoridades certificadoras, que, no caso de São Gabriel da Cachoeira, se resumem a dois escritórios de contabilidade.

²³ Expressão usada por Beto Ricardo (comunicação pessoal, 22 set. 2015), fundador do ISA e colaborador da FOIRN desde sua fundação, para resumir o *ethos* dos projetos

e em colaboração, líderes comunitários ou tradicionais e lideranças indígenas de associações e da FOIRN. Trata-se, portanto, do período das primeiras inclinações de transformação das lideranças carismáticas às políticas, nos termos de Albert (2000). Este é um passo importante para refletirmos sobre as possíveis transformações entre esta geração e as vindouras.

Braz França, sobre antes de trabalhar pelo movimento indígena e atuar como liderança, relata que:

Passei 16 anos rodando por aí, aprendi a ser motorista, operador de máquina e mecânico de máquinas pesadas. Voltei pra minha região, a ausência foi para aprender como se organiza um povo e um grupo para termos benefícios. Sindicatos me ensinaram. Voltei em 1982 com essa visão e comecei a organizar reuniões. Em 1990 [quando começava como presidente da FOIRN] soube que um projeto da diretoria anterior, de 35 mil, tinha sido aprovado por uma organização da Bélgica. Mas precisava fazer detalhamento, fazer planilha. Eu não sabia nada, sabia cortar piaçava. Eu tinha que ir pra Manaus, tinha uma plantação com 700 pés de banana. Quando cheguei no porto com banana e galinha um comerciante quis comprar tudo. Isso financiou minha viagem para Manaus, passei 15 dias lá detalhando o projeto (comunicação pessoal, 25 out. 2013).

Erivaldo Almeida Cruz, Piratapuaia, foi diretor da FOIRN. Nasceu em uma comunidade composta de seu pai e tio paterno, com respectivas esposas e filhos, no rio Papuri, chamada Capinima, que não existe mais. Ele relata que “à medida que fomos crescendo, as pessoas iam a Aracapé e de lá para Iauaretê a fim de continuar a escola; pouco a pouco meu tio se mudou da comunidade para que seus filhos estudassem” (comunicação pessoal, 1 mar. 2011).

Esta comunidade, que era um centro importante dos Piratapuaia e conhecida por ser um lugar de festa e referência para trocar conhecimentos, se esvaziou, assim como muitas outras, num êxodo para comunidades maiores, como Iauaretê. O movimento de êxodo das comunidades menores para maiores e para o centro urbano de São Gabriel da Cachoeira acontece desde a chegada dos salesianos no início do século XX, mas há uma intensificação,

desde a 1970, quando grandes projetos econômicos para a Amazônia chegaram à região. Em São Gabriel da Cachoeira, entre as décadas de 1970 e 1980, a população passou de 785 para 3.102 habitantes. Em 2004 eram 7.135 pessoas na urbana (Lasmar, 2005). Número que subiu para 19.054 em 2010 (IBGE, 2012). Este processo de urbanização não foi acompanhado de obras estruturais, como saneamento, tratamento de água ou de uma ampliação no mercado de serviços. O maior problema apontado pelos entrevistados foi o desemprego, seguido do alcoolismo (IBGE, 2012)²⁴. Erivaldo recorda que:

Quando eu terminei o ensino médio, terminei o curso de magistério para ser professor. Os estágios que a gente fazia eram nas escolas e os professores me conheceram. Já tinham visto meu perfil, de dar aula com seriedade. E quando eu saí do exército eles me buscaram para trabalhar nessa questão de política. Em Iauaretê, os professores são bem organizados. No meu caso, teve uma liderança em particular, o José Dias, que me consultou em casa e perguntou se eu topava ser conselheiro distrital de saúde, representando a região. Comecei como suplente no conselho (comunicação pessoal, 1 mar. 2011).

Tendo também estudado em Iauaretê, Almerinda Ramos de Lima, primeira mulher eleita presidente da FOIRN (em 2012), relata que:

Trabalhei desde pequena na roça, vivíamos de agricultura e pesca. Era uma vida diferente da dos jovens de hoje que têm muito contato e dependem dos produtos industrializados. Me formei na escola estadual indígena São Miguel e morei cinco anos no colégio Filha de Maria Auxiliadora, onde aprendi corte, costura e artesanato. Fui, então, professora por um ano na Escola Municipal Menino Jesus, no alto Uaupés, na comunidade Açáí com o povo Cubeo. Desde muito cedo acompanhei o movimento indígena e me envolvi diretamente com a AMIDI [Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê], desde sua fundação, em 1994, sendo eleita como presidente em 2010. Fiz articulação política nas comunidades, acompanhei os eventos do movimento indígena do rio Negro, fui madrinha dos jovens indígenas em Iauaretê e na assembleia regional da COIDI [Coordenadoria das Organizações do Distrito de Iauaretê], fui eleita pelo meu povo para concorrer à diretoria da FOIRN (comunicação pessoal, 20 nov. 2013).

²⁴ Sobre esta mudança das comunidades a Iauaretê, ver Andrello (2006, pp. 125-272).



Domingos Barreto, apresentado acima, estudou em Manaus e São Paulo e conta que:

Com 12 anos de idade eu saí de casa, da família. Minha vida foi muito dentro dos espaços dos padres salesianos. Eles me convidaram para ajudar a trabalhar na missão e depois eles me levaram para Manaus. Lá fiquei num lugar de formação, de estudo para ser padre. Após alguns anos vivendo como religioso, tomei a decisão que não fui preparado para isso. Era uma coisa totalmente com formação e com tudo de fora, que não era nosso jeito de ser. Quando cheguei da cidade para a aldeia, eu encontrei na região onde eu nasci e me criei o fim da era do garimpo tukano. Quando eu cheguei fui embora para o garimpo. Fiquei entre 91-92, um período de dois anos, convivendo nesse local do garimpo. Mas quando retornei, já na época de 92, foi criada uma associação indígena [Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Tiquié - CRETART] na região da qual minha comunidade fazia parte. Eu fui chamado por lideranças da época, Higino Tenório e Anacleto Barreto, que também estavam na coordenação da associação. Me chamaram para ser secretário na associação, não eleito, mas alguém que ajudasse com a parte da secretaria da associação, na elaboração de documentos, correspondências que tinham que ser feitas (comunicação pessoal, 14 fev. 2012).

André Baniwa, protagonista em uma das mais bem-sucedidas associações da região, a Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI), cujos projetos intitulados “Arte Baniwa” e “Pimenta Baniwa” alcançaram notoriedade nacional e internacional, narra assim:

Bom, meu envolvimento de ter entrado, e nunca mais sair [do movimento indígena], tem fundamento desde cedo. Eu via meu pai na nossa região se esforçando para entender. Ele dizia: “esses pastores escondem alguma coisa, os católicos também, os comerciantes que chegam querem enganar a gente”. Ele sempre procurou entender isso. Em 87, ele participou da assembleia geral [que fundou a FOIRN]. E quando ele perguntava para os padres, eles respondiam que “isso só vão entender seus filhos quando estudarem, você não vai entender”. E ele levou isso, ficava martelando em cima dessas coisas. Então eu fui estudar [na Escola Rainha dos Apóstolos, em Manaus] para poder explicar para o meu pai e para o meu povo também (comunicação pessoal, 25 jun. 2011).

Para encerrar a sequência de transcrições, Renato Matos – liderança tukano do clã Mimí-Sipé Põ’rã, que foi presidente da Associação das Comunidades Indígenas Putira Kapuamu,

diretor da FOIRN por oito anos e membro do conselho fiscal e de seu sucessor institucional, o conselho diretor por mais de dez anos – recorda sua trajetória de envolvimento inicial com o movimento indígena da seguinte maneira:

Adolescente, eu vim fazer ginásio em São Gabriel nos anos 70. Quando foi 1973, eu vi chegar um grande projeto do governo federal, a construção da perimetral norte. Era feito no mesmo tempo do projeto da Transamazônica. Eu saí do internato dos padres e fui para lá. A gente se deu bem porque no internato a gente vivia em um regime de horários, de hierarquia, de obediência. O exército próprio ofereceu cursos para nós que estávamos concluindo o ginásio na época. O curso de medição de terras, eu era auxiliar de topografia, e o curso de laboratório de solos. Quando dei baixa em 1986, fui trabalhar no civil. Me afastei, fui de volta para a comunidade, para Monte Alegre, e passei um ano lá. Depois retornei quando formaram a comissão de aeroportos da região amazônica, COMARA [Comissão de Aeroportos da Região Amazônica], uma estatal. Fiquei por aqui, consegui fazer um sítio perto da cidade, em torno da comunidade de São Sebastião. Eu ajudei muito na comunidade, fui catequista. Depois eu fui eleito capitão da comunidade. Passei quase oito anos como capitão de São Luís. Nesse período de 1981, 82 e 83, havia uma grande articulação. Meus colegas do internato se mobilizando, se articulando para criar a FOIRN. Participei da associação ACIPK [Associação das Comunidades Indígenas de Potyru Kapuamo], que se formou para o trecho perto da cidade, subindo o rio Negro até a ilha das Flores e entrei no conselho da FOIRN. Eu tinha experiência para acompanhar a atividade administrativa, levávamos muitos projetos, compramos um barco, ferramentas agrícolas. Eu fiquei oito anos neste trabalho (comunicação pessoal, 4 nov. 2011).

Comum nesses relatos é o período fora da comunidade, inicialmente para estudos, depois para trabalhos e, já após a entrada no movimento indígena, para reuniões, cursos e outras formações. Esta vida fora da comunidade é marcada pela convivência com indígenas de outras etnias e regiões, mas também com não indígenas (missionários, exército, colégios etc.). Tal experiência acaba por produzir, quando da volta às suas comunidades de origem, uma perspectiva um tanto deslocada, de si e da própria comunidade e, portanto, de algumas condições intrínsecas de indigenidade. De outro lado, impulsiona um modo de ser indígena nesses diferentes contextos e nessa circulação entre mundos.



Chamamos a atenção ainda para o protagonismo dado ao treinamento, à formação, à experiência e ao estudo pelas lideranças em seus caminhos. Ser liderança envolve participar de uma série infindável de eventos, que exigem escutar e aprender práticas e conteúdos que, na maior parte das vezes, se originaram em outros contextos fora do rio Negro. Apesar de haver a crítica dos indígenas de que muitos destes cursos só geram papel, ainda é uma das formas pela qual se consegue transmitir novidades, incentivar pesquisas, reunir e mobilizar lideranças.

A FOIRN dispõe de um arquivo material localizado em sua sede que reúne documentos narrativos sobre suas atividades assim como as de suas associações de base. Ao percorrer este arquivo, encontramos menção a cursos que tratam de um amplo escopo que envolve desde venda de artesanato, economia solidária, procedimentos administrativos (secretariado, gestão financeira), relações humanas, associativismo, elaboração de relatórios, informática, práticas de internet, até piscicultura, permacultura, manejo de florestas, direitos indígenas, psicologia, violência doméstica, revitalização de artesanatos e práticas de liderança.

Esta formação mais profissionalizante, a princípio, é voltada a estabelecer ou produzir quadros pessoais, com lideranças técnicas capazes de contribuir para o movimento indígena. Como nos lembra Sahlins (2000) acerca da constituição cultural de objetos, todo produto precisa ser consumido para completar seu ciclo, e as lideranças não respondem a indicadores e resultados, mas a pessoas. Para que estas formações sejam consumidas, as comunidades participantes, ou o coletivo em foco, precisam, junto às

lideranças, criar sentido e endereçar questões, propostas e habilidades vindas das formações, desta vez na prática²⁵. Sobre isso, as lideranças explicam que não basta entrar no mundo dos brancos, é preciso trazer o que é de interesse para os indígenas. Não basta ascender à posição de liderança, mas sim deve-se atentar aos conhecimentos e valores ancestrais e, através de políticas – no sentido de projetos de desenvolvimento sustentável, política pública ou ações sociais –, levar participação para as comunidades em um movimento que mistura novidades, tradições e seus papéis, o que já foi sugerido, entre outros, por Andrello (2014), como ponto particularmente importante e complexo nessas relações entre indígenas e não indígenas: “o balanço que é preciso operar entre o conhecimento e técnicas dos brancos e o conhecimento indígena”²⁶.

Destacam-se, do processo de constituição do movimento indígena organizado no rio Negro e dos relatos acima apresentados, as transformações nos modos de se fazer política e uma concepção de liderança marcada por uma intensidade radical, sem a possibilidade de existência de meia liderança. De acordo com André Fernando (comunicação pessoal, 25 jun. 2011): “Eu vejo que em muitos discursos as lideranças entram falando ‘eu sou novato’, isso não existe. A gente está em um processo de continuidade, não cabe essa palavra”. Até porque o papel de liderança é coletivo, embora seja assumido individualmente. Essa é uma das características que faz com ela esteja em continuidade, para além da trajetória individual.

Já as novas gerações se encontram com outras possibilidades e combinações, transformando os modos de formação e atuação das lideranças indígenas. Cabe, assim,

²⁵ Para um estudo sobre ontologias ameríndias, práticas de conhecimento e redes sociotécnicas, ver Silveira (2012). Para uma análise dos projetos de piscicultura entre os Baniwa e das definições criadas e negociadas por lideranças, técnicos indígenas e assessores, ver Estorníolo (2014).

²⁶ Andrello (2012) trata especificamente de projetos desenvolvidos pelo movimento indígena do rio Negro voltados à valorização e ao resgate cultural, que lhe permitem empreender uma reflexão aprofundada acerca da própria noção de cultura (com e sem aspas, em português e em tukano). Interessante notar que, na esteira de alguns projetos desenvolvidos no âmbito de diversas escolas indígenas da região que buscam desenvolver a valorização cultural através de atividades como piscicultura, manejo florestal ou agricultura, por exemplo, ele argumenta que frequentemente “um tipo de conhecimento se tornou objeto de outro tipo de conhecimento”, de outro modo, que “certos esquemas conceituais indígenas tenham sido objetivados, como se fosse possível separar seus conteúdos da forma que assumem, ou da forma pela qual são produzidos” (Andrello, 2012, p. 12).

perguntar: qual será o perfil da nova geração de lideranças? Afinal, as lideranças que consideramos aqui não esgotam as possibilidades dos rionegrinos que se movem em diferentes contextos. Há uma leva de jovens rionegrinos que está se deslocando a cidades como Manaus, Campinas e São Carlos para cursar o ensino superior em diferentes áreas. Em Manaus, por exemplo, estão dois antropólogos ye'pamahsã (Tukano), Dagoberto Lima Azevedo e João Rivelino Barreto. Ambos narram trajetórias pessoais de formação e de viagens tanto dentro do território do alto rio Negro como fora, em instituições de formação dos salesianos. Depois de retornar à comunidade após essa formação, D. Azevedo (2018, p. 25) escreve que os eventos das associações “. . . eram, e ainda são, iniciativas das próprias lideranças das associações para discutir, refletir e tomar decisões concretas de acordo com a demanda local e regional”. Barreto (2018, p. 59), por sua vez, observa que sua trajetória, com a saída da comunidade aos sete anos, viagens à Colômbia, ao garimpo e aos centros urbanos e instituições de ensino, “. . . espelha de modo exemplar a trajetória de muitos índios Tukano do alto rio Negro”.

Há os jovens que estão atuando no movimento indígena organizado a partir da FOIRN e suas associações de base, que continuam seguindo um certo modelo de liderança já consolidado. Mas muitas foram as vezes que se ouviu, durante nossas pesquisas de campo, a necessidade de se investir na formação de novas lideranças, diante da constatação de um certo lapso temporal entre a geração das lideranças que foram nossas interlocutoras neste artigo (atuantes desde o início do movimento) e uma nova geração. Mas há também – como os dois

antropólogos citados acima exemplificam – novas dinâmicas e formações, como as acadêmicas, que têm a potência de produzir novas possibilidades ao movimento indígena e ao perfil de liderança. Será que assistiremos, depois da transformação de lideranças carismáticas em lideranças políticas, a transformação destas em ‘lideranças acadêmicas’? Como atuarão os bacharéis e licenciados que retornarão à região? O que estas vivências e experiências fora das comunidades trarão de novidade à região? Questões como estas exemplificam o aparente paradoxo – análogo ao socrático ‘só sei que nada sei’ – quanto à formação de lideranças que foi e é uma das principais atividades do movimento indígena no rio Negro, como exemplifica a menção aos cursos acima, mas para qual a demanda de processos formativos é ainda alta e necessária de acordo com o planejamento institucional da FOIRN.

‘A JUVENTUDE É A GERAÇÃO DO AGORA, NÃO DO FUTURO’

Esta frase é muito ouvida nos eventos da juventude indígena no rio Negro organizados pela FOIRN. Escolhemo-la por denotar uma vontade e necessidade de agir no momento, não como possibilidade posterior. A população jovem é expressiva na região²⁷, sendo que a FOIRN conta com um departamento de jovens indígenas desde 2008²⁸. O departamento atua principalmente organizando eventos direcionados ao público jovem – como oficinas temáticas, congressos, assembleias²⁹ – e acompanhando os muitos eventos da FOIRN, onde normalmente se criam grupos de trabalhos compostos exclusivamente por jovens. Assim como para outros cargos e setores da FOIRN, os

²⁷ Em Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, as pessoas de 15 a 29 anos somavam 27,95% da população (IBGE, 2012).

²⁸ Seus objetivos, em consonância com os da própria FOIRN, são: exercer o controle social sobre as políticas públicas para adolescentes e jovens indígenas do rio Negro; valorizar a cultura e a tradição dos povos indígenas; elaborar projetos e programas voltados ao desenvolvimento social, político e econômico dos jovens, e realizar e participar de ações de conscientização, formação de lideranças, capacitações, assembleias, fóruns, mesas redondas, rodas de conversas, oficinas e outros projetos.

²⁹ O mais recente grande evento foi o II Congresso de Adolescentes e Jovens Indígenas do Rio Negro que, em dezembro de 2019, reuniu, na maloca da FOIRN, 256 jovens indígenas de 15 etnias. O documento final encaminhado às instituições governamentais e da sociedade civil traz propostas e demandas nas áreas de: educação; saúde; ação social e cidadania; cultura, esporte e lazer; segurança e direitos humanos; meio ambiente; e tecnologia e inovação. Há ainda moções de repúdio à mineração em terras indígenas e ao negacionismo sobre mudanças climáticas.

membros³⁰ do Departamento de Jovens são eleitos em assembleias e delegados(as) das coordenadorias regionais³¹.

Todavia, é raro que juventude seja uma característica que esteja entre os atributos de uma liderança em outros espaços do movimento indígena organizado, sendo muitas vezes até associada a uma possível inexperiência. Exceção é o atual presidente da FOIRN, Marivelton Rodrigues Barroso, nascido em 1991, o mais jovem diretor eleito (em 2013) e o mais jovem presidente, eleito em 2016. As lideranças da primeira geração, cujos relatos foram apresentados acima, têm um perfil diferente daquele dos jovens de hoje. Primeiramente, não passaram pela educação salesiana estrita. Depois, estão mais habituados ao trânsito para o núcleo urbano de São Gabriel da Cachoeira e a outros locais como Manaus e, mais recentemente, a São Carlos e Campinas³². Poderíamos ainda refletir sobre os corpos e conhecimentos destas lideranças jovens, nos perguntando se são diferentes daqueles dos líderes cujos relatos trouxemos acima. Recordemos os cuidados que o pai de Pedro Garcia lhe destinou em termos de benzimentos específicos após viagens para cidades como Manaus e Brasília, por exemplo, quando Pedro estava dando seus primeiros passos no movimento indígena. Ou, ainda, a fala de Almerinda Ramos (comunicação pessoal, 20 nov. 2013) sobre os jovens de hoje terem “muito contato e depende[rem] dos produtos industrializados”.

Não é possível ignorar também o fato de que o movimento indígena organizado se desenvolveu no

momento de consolidação dos governos democráticos no Brasil, assim como de crescimento no número de sindicatos, partidos e outros movimentos sociais, locais onde pautas como gênero, geração, raça e outras passaram a se desenvolver. Nesse período, assistimos a um aumento de setores como os de ‘mulheres’ e de ‘jovens’ não somente em movimentos sociais, mas também dentro de partidos e secretarias de governo, por exemplo. Esse contexto certamente teve seus reflexos no movimento indígena. Veja-se a criação, na FOIRN, do Departamento de Mulheres, em 2002, e do Departamento de Adolescentes e Jovens Indígenas do Rio Negro (DAJIRN), em 2008. Entretanto, é preciso ainda compreender em que medida esses processos não apenas refletem um contexto externo, mas se engendram no contexto que é propriamente indígena e rionegrino. Lembrando, mais uma vez, que o equilíbrio entre a incorporação de elementos tidos como exteriores e os moldes que organizam socialmente a região do rio Negro é complexo. As questões geracionais, já existentes e potencialmente tensas nas comunidades, ganham novas nuances com a grande presença da juventude na cidade e os desafios impostos, dentre outros, pelo uso abusivo de álcool, formação de galeras, falta de moradia e violência³³.

Por meio de um projeto sobre a juventude indígena, a FOIRN e o ISA³⁴ analisaram as iniciativas para a juventude indígena das instituições presentes no núcleo urbano de São Gabriel da Cachoeira. Apesar de existir ações voltadas à formação, à socialização e à recreação, a maioria constitui

³⁰ Lucas Matos da Silva, Tariano de Iauaretê e Adelina de Assis Sampaio, Desana do Balaio.

³¹ Na carta pública assinada por delegados das coordenadorias regionais, em agosto de 2019, no seminário sobre consulta prévia e informada, há o seguinte trecho sobre representatividade: “Esclarecemos que quando houver necessidade de representação da FOIRN por terceiros e não sendo diretor executivo, que seja feito o termo de formalidade pela FOIRN que delegará sua representação em eventos. Porém estes delegados têm suas limitações e não podem firmar qualquer documento sem consentimento da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Declaramos que não reconhecemos outras formas de representação tais como aqueles indivíduos que se autodesignam ou se autopromovem dizendo ser representantes indígenas do Rio Negro e pronunciam publicamente posições que não passam por nossas instâncias representativas e de deliberação” (FOIRN, 2019b).

³² A Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) realiza vestibulares com vagas reservadas para indígenas desde 2008; a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) desde 2018.

³³ Para mais informações sobre essas situações, ver M. Azevedo e Lasmar (2004).

³⁴ O projeto, que contou com apoio da Porticus, ocorreu entre 2016-2017 e se intitulava “A caminho de um programa de bem-viver da juventude indígena do rio Negro, Amazonas”, levantando uma série de informações para orientar as futuras iniciativas voltadas à juventude indígena, bem como sobre a visão dos jovens acerca do contexto em que vivem.

ações esporádicas e pontuais, não fazendo parte da rotina da maior parte dos jovens. Em entrevista, Edneia Teles, Arapaso que já coordenou o DAJIRN e a Secretaria Municipal de Juventude, informou então que “apesar dos muitos projetos escritos, muitas vezes as preocupações são imediatas e não fazem parte um programa continuado para a juventude” (comunicação pessoal, 20 nov. 2013). Este projeto também realizou 150 entrevistas entre jovens na cidade de São Gabriel da Cachoeira, comunidades do entorno, em Santa Isabel do Rio Negro, e as demais em comunidades dos rios Tiquié e Içana. Uma das perguntas era sobre o que significava ser indígena hoje. Uma grande parte frisou a necessidade de conhecer ‘as coisas dos brancos, como uso de tecnologia’. Afora o desenvolvimento e a difusão das tecnologias, pode-se dizer que conhecer o mundo dos brancos também era o caso das primeiras lideranças, como mencionado acima, e vem desde as narrativas mitológicas (S. Hugh-Jones, 1988). Há, ainda, entre as respostas à mesma questão, um reconhecimento dos jovens, como afirma Davi Brazão, Baniwa residente em São Gabriel da Cachoeira, sobre os 50 questionários aplicados por ele no centro urbano:

Na avaliação sobre ser indígena hoje a grande maioria dos entrevistados responde que ser indígena hoje é bom por haver menos discriminação do que na época de seus pais. Explicam que isto é devido à conquista dos direitos dos povos indígenas através do movimento indígena (comunicação pessoal, 23 nov. 2013).

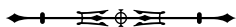
Ou seja, há iniciativas e espaços para a juventude no movimento indígena rionegrino. No entanto, se a juventude mostra interesse no mundo digital e cheio de viagens em que orbitam as lideranças bem-sucedidas, uma das maiores preocupações daquelas primeiras lideranças é a transição intergeracional e a continuidade do movimento indígena. Se as atuais lideranças se formaram em uma época onde os movimentos sociais se mostravam essenciais para uma sociedade democrática em transição de uma ditadura militar

e com a pauta do território como central, hoje se escuta das lideranças que não há uma grande questão mobilizadora, como foi a demarcação. Mesmo consideradas as iniciativas voltadas à juventude, como o acesso a universidades, os movimentos sociais contemporâneos e suas ferramentas de articulação, como a internet, estes encontram pouco, se algum, eco na juventude rionegrina quando comparado à questão da demarcação, grande mobilizadora do início do movimento. Ou seja, há um esforço do movimento em realizar ações voltadas aos jovens – exemplificada atualmente pela rede wayuri de comunicadores indígenas, que mobiliza 17 jovens de toda região, incluindo a cidade, na produção local de informações³⁵ e, anteriormente, pelas escolas indígenas piloto –, no entanto, ainda não ocuparam a estrutura, ou as instâncias de governança, como são chamadas, em projetos de fortalecimento institucional do movimento indígena rionegrino. A presidência de associações, a coordenação das sub-regionais, o conselho diretor e a diretoria da FOIRN são, antes, o espaço das lideranças, e ser jovem é uma exceção entre estes participantes.

CONCLUSÃO: CAMINHOS DE TRANSIÇÃO DE FIGURAS EM MOVIMENTO

Conforme demonstrado por outros autores, as lideranças são figuras em e do movimento (Albert, 1997, 2000; Peres, 2013; Sant’Ana, 2010; Lubel, 2015). Na maloca da FOIRN, trocadilhos como ‘estamos entre o café e o xibé’, ou ‘com o crachá e com o cocar’ exemplificam uma relação constante que as lideranças criam e mantêm entre a cidade e a comunidade e mundos indígenas e não indígenas. Há um jogo de transitar entre mundos que é constitutivo da posição de lideranças e, se muitos cursos e experiência institucional garantem uma posição, nem sempre estes trazem o reconhecimento que um líder tradicional tem ou cativam novas gerações. As figuras coletivas aqui consideradas podem contribuir na defesa dos direitos e fazer a tradução, em linguagem institucional e por meios reconhecidos, das

³⁵ Por exemplo, os boletins via áudio compartilhados em redes sociais (Rede Wayuri, 2023).



propostas para os povos indígenas em seus cenários múltiplos, dinâmicos e complexos. Nos termos de Haraway (2016), são figuras não finalizadas, em continuidade, que 'pensam-junto' e estão presentes nos problemas multiespécie e natural-cultural de um planeta danificado, pois as lideranças não são cópias de modelos anteriores ou se norteiam por idealizações futuras, e sim figuras que se constroem conforme os contextos, os conhecimentos, as parcerias, as oportunidades e os desafios apresentados tanto por sua base, como pelos diferentes atores externos. Elas estão voltadas, fundamentalmente, a defender territórios e coletivos onde modos de viver indígenas possam ser cultivados e desenvolvidos. Trata-se de uma figura de barbante, que a autora explica ser ao mesmo tempo prática e processo, formando um modelo cuja multiplicidade de atores, ideias e construção conjunta o caracterizam³⁶.

Ser liderança é um esforço que não é livre de riscos, nem tem poucas cobranças. Ter uma posição de destaque traz também adversidades. Dentre os riscos, está tornar-se um burocrata ou ser capturado pelo reunionismo, neologismo usado para falar do processo de cooptação e fabricação de consenso e discurso na época da fundação da FOIRN e dos interesses de mineradoras e militares na região (Ricardo, 1991). Há também o risco de as lideranças se distanciarem de sua região e de parentes através de um ostracismo, no sentido do esquecimento. Uma das maiores críticas é feita a lideranças que levaram os povos indígenas a se destacarem nos cenários nacional e internacional e, para isso, se mudaram para grandes centros urbanos, as quais não podem representar quem ainda mora nas comunidades. Há ainda a possibilidade de criar conflitos internos através de disputas por cargos ou alianças políticas. Como avisa a fala em tom jocoso na maloca sobre eleições, 'cuidado

com os sopros, envenenamentos e rezas, parente'. Outro risco é ver que as conquistas e os trabalhos do movimento não captam interesses das jovens gerações. Se as lideranças que fundaram e estruturaram o movimento indígena no rio Negro sabiam que a tutela era uma política inadequada e colonizadora, a democracia representativa brasileira toma rumos que ameaçam os direitos indígenas³⁷, e o modelo produtivo que nos levou ao antropoceno está longe de oferecer uma proposta inclusiva, sadia e adaptada aos povos indígenas. Para o contexto rionegrino, espera-se que o material decorrido contribua para que as trajetórias a ações das lideranças sejam tomadas como linhas de criações e transformações sociais na região.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processo nº 2011/07506-1, Aline Fonseca Iubel) pelos recursos que possibilitaram a execução da pesquisa que fundamentou o presente artigo. Gostaríamos de agradecer também aos organizadores deste dossiê pela leitura dedicada e pelas sugestões que foram, em sua grande parte, incorporadas ao texto e às lideranças que colaboram com as reflexões aqui trazidas.

REFERÊNCIAS

- Albert, B. (1997). Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines*, (23), 177-210.
- Albert, B. (2000). Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In C. A. Ricardo (Ed.), *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000* (pp. 197-207). Instituto Socioambiental.
- Andrello, G. (2006). *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em lauretê*. UNESP. <https://doi.org/10.7476/9788539302895>

³⁶ Como exemplos, a autora descreve iniciativas de conservação da grande barreira de coral que se une a peças de crochê; colaborações de pesquisadores e artistas de diferentes países na elaboração de uma série de livros infantis de história natural de Madagascar; um jogo de computador que reúne narrativas inupiat, do Alaska; e movimentos dos indígenas Hopi e Navajo em defesa de seus territórios, animais e água (Haraway, 2016, p. 71).

³⁷ A gestão no governo federal transcorrida entre 2019 e 2022, sob a presidência de Jair Messias Bolsonaro, simbolizou esses ataques aos povos indígenas, com esvaziamento da política indigenista e discurso de ódio à diversidade. Além do poder executivo, os ataques tiveram no poder legislativo um considerável número de projetos de lei. Em 2013, a FOIRN escreveu uma carta pública na qual estes projetos foram contabilizados e categorizados pelo partido político responsável por sua autoria e tramitação. Ao total, eram 49 propostas, entre projetos de lei, emendas constitucionais e decretos legislativos (FOIRN, 2013).

- Andrello, G. (2008). Política indígena no rio Uaupés: hierarquia e alianças. *Teoria & Pesquisa*, 17(2), 75-92. <https://teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/149>
- Andrello, G. (2012). Introdução - por que rotas de criação e transformação. In Autor (Org.), *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro* (1. ed., Vol. 1, pp. 8-15). Instituto Socioambiental.
- Andrello, G. (2014). Transformações da cultura no alto rio Negro. In M. C. Cunha & P. N. Cesarino (Orgs.), *Políticas culturais e povos indígenas* (pp. 22-55). Editora da Unesp.
- Andrello, G. (2018). Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro. In M. Kraus, E. Halbmayer & I. Kummels (Eds.), *Objetos como testigos del contacto cultural: perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del alto río Negro (Brasil/Colombia)* (pp. 179-196). Gebr. Mann Verlag. https://publications.iai.spk-berlin.de/receive/riai_mods_00002824
- Azevedo, D. L. (2018). *Agenciamento do mundo pelos kumã Ye'pahmahsã: o conjunto dos base e na organização do espaço Di'ta Nuhku: ye'pamasa mahsise, tñoñase bahsesepeñ sañase nisé mahsiōri turi ni*. EDUA.
- Azevedo, M., & Lasmar, C. (2004). *Relatório técnico narrativo final. Projeto "Violência, sexualidade e relações de gênero na cidade de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro (AM)"*. Instituto Socioambiental.
- Baniwa, A. F. (2019). *Bem viver e viver bem segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro*. UFPR.
- Barreto, J. R. R. (2018). *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. EDUA.
- Brasil. (2014, jul. 31). Lei nº 13.019/2014. Estabelece o regime jurídico das parcerias entre a administração pública e as organizações da sociedade civil, em regime de mútua cooperação, para a consecução de finalidades de interesse público e recíproco, mediante a execução de atividades ou de projetos previamente estabelecidos em planos de trabalho inseridos em termos de colaboração, em termos de fomento ou em acordos de cooperação; define diretrizes para a política de fomento, de colaboração e de cooperação com organizações da sociedade civil; e altera as Leis nºs 8.429, de 2 de junho de 1992, e 9.790, de 23 de março de 1999. *Diário Oficial da União*. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/Lei/113019.htm
- Buchillet, D. (1991). Pari Cachoeira: o laboratório Tukano do Projeto Calha Norte. In C. A. Ricardo (Ed.), *Povos indígenas no Brasil, 1987/88/89/90* (pp. 107-115) (Série Aconteceu Especial, 18). Cedi.
- Cabalzar, A. (2009). *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias Tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. Edunesp/ISA/Nuti.
- Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de "la política". *Wan E-Journal*, (4), 139-171. https://www.ramwan.net/old/documents/05_e_journal/journal-4/5.%20marisol%20de%20la%20cadena.pdf
- Chernela, J. (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. University of Texas Press. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:chernela-1993-wanano>
- Clastres, P. (2003 [1974]). *A sociedade contra do Estado*. Cosac & Naify.
- Estornio, M. (2014). *Laboratório na floresta: os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro*. Paralelo 15.
- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). (2013). *Carta de manifestação da FOIRN para Presidente do Brasil*. <https://foirn.blog/2013/04/30/carta-de-manifestacao-da-foirn-para-presidente-do-brasil/>
- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). (2019a). *Registro do novo estatuto social da federação das organizações indígenas do Rio Negro*. https://foirn.org.br/wp-content/uploads/2019/05/NOVO-ESTATUTO-SOCIAL-ALTERADO-NA-III-ASS-EXTRA.-DA-FOIRN_2019.pdf
- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). (2019b). *Carta Pública*. <https://bit.ly/2TQ7kQk>
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble*. Duke University Press.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1988). The gun and the bow: myths of white men and Indians. *L'Homme*, 106-107, 138-155. <https://doi.org/10.3406/hom.1988.368974>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2012). *Censo Demográfico 2010. Resultados gerais da amostra*. IBGE.
- Iubel, A. F. (2015). *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7663>
- Iubel, A., & Leimer, P. (2019). Políticas da hierarquia e movimentos da política no alto rio Negro: algumas transformações indígenas. *Etnográfica*, 23(2), 391-413. <https://doi.org/10.4000/etnografica.6783>
- Jackson, J. (1983). *The fish people: linguistic exogamy and tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621901>
- Lasmar, C. (2005). *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. Editora UNESP. <https://doi.org/10.7476/9788539302956>

- Leirner, P. (2020). Dumont no rio Negro? Pequeno ensaio sobre hierarquia e parentesco. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, 3, e020007. <https://doi.org/10.20396/maloca.v3i00.13489>
- Lima, T. S. (2006). *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. Editora UNESP. <https://doi.org/10.7476/9788539303441>
- Lolli, P. (2010). *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdttd) e das flautas Jurupari (Ti')* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07122010-144829>
- Luciano, G. J. S. (2006). *"Projeto é como branco trabalha, as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar": experiências dos povos indígenas do Alto Rio Negro* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília]. Repositório da UnB. <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/5522>
- Marques, B. R. (2015). *Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Meira, M. (2018). *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. EdUFSCar. <https://doi.org/10.7476/9786586768435>
- Pärökumu, U., & Kêhíri, T. (1995). *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã*. FOIRN.
- Peres, S. (2013). *Política da identidade: associativismo e movimento indígena no Rio Negro*. Editora Valer.
- Perrone-Moisés, B., & Sztutman, R. (2009). Dualismo em perpétuo desequilíbrio: desafios ameríndios. In *Programa e Resumos - Encontro Anual da ANPOCS*, ANPOCS, São Paulo.
- Perrone-Moisés, B., & Sztutman, R. (2010). Notícias de uma certa confederação Tamoio. *Mana*, 16(2), 401-433. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000200007>
- Pozzobon, J. (1996). Índios por opção. In C. A. Ricardo (Ed.), *Povos indígenas no Brasil: 1991-1995* (pp. 127-129). Instituto Socioambiental.
- Rede Wayuri. (2023, dez.). Áudio Wayuri. In *Podcast Wayuri*. Rede Wayuri. https://open.spotify.com/show/4uOdGefmI3DNMXfKl1oeRB?si=gXmtVKI_RMK7Kd-wMs5Whg+ou+https%3A%2F%2Fsoundcloud.com%2Fwayuri-audio&nd=1&lsi=52ba6dba85604321
- Ricardo, C. A. (1987). *Povos indígenas no Brasil, 1985-1986* (Série Aconteceu Especial, 17). Cedi. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/povos-indigenas-no-brasil-1985-1986>
- Ricardo, C. A. (1991). *Povos indígenas no Brasil, 1987/88/89/90* (Série Aconteceu Especial, 18). Cedi. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/povos-indigenas-no-brasil-1987-88-89-90>
- Ricardo, C. A. (1996). Quem fala em nome dos índios? In Autor (Ed.), *Povos indígenas no Brasil, 1991-1995* (pp. 90-94). Instituto Socioambiental. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-1991-1995>
- Ricardo, C. A. (2000). Dos petroglifos aos marcos de marcos de bronze. In Autor (Ed.), *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000* (pp. 245-254). Instituto Socioambiental.
- Rocha, P. (2012). *Antes os Brancos Não Existiam: corporalidade e política entre os Kotiria do Alto Uaupés (AM)* [Tese de doutorado, Universidade Federal Rio Janeiro].
- Sahlins, M. (1997). O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, 3(2), 103-150. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200004>
- Sahlins, M. (2000). *Culture in practice: selected essays*. Zone Books.
- Sahlins, M. (2008). *The western illusion of human nature*. Prickly Paradigm Press.
- Sant'Ana, G. R. (2010). *História, espaço, ações e símbolos das associações indígenas Terena* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Campinas]. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2010.473194>
- Silveira, D. S. (2012). *Redes sociotécnicas na Amazônia: tradução de saberes no campo da biodiversidade*. Editora Multifoco.
- Soares, R. M. (2012). *Das comunidades à federação: associações indígenas do alto Rio Negro* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-08012013-121416/>
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 1-22. <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.



Coleções vegetais no noroeste da Amazônia

Plant collections in Northwestern Amazonia

Laure Empeaire^I  | Elaine Moreira^{II} 

^IInstitut de recherche pour le développement. Paris, França

^{II}Universidade de Brasília. Brasília, Distrito Federal, Brasil

Resumo: A altíssima diversidade de plantas cultivadas observadas no contexto dos povos indígenas do noroeste da Amazônia responde ao conceito de uma coleção viva. Estacas, sementes e mudas são bens móveis vivos que circulam por toda a região, num movimento de constante recomposição da diversidade agrobiológica na escala doméstica. A diversidade presente, principalmente das mandiocas, bem como suas formas de manejo se encaixam nessa noção: suas trajetórias espacial e temporal são conhecidas; ela é constituída por plantas documentadas com suas características e seus nomes, atributos fundamentais das plantas cultivadas, as quais são apresentadas e vivenciadas em espaços especializados: as roças. Certas variedades se ancoram nas narrativas de origem das plantas cultivadas, porém surgem pontos de ruptura entre a diversidade relatada nas narrativas ancestrais e nas práticas de hoje, o que nos leva a interrogar o papel da diversidade ao longo da história regional. O acúmulo de diversidade e a coleção serão aspectos relativamente recentes relacionados à colonização? Em conclusão, destacamos que, num período de forte instabilidade socioecológica, novas chaves de leitura de uma diversidade biológica criada e manejada pelos povos indígenas, que não limitem sua compreensão à noção hegemônica de recurso fitogenético e assegurem sua continuidade, são necessárias.

Palavras-chave: Agricultura indígena. Mandioca. Patrimônio. Coleção. Rio Negro.

Abstract: The extremely high diversity of cultivated plants observed among the indigenous peoples of the Northwestern Amazon aligns with the concept of a living collection. Cuttings, seeds and seedlings are living mobile goods that circulate throughout the whole region, constantly reshaping agrobiological diversity at household scale. The diversity observed, particularly that of cassava, as well as the methods of management, fit into the notion that their spatial and temporal trajectories are known and they consist of documented plants with their characteristics and names, which are fundamental attributes of cultivated plants. These plants are presented and enacted in specialized spaces: the fields. Certain varieties are anchored in narratives about the origins of cultivated plants. However, points of rupture arise between the diversity described in ancestral narratives and contemporary practices, prompting us to question the role of diversity throughout regional history. Is the accumulation of diversity, the collection, a relatively recent phenomenon related to colonization? In conclusion, we emphasize that in a period of significant socio-ecological instability, new interpretive frameworks for biological diversity created and managed by indigenous peoples are necessary—ones that do not limit understanding to the hegemonic notion of genetic resources and ensure its continuity.

Keywords: Indigenous farming. Cassava. Heritage. Collection. Rio Negro.

Empeaire, L., & Moreira, E. (2024). Coleções vegetais no noroeste da Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20240010. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0010.

Autora para correspondência: Laure Empeaire. Institut de recherche pour le développement. UMR PALOC 208 43 rue Buffon bât. 51, Paris 75005 França (laure.empeaire@ird.fr).

Recebido em 03/02/2024

Aprovado em 22/07/2024

Responsabilidade editorial: Márlia Coelho Ferreira



INTRODUÇÃO

Há muitos modos de colecionar plantas: herbários, jardins botânicos – públicos ou privados –, coleções de germoplasma, entre outros. As coleções podem envolver a planta na sua totalidade, viva ou morta, ou partes dela, como madeiras, frutos, sementes, pólen, fitólitos etc. Os contornos das coleções variam, podendo ser compostos por uma espécie até um grupo de espécies, desenhando conjuntos considerados como representativos de um tipo de uso, de uma flora, de um território social e ambientalmente caracterizado. As estruturas físicas nas quais são mantidas as plantas participam da codificação das coleções, do modo como são classificadas, das hierarquias a que induzem, das regras que regem o acesso a elas e de suas modalidades de circulação. Suas existências podem envolver interesses econômicos e geoestratégicos, científicos e/ou de alcance sociocultural, com a disseminação de conhecimentos. Além da materialidade do objeto inserido numa coleção, metadados são com frequência acoplados a ele. Entre eles, estão os dados descritivos do objeto e de sua origem, o que também ocorre, com uma crescente frequência, em relação às coleções de plantas ou, ainda, à informação de sequência genética digital (FRB, 2019). A materialidade e a imaterialidade do objeto em coleção se tornam, então, indissociáveis.

O conceito de coleção é amplamente aplicado à conservação dos recursos fitogenéticos na modalidade *ex situ*, isto é, em bancos de germoplasma mantidos em instituições especializadas. No Brasil, 268 bancos de germoplasma abrigam 370.066 acessos, que pertencem a 591 gêneros de plantas, principalmente do interesse do agronegócio (Abreu et al., 2022). Porém, a maior parte da diversidade das plantas cultivadas no país é mantida pelos agricultores familiares, tradicionais ou indígenas. Resulta da

altíssima diversidade cultural do país, que induz práticas, saberes e valores diferenciados e próprios a cada contexto socioecológico. Se há alguns avanços no diálogo entre a conservação *ex situ* e a *on farm* – a conservação praticada pelos agricultores –, pouca atenção foi outorgada aos processos materiais e imateriais que fundamentam a existência de uma dada diversidade biológica. Ora, como mostraremos a seguir, tal diversidade responde à noção de coleção concebida como um conjunto dinâmico, em contínua adaptação (Empeaire, 2017). Entender como esses acúmulos de plantas são realizados e manejados é fundamental para assegurar sua conservação e os sistemas de valores na base de sua existência e também para permitir o reconhecimento institucional do esforço de conservação realizada por esses agricultores. Reforça também a possibilidade de diálogo com outras formas de conservar plantas, como jardins botânicos, herbários e bancos de germoplasma. Além disso, assim como o modelo ocidental, no qual as coleções são processos que compõem um modo de conhecimento do mundo, no noroeste da Amazônia isso é igualmente válido.

Mas, antes de analisar como as roças indígenas do rio Negro se tornam espaços receptores de coleções de plantas, é preciso delinear os contornos dessa noção. Numa definição minimalista, uma coleção pode ser definida como a agregação (*assemblage*) de objetos interconectados por uma ou várias temáticas. Cada contexto é susceptível de gerar uma definição que lhe é própria, porém há alguns elementos compartilhados. Entre eles, ressaltamos, para nossa discussão, que “a coleção responde a um princípio de acumulação regido por critérios de seleção, ordenamento e valorização, . . . visa a produção de conhecimentos, a conservação de um patrimônio e sua difusão” e que se trata de “conjuntos inventariados” (Roustan & Reubi, 2020¹, tradução nossa).

¹ O presente artigo decorre de uma apresentação realizada no seminário do Museu Nacional de História Natural (França), “Les collections vivantes au prisme des sciences humaines et sociales”, organizado por M. Roustan e S. Reubi, em 4/11/2021, na sessão “Collections de plantes, visions plurielles: des outils de résistance?”.

A esses elementos estruturantes, podem ser acrescentados outros oriundos do processo de coleta dos objetos. Bondaz (2014), analisando a formação de coleções museais, destaca que esse processo responde a regras definidas pela instituição receptora, sendo suscetível, em certos casos, a se apoiar numa apreciação estética, possuindo significados singulares cujo resultado, a coleção, se beneficia de cuidados específicos. Novas propriedades podem ser atribuídas às coleções, como a inalienabilidade e a imprescritibilidade, no caso de coleções nacionais. Como veremos adiante, vários desses critérios podem ser evidenciados nas coleções de plantas construídas, em escala local, no contexto do médio rio Negro.

Os trabalhos que fundamentam a existência de uma diversidade agrobiológica singular na Amazônia são relativamente recentes (J. Oliveira, 2006; Empeaire, 2023; Miller, 2015; Cunha & Lima, 2017; Robert et al., 2012, entre outros) e evidenciam a especificidade de cada situação observada. Analisaremos, seguindo Gonçalves (2017, p. 14), que a diversidade cultivada nas roças dos povos indígenas do médio rio Negro (noroeste da Amazônia) se assemelha a uma coleção, identificando, para tanto, as “situações sociais, as relações sociais de produção, circulação e consumo de objetos, bem como os sistemas de ideias e valores” que atuam sobre ela. Além dessa análise baseada em dados levantados junto às agricultoras do médio rio Negro, interrogamos os fundamentos míticos dessa diversidade, com a finalidade de identificar seus significados remotos

e suas trajetórias. De fato, num período de forte instabilidade socioecológica e territorial, são necessárias novas chaves de leitura de uma diversidade biológica criada e manejada pelos povos indígenas, as quais não limitem sua compreensão à noção de recurso fitogenético e assegurem sua continuidade.

Após uma sucinta apresentação da região do médio rio Negro, onde as pesquisas² são realizadas, abordamos a diversidade infraespecífica da principal planta cultivada, a mandioca (*Manihot esculenta* Crantz), enquanto coleção. A seguir, identificamos a linha de ruptura que se desenha entre o tratamento das mandiocas nos relatos de origem e hoje. Em conclusão, propomos uma reflexão sobre sua conservação e a possível complementaridade entre conservação *on farm* e *ex situ* (mantida em bancos de germoplasma em instituições especializadas). No plano metodológico, ressaltamos que o artigo resulta de uma leitura ampliada dos dados de campo recolhidos entre 1998 e 2015 junto a 29 donas de roça indígenas e a um dono de roça indígena, de reflexões cruzadas sobre a noção de coleção entre as duas autoras, bem como das discussões desenvolvidas no âmbito do projeto “Coleções e memórias de encontros: objetos, plantas e relatos indígenas”³.

O MÉDIO RIO NEGRO

O médio rio Negro é parte constitutiva do complexo indígena multicultural e multilinguístico do noroeste da Amazônia⁴. Apesar de ser frequentemente qualificado como ‘isolado’, o município de Santa Isabel do Rio Negro,

² Os trabalhos de campo inserem-se em projetos oriundos da cooperação bilateral entre o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e o *Institut de recherche pour le développement* (IRD), realizados entre 1998 e 2019, em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA) (“Manejo dos recursos biológicos na Amazônia: a diversidade varietal da mandioca e sua integração nos sistemas de produção”, coordenado por G. Andrello e L. Empeaire) e com a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) (“Populações, agrobiodiversidade e conhecimento tradicional associado”, coordenado por M. Almeida, N. Farage e L. Empeaire).

³ O projeto “Collections et mémoires de rencontres: objets, plantes et récits amérindiens” (2019, Observatoire des Patrimoines - OPUS, Sorbonne Université, coordenado por P. Robert, IRD) versa sobre as dinâmicas das representações de artefatos ameríndios, sendo as plantas cultivadas um deles, a partir de uma perspectiva pós-colonial, visando a reconstruir os caminhos percorridos e os significados adquiridos em contextos históricos e contemporâneos.

⁴ Ver a relação dos povos indígenas presentes no noroeste da Amazônia na apresentação ao dossiê (Andrello et al., 2024).



com 14.164 habitantes (IBGE, 2022)⁵, no qual concentramos esta pesquisa, está hiperconectado por uma densa rede fluvial, desde as fronteiras com a Colômbia e a Venezuela, até Manaus e além. A movimentação pelo rio é intensa e desenha redes de conexões econômicas e sociais, com circulação de artefatos, plantas e saberes, assim como bens industrializados, que operam em várias escalas: doméstica, com as complementaridades de residência entre as áreas florestal e urbana; local, entre sítios e comunidades das margens do rio Negro e de seus afluentes; ou regional, entre estes e as cidades de Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e São Gabriel da Cachoeira.

Embora existam diferenças de cunho individual e cultural nas formas de realização, a prática agrícola é uma referência compartilhada pelos povos indígenas da região. A agricultura é de baixo impacto e fundamenta-se num ciclo entre roça-floresta de aproximadamente dez anos, desde a fase de derrubada e queimada até o pousio e a regeneração da cobertura florestal. Homens e mulheres têm áreas de competência distintas: os rios e a floresta, com a pesca e a caça, são os espaços para os homens, e as roças são para as mulheres (M. Oliveira, 2024). A cada ano, os homens escolhem o local e, após a derrubada das árvores e a queima, há os novos roçados. As mulheres escolhem as variedades⁶ de plantas a serem cultivadas e realizam os cuidados a lhes serem outorgados. O impacto sobre a floresta oriundo dessa prática de agricultura é mínimo, e a cobertura florestal, com suas variações e denominações locais (terras firmes, igapós, várzeas, campinaranas,

chavascais, entre outras), é contínua, salvo os pequenos enclaves das roças, dos sítios e das comunidades⁷.

A riqueza e a complexidade da agricultura indígena devem ser vistas sob o prisma da história da colonização. Na região, o alistamento e o deslocamento das populações indígenas foram intervenções constantes da colonização, iniciada no século XVI, seguida das expedições militares, no século XVIII, até a exploração de produtos florestais (piaçava, seringa, sorvas, balata, cipó, entre outros) pelos 'patrões', no século XX (Meira, 2018). Esse extrativismo foi se enfraquecendo a partir dos anos 1980, mas o sistema de aviamento, com seu modelo de dívidas entre 'freguês' e 'patrão', continua imprimindo sua marca nas relações econômicas e sociais, apesar do cenário de colapso do mercado dos produtos extrativistas (Meira & Bessa Freire, 2018). No entanto, a prática do extrativismo, bem como a colonização de modo geral se apoiaram nas produções agrícolas locais, principalmente a farinha, seja a produzida pelo 'freguês' para o tempo de sua permanência na floresta, seja a comprada pelos 'patrões' ou 'comerciantes' e revendida aos 'fregueses' (Meira, 2018; Pinton & Empeaire, 2000).

Importante recordar que, de 1914 em diante, as missões salesianas se mudaram para o alto rio Negro, com seu projeto de 'civilização'. Rio abaixo, a missão de Santa Isabel foi fundada em 1942. As crianças eram educadas em internatos, com regimes disciplinares rígidos, e recebiam treinamento agrícola, uma dura ironia, pois permaneciam afastadas dos ensinamentos dos pais, os

⁵ Os resultados preliminares do censo populacional de 2022 mencionam apenas o total de pessoas (IBGE, 2022). Em 2010, o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicava população total de 18.146 habitantes, com 6.856 pessoas na área urbana e 11.290 na área rural (IBGE, 2010a); a população indígena recenseada no mesmo momento era de 10.749 habitantes, com 2.222 indivíduos na área urbana e 8.584 na área rural (IBGE, 2010b). Os dois municípios adjacentes mostram dinâmicas contrastadas, com diminuição da população em Barcelos, de quase 30% (25.718 habitantes em 2010 e 18.399 em 2022) e, a montante, aumento em São Gabriel da Cachoeira, de 37% (37.896 habitantes em 2010 e 51.921 em 2022), segundo as fontes citadas. No entanto, a comparação entre os anos de 2010-2022 apresenta uma margem de incerteza, considerando as condições orçamentárias e sociopolíticas de realização do último censo (Contel, 2023).

⁶ "Definimos a variedade como um conjunto de indivíduos considerado suficientemente homogêneo e suficientemente diferente de outros grupos de indivíduos para receber um nome específico e ser objeto de um conjunto de práticas e conhecimentos, ao longo do seu ciclo, ou em etapa particular deste, que lhe serão específicos. Trata-se da unidade mínima de percepção e manejo da diversidade agrícola, o que pode ser traduzido em língua vernácula como qualidade ou tipo" (Empeaire, 2005, p. 35, grifos no original).

⁷ Para uma leitura mais detalhada da agricultura na região do rio Negro, ver IPHAN (2019).

legítimos especialistas em roças, plantas, formas de preparo dos alimentos etc. Além de uma conversão forçada e da implementação de novas estruturas de poder (A. Oliveira, 1995), as proibições impostas pelos missionários envolviam uso da língua, moradia, práticas cerimoniais, exercício do conhecimento xamânico, plantas cerimoniais (coca, tabaco, ayahuasca), entre outros elementos.

Nesse cenário de imposição econômica e cultural, a agricultura regional parece ter saído relativamente ileso dos violentos episódios da colonização, das expedições militares, dos padrões do extrativismo e da brutal catequização dos povos indígenas do rio Negro. As roças, com a diversidade de cultivos a elas associada, podem ser pensadas como espaços de resistência e de afirmação identitária, principalmente por parte das mulheres. A importância dessa agricultura como forma de expressão cultural levou as associações indígenas locais – Associação Indígena de Barcelos (ASIBA), Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) –, em parceria com os pesquisadores do projeto Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimento Tradicional Associado (PACTA), a solicitarem ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) que o sistema agrícola tradicional do rio Negro fosse declarado patrimônio cultural da nação em 2010 (Emperaire, 2014).

No entanto, duas fontes de dados mais recentes apontam para novas dinâmicas populacionais e de ocupação territorial no entorno da cidade. Já citamos os dados censitários que indicaram diminuição da população total do município, de quase 20%, no período entre 2010-2022 (ver nota 5). Além disso, observações de campo de 2022, aliadas a comentários de agricultoras, assinalam maior contiguidade entre roças e redução do espaço disponível. O exame dessas dinâmicas está fora do escopo deste artigo, mas reforça a necessidade de uma

reflexão ampliada sobre o futuro da agricultura local e da agrobiodiversidade a ela associada.

COLECIONAR A DIVERSIDADE NAS ROÇAS DO RIO NEGRO

O noroeste da Amazônia é conhecido como foco de diversidade das mandiocas amargas, elementos centrais da alimentação, da organização espacial das roças e de relações sociais (Chermela, 1986; Emperaire, 2023; Silva, 2023; Mühlen et al., 2019). Com mais ou menos dez, quinze ou mais variedades de mandioca cultivadas numa roça, a diversidade ali presente configura uma coleção de variedades em constante recomposição social e ecológica, e cada inventário assinala apenas um instante de sua trajetória. As plantas circulam intensamente entre as donas de roças, que controlam e manejam toda a sequência de produção, desde a escolha das variedades cultivadas até a transformação das produções da roça em alimentos, seja para o sustento da família, seja para uma pequena comercialização. Elas detêm uma autoridade e uma exclusividade de direitos sobre o espaço que abriga suas plantações. A agricultura de corte e queima impõe também suas próprias regras e temporalidades, com a necessidade de transferir continuamente, ou reconfigurar, mudas, estacas ou sementes de uma roça velha para uma nova.

A mandioca, multiplicada principalmente por propagação vegetativa, é composta de duas entidades conectadas, uma hipógea, o tubérculo, conhecido como *kii*, em tukano, *káini*, em baniwa, ou mandioca, em português (a parte produtiva⁸), e a outra epigeia, conhecida como *duku*, em tukano, *kenikhee*, em baniwa, ou maniva, em português, que fornecerá as estacas para o próximo plantio (a parte reprodutiva) (Figuras 1 e 2). A diversidade, que dá origem a dezenas de variedades de mandioca, baseia-se na parte visível e é apreciada diariamente pelas donas de roça. Dessa partição da planta em duas entidades,

⁸ A respeito do processo complexo de detoxificação e de separação da fécula, da parte fibrosa e dos sumos em uma ampla gama de produtos alimentares, ver C. Hugh-Jones (1979), Silva (2023) e Katz (2010).



Figura 1. Tubérculos de mandioca pubando em uma velha canoa nas águas do rio Negro. Ilha Grande, comunidade de Jutáí, município de Santa Isabel do Rio Negro, em 24/01/2013. Foto: L. Empeaire, PACTA, UNICAMP-IRD.

obviamente interligada, mas pensada de forma diferenciada, resultam direitos diferentes sobre a mesma entidade vegetal. Os tubérculos são de propriedade exclusiva da dona de roça e de sua família, enquanto as manivas, cortadas em estacas para serem multiplicadas, configuram um bem coletivo que circula entre as donas de roça com um esquema preferencial de transmissão intergeracional: de mãe para filha ou de sogra para nora. Os pequenos feixes de manivas que circulam entre roças materializam laços sociais e, por se tratarem de unidades reprodutivas, são também unidades informacionais genéticas cuja circulação é de amplitude regional e gera apenas uma obrigação de reciprocidade entre donas de roça.

O funcionamento do espaço íntimo da roça, uma metonímia para a diversidade das plantas aqui contidas, em particular a mandioca, repousa num conjunto de valores que permitem que ela possa ser considerada como uma coleção. O primeiro elemento é o valor atribuído à própria diversidade, suas formas de produção, conservação e organização espacial: mais de 300 nomes de espécies ou variedades cultivadas e 109 de variedades de mandioca



Figura 2. Manivas brotando após terem sido 'empauzadas' antes do plantio, periferia de Barcelos, município de Barcelos, 12/04/2013. Foto: L. Empeaire, PACTA, UNICAMP-IRD.

(105 bravas e quatro mansas ou macaxeiras) foram levantados nas roças de 29 donas de roça indígenas e um dono de roça indígena das comunidades de Tapereira, de Espírito Santo ou da zona periurbana⁹ de Santa Isabel do Rio Negro (Empeaire, 2022). Como aponta Cunha (2017), os povos indígenas do rio Negro são colecionadores de plantas a anos-luz da lógica de homogeneidade dos modelos agrícolas hegemônicos atuais. Em segundo lugar, a diversidade de plantas é amplamente documentada através do saber das donas de roça que, além de taxonomistas e agrônomas, conhecem a trajetória social e geográfica de suas plantas. Atentas às novidades vegetais, elas manejam a diversidade de

⁹ Os trabalhos de campo realizados entre 2006 e 2012 mostraram que não existiam diferenças significativas a respeito da diversidade de plantas levantadas e das formas de manejo delas no entre a área florestal e a área periurbana nessa região do médio rio Negro (Empeaire & Eloy, 2015).

forma dinâmica, integrando ou descartando plantas, no entanto com o fator limitante do espaço e da força de trabalho disponíveis. Uma terceira noção que leva a considerar as plantas cultivadas como uma coleção é a completude, aqui entendida como a capacidade de colocar em cena, na roça, o conjunto das plantas necessárias para a plena realização material e imaterial da unidade doméstica. Os cuidados materiais outorgados à roça, bem como os laços relacionais, feitos de cuidados e afetos entre as curadoras dessas roças e os objetos-plantas nelas presentes, contribuem para construir uma noção da coleção que vai além do acúmulo dos objetos-plantas. A roça tem também um papel pedagógico com o qual as crianças vão se familiarizando (ver, no contexto do Tapajós, Medaets, 2020). A coleção na roça tem um valor estético que se origina da própria ideia de diversidade, materializada na multiplicidade de tons e formas. Por fim, as plantas, transmitidas de modo intergeracional e herdadas do passado, adquirem um valor patrimonial.

A justaposição dessas coleções, que são materializadas na escala doméstica, configura um sistema de conservação da agrobiodiversidade descentralizado, não hierarquizado, de amplitude regional, que repousa sobre redes sociais e que pode ser qualificado *on farm* (mantido pelos próprios agricultores¹⁰). Nele, cada dona maneja uma fração significativa da diversidade agrobiológica, sendo que a perenidade desse sistema de conservação é assegurada pelo uso dos objetos-plantas colecionados. No entanto, enquanto as coleções de museus estão embutidas em relações assimétricas de controle e cuidado pelos humanos, a coleção de mandioca ou de outras plantas responde a uma gramática diferente: a das trocas entre as donas de roça, uma relação marcada pelo gênero e por saberes atentos ao bem-estar dos objetos em coleção, sem dominação.

Ao contrário do que se pensaria intuitivamente, a imensa diversidade presente hoje, e que agora está sendo

erodida em grande velocidade, pode ser relativamente recente. A análise das narrativas de origem publicadas por autores indígenas e os dados de nossas pesquisas mostram que a exuberância da diversidade de hoje nem sempre foi presente ou foi relatada como tal.

A DIVERSIDADE NAS NARRATIVAS DE ORIGEM

As narrativas míticas, os *kihti* (em tukano), do alto rio Negro, de uma alta complexidade discursiva, seguem uma estrutura em dois atos: o do início do cosmos e do surgimento dos seres humanos, e o da origem dos elementos que compõem o mundo atual. Embora o *corpus* mítico do rio Negro tenha sido foco de muitos estudos detalhados, até onde sabemos, não houve abordagens sobre a diversidade biológica nele retratado¹¹. As fontes aqui utilizadas são a série de nove volumes de mitos escritos principalmente por narradores indígenas Desana, entre os quais escolhemos um relato de dois autores, Bayaru e Ye Ñi, do clã Desana-Guahari Dupitiro Porã, originário da comunidade Santa Marta, situada em um afluente do rio Papuri, no alto rio Negro, perto da Colômbia. Resumimos aqui a narrativa (Bayaru & Ye Ñi, 2004, p. 27).

Na origem do mundo, estão três personagens: o mestre do mundo, também chamado avô Trovão, Umuko Ñeku Bupu, o mestre da alimentação, Baaribo, e a filha de Trovão, Bupu Mago, a qual engravida de Baaribo e dá à luz várias crianças, às quais é atribuído o papel de reunir os elementos necessários ao estabelecimento do mundo. Entre eles, estão os mestres das flautas sagradas, o sol, a lua, o ancestral dos Pira-Tapuia, o ancestral dos Wanano, o ancestral das canções, da caça e da pesca, o ancestral da trilogia dos brancos, roupas e mercadorias, e, finalmente, dos pássaros cujas penas são utilizadas nas cerimônias. Todos eles devem passar por uma cerimônia de iniciação e, para isso, é preciso ter a bebida central de todas as cerimônias e festividades, o *caxiri* de mandioca. Portanto,

¹⁰ A respeito das controvérsias sobre conservação *on farm* e *in situ*, ver Santonieri (2015).

¹¹ Para um aprofundamento conceitual das narrativas míticas, ver Barreto et al. (2018).

é necessário ter mandiocas. Eles encontram um pé da variedade *bere*, que é a mandioca oriunda das cinzas das folhas de imbaúba (*Cecropia* sp.), adjuvante do consumo de uma das plantas do princípio da humanidade, a coca. Os ramos do pé da variedade *bere* carregam outras variedades de mandioca, 19 ao todo; são as que compõem todas as variedades do mundo, a maioria delas designada com nomes de outras espécies, animais ou vegetais. Bayaru e Ye Ñi (2004, p. 36) nomeiam assim essas manivas:

Em cada galho, havia um tipo de maniva específico, tais como *bere duku* (maniva *bere*), *ma perori duku* (maniva de caroço de umari), *sigâyara duku* (maniva de cipó), *masá boho duku* (maniva branca), *bariamu duku* (maniva de piaba de japurá), *wasôpu duku* (maniva de cunuri), *buha duku* (maniva de pomba), *bihi duku* (maniva de rato), *megã diarã duku* (maniva da rainha das maniuaras), *diari duku* (maniva roxa), *será duku* (maniva de abacaxi), *goori duku* (maniva de flores), *ígui duku* (maniva de cucura), *karê duku* (maniva de abiu), *merê duku* (maniva de ingá), *pari duku* (maniva da fruta do mato pari), *bu duku* (maniva de tucunaré), *semê duku* (maniva de paca) e *duhiri duku* (maniva mais grossa).

Naquele tempo, todos eram gente que conversava entre si e comiam a mesma coisa. No entanto, o preparo do *caxiri* exigia que outras plantas fossem usadas como temperos. Para obtê-las, o mestre de alimentos, Baaribo, transformou-se em uma árvore de alimentos que continha todas as outras plantas usadas para fermentar o *caxiri*¹².

À imagem da sociedade hierárquica tukano, com clãs de irmãos superiores e inferiores, a mandioca era classificada em variedades superiores, as brancas, e variedades inferiores, as amarelas¹³ (C. Gentil & G. Gentil, 1996 [1984]). Os dois autores, pai e filho, originários do alto rio Negro, baseiam seu estudo das mandiocas do rio Negro em uma entrevista realizada em 1982 com Maria Cabral,

indígena Desana e grande especialista das mandiocas. Seus comentários permitem esclarecer o significado simbólico dos nomes atribuídos às variedades brancas ou amarelas. Os nomes das mandiocas brancas (24 variedades) têm um valor cerimonial e estão associados ao poder da fala e do pensamento¹⁴. Devido ao seu poder, referem-se a xamãs, ancestrais ou outros grupos presentes na região, como os Baniwa (de língua arawak). Os nomes das variedades amarelas (oito variedades), os das mandiocas inferiores, não apresentam uma tal coerência e têm significados muito heterogêneos. Pelo menos é o que sugere a lista comentada que, provavelmente, corresponde às variedades consideradas como antigas por Maria Cabral.

Cada variedade é nomeada de acordo com o que representa, um ser, um atributo, um estado, uma função, que remete à história dos antepassados. Cada maniva da lista, apresentada por Maria Cabral, é referenciada com seu nome em tukano, seguido da menção *dëhkë*, a maniva, e de um breve comentário sobre o que ela representa, bem como suas condições de uso. O grupo das mandiocas brancas inclui, citadas na mesma ordem que o documento original, as variedades de *Manivara dëhkë* (manivas de formigas maniuaras, o povo que vive embaixo da terra), *Sōaria dëhkë* (manivas vermelhas, as cores existentes mais respeitadas, que são vermelho, amarelo, azul e branco), *Bere dëhkë* (da força da palavra do demiurgo que criou a mandioca), *Wara dëhkë* (de frutas gordurosas, as árvores-gente que produzem frutas oleaginosas), *Pahti dëhkë* (de parto das árvores, o tempo das frutas das árvores), *Wāmë petori dëhkë* (de casca do umari, as gentes das árvores com seus nomes cerimoniais), *Ba'tia dëhkë* (de um indivíduo com esse nome, os desenhos dos peixes, os fatos históricos

¹² Ararutas (*Maranta arundinacea* L.) com três variedades, carás (*Dioscorea* spp.) com pelo menos cinco espécies ou variedades, dois tubérculos não identificados, macoarís (*Heliconia* sp.) e batata-doce provavelmente com onze variedades, milho com cinco, incluindo a do diabo, e nove variedades de bananeiras (Bayaru & Ye Ñi, 2004, p. 422).

¹³ Lembramos que as mandiocas bravas, amplamente dominantes no contexto do rio Negro, se dividem em dois grandes grupos: as de tubérculos de polpa branca e as de tubérculos de polpa amarela, com eventualmente variedades de coloração intermediária, segundo o teor de antocianinas.

¹⁴ As variedades brancas são mais ricas do que as amarelas em fécula, a qual é assimilada ao esperma e contida numa cuiá, um útero, participando dos elementos que estão na origem do mundo (C. Hugh-Jones & S. Hugh-Jones, 1994).

de cada lugar), *Ahū'porā dēhkē* (de função, ou cargo, de organizador das danças), *Buha dēhkē* (de pombo, de ficar forte), *Ihki dēhkē* (de fruta da palmeira inajá, ligada a dança e canto), *Orero dēhkē* (de surubim e o grafismo carregado pelo corpo desse peixe), *Toa dēhkē* (de todas as árvores das quais os tambores são feitos), *Wahpē dēhkē* (de cunuri, alimenta a criança destinada a ser um xamã), *Tai dēhkē* (o som do trovão, saberes reservados), *Oho pūri dēhkē* (de banana, gente da banana), *Yoaso dēhkē* (do calango, o último grau na hierarquia das manivas, associada aos Maku), *Wehkomona dēhkē* (papagaio, animal que pertence à família do chefe), *Behkariá dēhkē* (de Baniwa, uma tribo do rio Içana, os Baniwa, tribo superior), *Perutē dēhkē* (de camoti, recipiente de cerâmica para o *caxiri*, com seu perigo de micróbios), *Epesa dēhkē* (de ingá, representa ossos de peixe e humanos ligados aos xamãs), *Mahsā bho dēhkē* (de gente de cabelo branco, usada para lembrar todos os ancestrais de todas as tribos do rio Negro), *Numū pahká dēhkē* (de bacaba, todas as palmas e venenos, flechas e arcos), *Ñairo dēhkē* (de batata, todas as plantas tuberosas, acalma as rivalidades entre as plantas), *Duhiri dēhkē* (de sentar-se, de curar dor de cabeça) (Maria Cabral citada em C. Gentil & G. Gentil, 1996 [1984]).

O grupo das mandiocas amarelas, inferiores na hierarquia das manivas, inclui *Kare dēhkē* (maniva de abiu, a mais amarela de todas, refere-se a todos os sabores de plantas), *Ēsé dēhkē* (de cucura, representa todos os grupos de Maku muito semelhantes a essas frutas), *Buu dēhkē* (de tucunaré, muito inferior, peixe sem significado específico), *Será dēhkē* (de abacaxi, criada pelo filho do Basebo), *Tapa dēhkē* (de negro, associada a cerimônias), *Ua dieri dēhkē* (dos ovos do jabuti, oriunda do escroto do jabuti), *Castaña dēhkē* (de castanha, porém sem sentido, cuja significação deve vir de outro povo, mandioca dura, como o fruto duro da noqueira amazônica), *Uhuri jabuti dēhkē* (de jabuti, que remete a uma corrida entre um jabuti e um veado) (Maria Cabral citada em C. Gentil & G. Gentil, 1996 [1984]). Cinco outras variedades são citadas por Ana Cabral, irmã de Maria Cabral, porém sem referência à categoria de manivas às quais pertencem.

O conjunto de variedades consideradas originais destaca a importância dada à mandioca branca tanto em termos de diversidade, quanto de prestígio. As 32 variedades mencionadas parecem definir um universo cujos significados remetem à história das origens, à diversidade dos povos, às cerimônias etc., ou seja, a um referencial estruturado em torno da história das origens dos povos do rio Negro. Com o passar do tempo, outras variedades teriam surgido e alimentado um registro de diversidade muito mais amplo do que o das manivas citadas nas narrativas míticas. Como comentava poeticamente Higino Tenório, do povo Tujuka – recentemente falecido de Covid-19 –, “há as legítimas e as inventadas”, questionando a atual exuberância da diversidade (comunicação pessoal, aprox. 2015). As mandiocas estão, assim, na origem de dois universos discursivos, um principalmente masculino, que se refere às origens do mundo e da humanidade – e à vida social através da produção de *caxiri* –, outro, feminino, que destaca como as habilidades, o conhecimento das mulheres e as trocas contribuem para a existência de uma diversidade de recursos consumidos no âmbito doméstico.

A CONSTITUIÇÃO DAS COLEÇÕES

Os primeiros inventários sistemáticos de diversidade de mandiocas remetem à década de 1980, com os trabalhos de Janet Chernela e Berta Ribeiro, realizados no alto rio Negro, e aos anos 2010, com as pesquisas do PACTA no alto e médio rio Negro. A amplitude de diversidade citada é comparável nas três situações e vai além do referencial das variedades antigas: 137 variedades para quatro aldeias Arapaso, Tukano (duas aldeias) e Uanano no trabalho de Chernela (1986), 90 variedades para três agricultoras no alto rio Negro e 105 no médio rio Negro, registradas junto a 30 agricultoras de vários povos indígenas (Empereire et al., 2010) e, finalmente, as 35 variedades citadas por uma dona de roça Desana do rio Tiquié (Ribeiro, 1995). Os nomes das variedades citadas anteriormente se reencontram, porém suas referências míticas se esvaneceram, pelo menos no contexto do

médio rio Negro. Uma característica importante das coleções locais é seu caráter individual, com poucas variedades compartilhadas entre agricultores. Quase 75% das 105 variedades são cultivadas apenas por uma ou duas agricultoras (Figuras 3 e 4).

Tanto as práticas de manejo quanto as discursivas sobre variedades baseiam-se, acima de tudo, em uma ética das relações entre a sociedade humana e as plantas, construída em torno de relações afetivas e de respeito entre a dona de roça e suas plantas. Cuidar do bem-estar delas

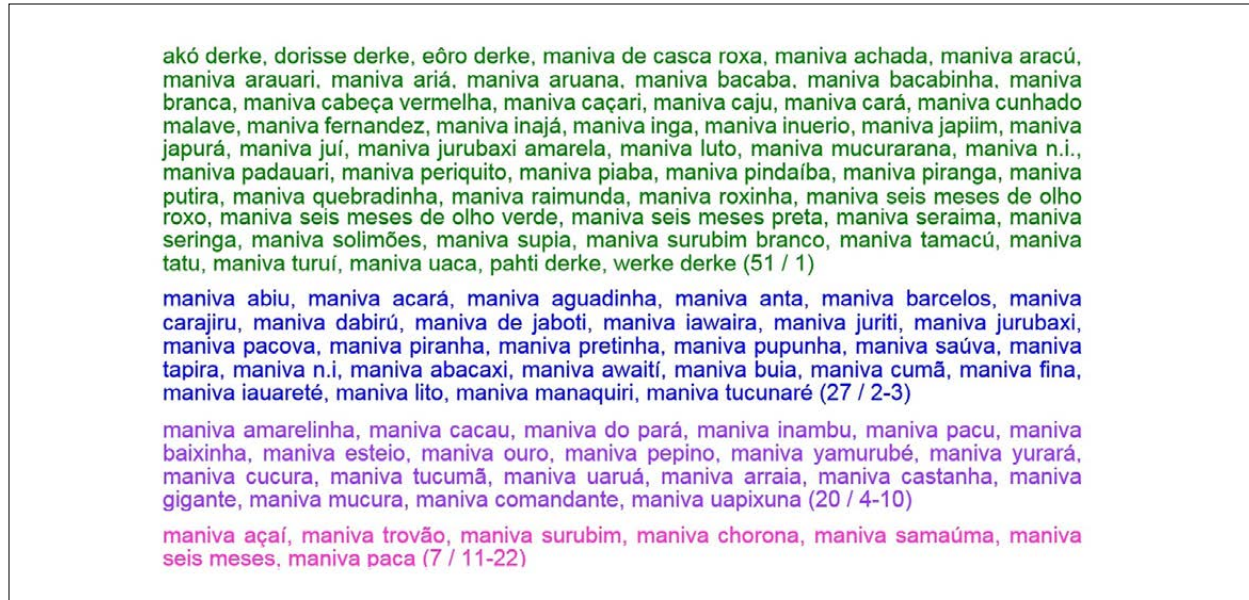


Figura 3. Denominações das 105 manivas levantadas nas roças de 30 agricultoras de Tapereira, Espírito Santo e da periferia de Santa Isabel do Rio Negro, apresentadas por grupos de frequência. O primeiro número indica a quantidade de manivas presentes nas roças de apenas 1, 2 a 3, 4 a 10 e 11 a 22 agricultoras, sendo que não há nenhuma variedade que seja cultivada pela totalidade das agricultoras.

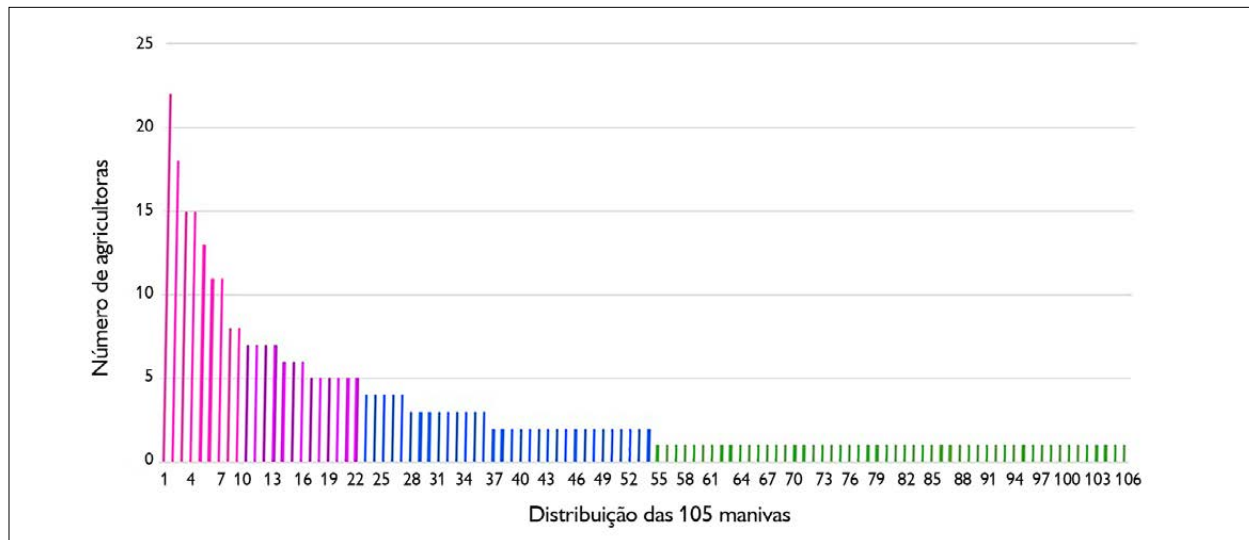


Figura 4. Distribuição das frequências de presença das 105 manivas cultivadas por 30 agricultoras.

COLEÇÕES *ON FARM* OU *EX SITU*?

O modelo de conservação dinâmica da diversidade das plantas cultivadas no rio Negro mostra a eficiência de uma base social em matéria de durabilidade ao longo do tempo. Nisso, esses resultados dialogam plenamente com a análise comparativa mundial de Dawson et al. (2021) a respeito da eficiência de diversas formas de governança da biodiversidade: de um total de 169 estudos de caso, com 59 com governança local, 55,9% mostraram resultados positivos em termos de bem-estar da população e de conservação da biodiversidade. Nos outros casos, com governança externa ou inserção no mercado, as porcentagens foram de, respectivamente, 15,7% (102 estudos de caso) e de 0% (oito estudos de caso). Tais resultados levam a questionar a eficiência dos modelos de conservação da diversidade agrobiológica implementados na escala regional ou nacional ou que emergem de situações locais sob pressão, por exemplo, econômica, fundiária, social, de 'modernização' da agricultura etc., e não respondem às expectativas das populações locais. O que está em jogo não é engessar um modelo, mas refletir sobre instrumentos que possam dialogar com outros sistemas de conservação. É necessário escapar da noção de recurso fitogenético que valoriza apenas o uso de uma determinada planta, e não suas outras funcionalidades, e que atomiza a diversidade presente em múltiplas unidades vegetais, as quais seriam independentes umas das outras, sem reconhecer suas interdependências, entre elas e com as pessoas que as cuidam. Nessa perspectiva, a noção de coleção nos parece produtiva, minimiza as distâncias entre sistemas de conservação ditos 'formais' ou 'informais', os dois tendo suas formalidades. Hoje em dia, apesar de alguns avanços, os modelos locais não são (ou são pouco) reconhecidos pelas instâncias encarregadas da conservação dos recursos genéticos vegetais, cujo principal instrumento, as coleções *ex situ*, isola o recurso do seu contexto socioecológico (Santonieri & Bustamante, 2016).

O confronto entre o modelo local de conservação e o *ex situ* não é novo, remontando há mais de 50 anos. Já

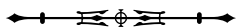
na década de 1960, Emma Bennett, uma das responsáveis pela criação dos programas de conservação da *Food and Agriculture Organization* (FAO), contestava argumentos a favor da conservação *ex situ* baseados em um discurso de luta contra a fome, os quais deixavam as portas abertas a parcerias com as empresas privadas de sementes. Emma Bennett declarava, em 1982:

Não vejo nenhuma vantagem particular na conservação na forma de sementes, a não ser da eminente vantagem da facilidade, e penso que as tentativas de identificar outros méritos que o de um estado estável, representado pelo armazenamento de sementes, se assemelham perigosamente a adoção de conceitos museológicos. O objetivo da conservação não é aproveitar de um momento presente do tempo evolutivo, ao qual não é atrelada nenhuma virtude particular, mas de conservar o material de tal forma que continue a evoluir. Esta evolução contínua só é possível em condições *in situ* (Bennett, 1968, p. 63, citada em Pistorius, 1997, p. 27).

O discurso é plenamente de atualidade, e a conservação *ex situ* pouco leva em conta que as populações locais tenham suas concepções próprias da conservação e que participam da contemporaneidade. Hoje isso se reflete em larga escala no dinamismo dos projetos de integração econômica implementados pelas associações indígenas e na solicitação de patrimonialização de sistemas agrícolas tradicionais (ISA, 2017; Emperaire et al., 2010). A noção de coleção pode se revelar como politicamente significativa para permitir a continuidade e a adaptação de formas singulares e eficientes de manejar a diversidade. Seguindo o exemplo das novas museologias indígenas, as coleções de plantas devem ser pensadas considerando seus diversos significados (Robert & Athias, 2024). Não perder formas únicas de pensar a diversidade biológica é central no contexto de crise global.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a todas as donas de roça que participaram e incentivaram a pesquisa sobre agrobiodiversidade e as associações indígenas, cujo apoio e participação foram fundamentais nessa longa jornada. As pesquisas



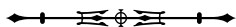
foram realizadas no âmbito do projeto “Manejo dos recursos biológicos na Amazônia: a diversidade varietal da mandioca e sua integração nos sistemas de produção”, de 1998-2000 (CNPq-ISA/IRD, nº 91.0211/2007-3), coordenado por G. Andrello (ISA) e L. Emperaire (IRD), com financiamentos do CNPq, do IRD, do ISA, do BRG; e dos projetos ocorridos no período de 2005-2019 (CNPq-UNICAMP/IRD, nº 492693/2004-8, nº 490826/2008-3, nº 490376/2013-4), “Populações, agrobiodiversidade e conhecimento tradicional associado” (PACTA), coordenado por M. Almeida (UNICAMP) e L. Emperaire (IRD); autorização do CGEN nº 139 (DOU 4/4/2006 e 26/3/2014, financiamentos via CNPq, IRD, CNRS - PIREN, Fundação Empresarial Hermès). Agradecemos calorosamente também a Mélanie Roustan, Serge Reubi (MNHN) e Mathilde Gallay-Keller (doutoranda), pelas cuidadosas observações no primeiro esboço do artigo, bem como aos revisores, por suas generosas observações.

REFERÊNCIAS

- Abreu, A. G., Pádua, J. G., & Barbieri, R. L. (Eds.). (2022). *Conservação e uso de recursos genéticos vegetais para a alimentação e a agricultura no Brasil: 2012 a 2019*. EMBRAPA. <https://www.embrapa.br/busca-de-publicacoes/-/publicacao/1142482/conservacao-e-uso-de-recursos-geneticos-vegetais-para-a-alimentacao-e-a-agricultura-no-brasil-2012-a-2019>
- Andrello, G., Lolli, P., & Meira, M. (2024). Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico: apresentação ao dossiê. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230025. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0025>
- Barreto, J. P. L., Azevedo, D. L., Maia, G. S., Santos, G. M., Dias Jr., C. M., . . . França, L. (2018). *Omerô constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (tukano)*. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, Editora da Universidade Federal do Amazonas. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/tk100014.pdf>
- Bayaru, T. (Galvão, W. S.), & Ye Ñi, G. (Galvão, R. C.). (2004). *Livro dos antigos Desana-Guahari Dupitiro Porã*. ONIMRP/FOIRN. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers14-09/010039762.pdf
- Bennett, E. (1968). *Record of the FAO/IBP technical conference on the exploration, utilization and conservation of plant genetic resources, held in Rome, Italy, 18-26 September 1967*. FAO.
- Bondaz, J. (2014). Entrer en collection. Pour une ethnographie des gestes et des techniques de collecte. *Les Cahiers de l'École du Louvre*, 4, 1-12. <https://doi.org/10.4000/cel.481>
- Chermela, J. M. (1986). Os cultivares de mandioca na área do Uaupês (Tukano). In B. G. Ribeiro (Ed.), *Suma Etnológica Brasileira - Etnobiologia* (Vol. 1, pp. 150-158). Ed. Vozes/FINEP. <http://www.etnolinguistica.org/suma:vol1p150-158>
- Contel, F. B. (2023, mar. 3). Desincentivo e corte de recursos trazem problemas ao Censo Demográfico de 2022. *Jornal da USP*. <https://jornal.usp.br/radio-usp/desincentivo-e-corte-de-recursos-trazem-problemas-ao-censo-demografico-de-2022/>
- Cunha, M. C. (2017). Traditional people, collectors of diversity. In M. Brightman & J. Lewis (Eds.), *The Anthropology of sustainability: beyond development and progress* (pp. 257-273). Palgrave Macmillan US.
- Cunha, M. C., & Lima, A. G. M. (2017). How Amazonian Indigenous peoples contribute to biodiversity. In B. Baptiste, D. Pacheco, M. C. Cunha & S. Diaz (Eds.), *Knowing our lands and resources: Indigenous and local knowledge of biodiversity and ecosystem services in the Americas* (Vol. 11, pp. 62-80). UNESCO.
- Dawson, N. M., Coolsaet, B., Sterling, E. J., Loveridge, R., Gross-Camp, N. D., Wongbusarakum, S., . . . Rosado-May, F. J. (2021). The role of Indigenous peoples and local communities in effective and equitable conservation. *Ecology and Society*, 26(3), 19. <https://doi.org/10.5751/ES-12625-260319>
- Elias, M., & McKey, D. (2000). The unmanaged reproductive ecology of domesticated plants in traditional agroecosystems: an example involving cassava and a call for data. *Acta Oecologica*, 21(3), 223-230. [https://doi.org/10.1016/S1146-609X\(00\)00053-9](https://doi.org/10.1016/S1146-609X(00)00053-9)
- Elias, M., Mühlen, G. S., McKey, D., Roa, A. C., & Tohme, J. (2004). Genetic diversity of traditional South American landraces of cassava (*Manihot esculenta* Crantz): an analysis using microsatellites. *Economic Botany*, 58(2), 242-256. [https://doi.org/10.1663/0013-0001\(2004\)058\[0242:GDO TSA\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1663/0013-0001(2004)058[0242:GDO TSA]2.0.CO;2)
- Emperaire, L. (2005). A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira: recurso e patrimônio. *Revista do Patrimônio*, (32), 31-43.
- Emperaire, L., Van Velthem, L. H., Oliveira, A. G., Santilli, J., Cunha, M. C., & Katz, E. (2010). *Dossiê de registro do sistema agrícola tradicional do rio Negro*. ACIMRN/IRD/IPHAN/UNICAMP-CNPq. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_sistema_agricola_rio_negro.pdf
- Emperaire, L. (2014). Patrimônio agrícola e modernidade no rio Negro (Amazonas). In M. C. Cunha & P. N. Cesarino (Eds.), *Políticas culturais e povos indígenas* (pp. 59-89). Cultura Acadêmica.



- Empeaire, L., & Eloy, L. (2015). Amerindian agriculture in an urbanising Amazonia (Rio Negro, Brazil). *Bulletin of Latin American Research*, 34(1), 70-84. <https://doi.org/10.1111/blar.12176>
- Empeaire, L. (2017). Saberes tradicionais e diversidade das plantas cultivadas na Amazônia. In B. Baptiste, D. Pacheco, M. C. Cunha & S. Diaz (Eds.), *Knowing our lands and resources: Indigenous and local knowledge of biodiversity and ecosystem services in the Americas* (Vol. 11, pp. 40-61). UNESCO.
- Empeaire, L. (2022). Local knowledge and global legal instruments: Each to his own biodiversity and knowledge. In C. Aubertin & A. Nivart (Eds.), *Nature in common: around the Nagoya Protocol* (pp. 195-212). IRD Éditions, MNHN. <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.42991>
- Empeaire, L. (2023). Le manioc et les autres: éléments pour une histoire souterraine de l'agriculture en Amazonie du nord-ouest. *Revue d'Ethnoécologie*, 23, 1-35. <https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.10153>
- Fondation pour la recherche sur la biodiversité (FRB). (2019). *Rapport de l'étude sur l'utilisation des données de séquençage des ressources génétiques pour l'alimentation et l'agriculture*. Fondation pour la recherche sur la biodiversité.
- Gentil, C., & Gentil, G. (1996 [1984]). *Maniva* [Documento datilografado, com complementos]. [s.n.].
- Gonçalves, J. R. S. (2007). *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Garamond.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558030>
- Hugh-Jones, C., & Hugh-Jones, S. (1994). The storage of manioc products and its symbolic importance among the Tukanoans. In C.-M. Hladik (Ed.), *Food and nutrition in the tropical forest* (pp. 533-548). UNESCO.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2010a). *Censo Demográfico 2010: Tabelas - características da população e dos domicílios*. <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=10503&t=resultados>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2010b). *Índigenas. Gráficos e tabelas*. <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2022). *Santa Isabel do Rio Negro*. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/santa-isabel-do-rio-negro/panorama>
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2019). *Sistema agrícola tradicional do rio Negro - AM* (Dossiê IPHAN, Vol. 19). IPHAN. http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/dossiê_19_sistema_agricola_web__12jul19.pdf
- Instituto Socioambiental (ISA). (2017). *Dossiê sistema agrícola tradicional quilombola do Vale do Ribeira – SP* (Vol. 1). ISA/IPHAN. [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA_rel_1\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA_rel_1(1).pdf)
- Katz, E. (2010). Consumir: alimentação e diversidade agrícola. In L. Empeaire (Org.), *Dossiê de registro: o sistema agrícola tradicional do Rio Negro* (pp. 129-148). ACIMRN/IRD/IPHAN/UNICAMP-CNPq. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi%C3%AA_sistema_agricola_rio_negro.pdf
- Lima, L. A. P. (2015). *A roça como categoria de análise e de afirmação identitária: estudo da relação dinâmica de resistência e garantia do território em situações sociais referidas a quilombolas e indígenas* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual do Maranhão]. Repositório UEMA. <https://repositorio.uema.br/handle/123456789/427>
- Medaets, C. V. (2020). "Tu garante?": *aprendizagem às margens do Tapajós*. UFRGS. <https://doi.org/10.7476/9786557250402>
- Meira, M. & Bessa Freire, J.R. (2018). Narrativas indígenas, aviamento e condição colonial no noroeste amazônico. In R. Abreu & J. R. Bessa Freire (Eds.), *Memórias e patrimônios indígenas: conquistas e desafios* (pp. 93-120). CRV.
- Meira, M. (2018). *A persistência do aviamento, colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. EDUFSCar. <https://doi.org/10.7476/9786586768435>
- Miller, T. L. (2015). *Bio-sociocultural aesthetics: indigenous Ramkokamekra-Canela gardening practices and varietal diversity maintenance in Maranhão, Brazil* [PhD Thesis, University of Oxford]. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uid:0fe031b8-d828-44e9-9fa6-f4ccf9fdbf46>
- Moreira, E. (2012). *Artifice du corps et de la mémoire: les cahiers de chants chez les Ye'kuana* [Tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales].
- Mühlen, G. S., Alves-Pereira, A., Carvalho, C. R. L., Junqueira, A. B., Clement, C. R., & Valle, T. L. (2019). Genetic diversity and population structure show different patterns of diffusion for bitter and sweet manioc in Brazil. *Genetic Resources and Crop Evolution*, 66(8), 1773-1790. <https://doi.org/10.1007/s10722-019-00842-1>
- Oliveira, A. G. (1995). *O mundo transformado: um estudo da "cultura da fronteira" no alto rio Negro* (Coleção Eduardo Galvão). MPEG.
- Oliveira, M. S. (2024). Mulheres, manivas e artefatos: corpo, gênero e socialidades no noroeste amazônico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230029. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0029>
- Oliveira, J. C. (2006). *Classificações em cena: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital USP. <https://doi.org/10.11606/D.8.2006.tde-03092007-141754>



- Pinton, F., & Emperaire, L. (2000). A farinha de mandioca, um elo dos sistemas extrativistas. In L. Emperaire (Ed.), *A floresta em jogo, o extrativismo na Amazônia central* (pp. 57-67). Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado.
- Pistorius, R. (1997). *Scientists, plants and politics: a history of the plant genetic resources movement*. IPGRI.
- Pujol, B., David, P., & McKey, D. (2005). Microevolution in agricultural environments: how a traditional Amerindian farming practice favours heterozygosity in cassava (*Manihot esculenta* Crantz, Euphorbiaceae). *Ecology Letters*, 8(2), 138-147. <https://doi.org/10.1111/j.1461-0248.2004.00708.x>
- Ribeiro, B. G. (1995). *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. EDUSP/Companhia das Letras.
- Robert, P., Garcés, C. L., Laques, A.-E., & Ferreira, M. C. (2012). A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(2), 339-369. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222012000200004>
- Robert, P., & Athias, R. (2024, jun.). Amazonies mises en musées? Échanges transatlantiques autour de collections camériindiennes. *Cultures-Kairós*. <https://dx.doi.org/10.56698/cultureskairos.2031>
- Roustan, M., & Reubi, S. (2020). *Texte introductif*. In Séminaire Collections vivantes (Muséum-EHESS), Paris. <https://colvivo.hypotheses.org/programme-2020-2021>
- Santonieri, L. (2015). *Agrobiodiversidade e conservação ex situ: reflexões sobre conceitos e práticas a partir do caso da EMBRAPA/Brasil* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. RI UNICAMP. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/953307>
- Santonieri, L., & Bustamante, P. G. (2016). Conservação ex situ e on farm de recursos genéticos: desafios para promover sinergias e complementaridades. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 11(3), 677-690. <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222016000300008>
- Silva, L. F. R. (2023). *Comer e viver: o sistema alimentar indígena do rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. RI UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/252335>

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.



Testemunhos de Eduardo Galvão sobre o sistema de aviamento no rio Negro: excertos de documentos do Arquivo do Museu Paraense Emílio Goeldi

Testimonies by Eduardo Galvão about the *aviamento* system in the Rio Negro: excerpts from documents from the Goeldi Museum Archive

Márcio Augusto Freitas de Meira¹  | Lucia Hussak Van Velthem¹ 

¹Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Pará, Brasil

Resumo: Este memorial visa publicizar uma seleção de documentos do Fundo Eduardo Galvão, depositado no Arquivo Guilherme de La Penha, do Museu Paraense Emílio Goeldi. Trata-se de fragmentos de um acervo bem mais amplo sobre o rio Negro, produzido pelo antropólogo em 1951 e 1954, quando realizou duas expedições etnográficas àquela região. Antecedidos de uma breve contextualização sobre o antropólogo e sua obra relacionada à região do rio Negro, são publicados uma seleção de fotografias e trechos extraídos de diários de campo, que retratam personagens e suas relações no contexto do sistema de aviamento, principalmente relacionados à exploração da borracha.

Palavras-chave: Amazônia. Povos indígenas. Rio Negro. Eduardo Galvão. Aviamento.

Abstract: This memorial aims to publicize a selection of documents from the Eduardo Galvão Fund, deposited in the Guilherme de La Penha Archive of the Goeldi Museum. These are fragments from a much larger collection on the Rio Negro, produced by the anthropologist during his two ethnographic expeditions to the region in 1951 and 1954. Following a brief contextualization of the anthropologist and his work related to the Rio Negro region, a selection of photographs and excerpts extracted from field diaries are presented. They portray characters and their relationships in the context of the *aviamento* system, mainly related to rubber exploitation.

Keywords: Amazon. Indigenous people. Rio Negro. Eduardo Galvão. *Aviamento*.

Meira, M. A. F., & Velthem, L. H. V. (2024). Testemunhos de Eduardo Galvão sobre o sistema de aviamento no rio Negro: excertos de documentos do Arquivo do Museu Paraense Emílio Goeldi. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230111. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0111.

Autor para correspondência: Márcio Augusto Freitas de Meira. Av. Perimetral, 1901. Belém, PA, Brasil. CEP 66077-830 (marcioaugustomeira@gmail.com).

Recebido em 19/12/2023

Aprovado em 09/09/2024

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



INTRODUÇÃO

Eduardo Galvão e sua esposa, a bibliotecária Clara Galvão, realizaram duas expedições de campo ao noroeste amazônico, a primeira entre setembro de 1951 e janeiro de 1952, percorrendo o médio rio Negro, e a segunda entre setembro de 1954 e março de 1955, quando chegaram até o alto rio Negro e o rio Içana. Os diários de campo e as fotografias, produzidos por Eduardo e Clara¹ nos quase 12 meses que permaneceram naquela região, estão há mais de trinta anos depositados e salvaguardados no Arquivo Guilherme de La Penha, do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), em Belém do Pará.

O conjunto diversificado e rico dessas fontes permite uma análise de vários assuntos relativos às relações sociais e interétnicas na região do rio Negro, mas a análise e a problematização de todo o conjunto não estão no foco deste memorial. Seu propósito, mais modesto, é publicizar uma parte dos documentos produzidos durante essas viagens. O fragmento aqui apresentado dos documentos foi selecionado por um recorte temático dos trechos dos diários e das fotos, que retratam, em textos e imagens, personagens engajados no sistema de aviamento, principalmente relacionados à exploração da borracha.

Trata-se de uma parte do legado documental do antropólogo Eduardo Galvão, que, nas décadas de 1950/1960, produziu uma interpretação reconhecidamente valiosa sobre os povos indígenas do rio Negro e suas relações com o mundo envolvente (Galvão, 1979 [1954], 1959, 1979 [1962]). Escolhemos o tópico que aborda o sistema de aviamento, pois o tema está presente nos diários e nas fotografias, cujos aspectos testemunhais são, ainda hoje, válidos para a compreensão daquela região, como é o caso da revelação que fazemos da identidade verdadeira

do comerciante Graciliano Gonçalves, descrito por Galvão sob o nome fictício 'Garcia'.

Em 2019, o então presidente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Marivelton Baré, esteve no MPEG e visitou o Arquivo Guilherme de La Penha, onde pôde ter acesso aos documentos de Galvão sobre o rio Negro. O líder Baré demonstrou, na ocasião, vivo interesse pela documentação, por revelar-se um importante testemunho sobre a história dos povos indígenas do rio Negro em meados do século XX, inclusive do seu próprio povo, que habita principalmente o médio e o alto rio Negro, um dos trechos percorridos por Galvão e sua esposa.

Marivelton Baré ressaltou à equipe técnica do MPEG e aos pesquisadores que o acompanhavam a importância de o acervo ser mais divulgado pela instituição, colaborando, assim, para a promoção da memória e das lutas por direitos dos indígenas de sua região. Dessa forma, a publicação das fontes selecionadas neste memorial, além de homenagear Galvão, responde também às legítimas demandas expressas pelo presidente da FOIRN, em nome das comunidades indígenas. Aqui, estão transcritos três documentos extraídos dos diários de campo de Galvão, de 1951 e 1954, além de fotografias, dispostas nesta contribuição após os textos de Galvão (Fotografias I a XIX)².

As fotografias selecionadas, disponibilizadas digitalmente, constituem, no original, a imagens impressas em pequeno formato, coladas em envelopes contendo os respectivos negativos. Sobre os envelopes, consta a indicação geográfica geral – 'Rio Negro' –, infelizmente sem indicações de localidades específicas ou de datações. Não há também a identificação das pessoas fotografadas. O que tentamos fazer, em alguns casos indicados no texto, foi procurar destacar localidades e os anos prováveis das fotos.

¹ A apresentação dos diários de Clara Galvão não compõe o escopo deste memorial.

² Nesta pequena seleção de fotografias aqui apresentada, escolhemos imagens realizadas nos anos de 1951 e 1954 pelo antropólogo Eduardo Galvão ou por Clara Galvão, na região do médio e alto rio Negro (não há identificação de autoria, de datação e de localização nas fotos). O critério utilizado foi o de exibir ao leitor, além dos dois antropólogos em campo, os instantâneos que testemunham, ilustram e elucidam paisagens, personagens e cenas relacionadas às atividades de produção e comércio de borracha e piaçaba na década de 1950 no rio Negro. A produção, o transporte e o comércio de produtos extrativos documentado pelas imagens estavam inseridos no sistema de aviamento, referido neste memorial, e tão bem explicitado etnograficamente pelos fragmentos dos diários produzidos por Eduardo Galvão

Com a finalidade de situar historicamente a produção dos documentos disponibilizados, inclusive para facilitar a apreensão dos leitores e dos próprios indígenas do rio Negro interessados nessas fontes, apresentamos, de forma descritiva e sucinta, a trajetória acadêmica de Eduardo Galvão e sua relação com o rio Negro, seguida de um breve relato da constituição do Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão no Arquivo do MPEG. Para a compreensão do tema do aviamento naquela região, apresentamos uma contextualização como auxílio à leitura das fontes apresentadas.

EDUARDO GALVÃO E O RIO NEGRO

Eduardo Enéas Gustavo Galvão nasceu no Rio de Janeiro, em 1921, e começou sua carreira no Museu Nacional (MN) como estagiário em Antropologia, em 1939. Em 1941, aos 20 anos, participou do curso de etnologia geral daquela instituição, sob a orientação do antropólogo norte-americano Charles Wagley (1913-1991), que o levou decididamente a colaborar em seus projetos de pesquisa, tanto entre os Tenetehara, no Maranhão, como com as comunidades 'caboclas' em Gurupá, no baixo Amazonas, onde realizaram pesquisas de campo juntos. Entre 1947 e 1949, doutorou-se na Universidade de Columbia, sob a orientação de Wagley, tornando-se o primeiro brasileiro PhD em antropologia, com a tese sobre religiosidade em Gurupá, publicada em português com o título "Santos e visagens" (Galvão, 1955). Ao longo desse período, Galvão também fez pesquisas de campo entre os Tapirapé (1940), os Kaiwá (1943) e os Kamaiurá (1947-1950), tendo retornado posteriormente ao Xingu nos anos 1960 (D. Ribeiro, 1979).

Segundo Velthem (1976, p. 227),

Ao desligar-se definitivamente do Museu Nacional em 1952, inicia novo e diversificado trajeto que o conduzirá ao Serviço de Proteção aos Índios – SPI, como chefe da Seção de Orientação e Assistência (1952-1955); ao Museu Paraense Emílio Goeldi, onde chefia a Divisão de Antropologia (1955); à Universidade do Pará, como professor (1957-58); à liderança do Instituto de Ciências Humanas da

Universidade de Brasília, onde foi um dos professores pioneiros (1963-1964); à coordenação do Centro de Estudos Sociais e Culturais da Amazônia em Belém (1968-1973) e novamente à direção da Divisão de Antropologia do Museu Goeldi, em cujo cargo veio a falecer.

Desde 1955, excetuando o pequeno interstício em Brasília, na Universidade de Brasília (UnB), Galvão viveu em Belém do Pará, tendo como vínculo principal o MPEG, onde sua esposa, Clara, exerceu a função de bibliotecária-chefe da instituição (D. Ribeiro, 1979, p. 14).

Durante a década de 1950, seu foco de pesquisa principal foi a região do rio Negro, quando lá esteve em 1951 e 1954. Segundo Gonçalves (1996, p. 20), o interesse de Eduardo Galvão pela região do rio Negro teria começado em 1951, ainda no MN, quando teria se engajado em um projeto idealizado por Heloísa Alberto Torres sobre a região, realizando naquele ano sua primeira expedição (Figuras 1 e 2).

Porém, ao sair do MN, em 1952, o projeto de Galvão no rio Negro seguiu seu curso no Serviço de Proteção aos Índios (SPI), instituição pela qual realizou a segunda expedição, em 1954, já às vésperas de se transferir para o MPEG. Como afirmou Berta Ribeiro (no texto das orelhas de Galvão, 1979), nesse período ". . . seu escopo mais alto era, seguindo as diretivas de Rondon, buscar soluções tendentes a, em primeiro lugar, salvaguardar o índio como ser vivo e, paralelamente, estudá-lo a fim de melhor levar a cabo esta política". Ou seja, as duas pesquisas de campo no rio Negro ocorreram nesse interregno até sua chegada ao MPEG, um período em que, ligado ao SPI, transitava entre a pesquisa antropológica estrito senso e a atividade indigenista.

As principais preocupações teóricas de Galvão giravam em torno do tema da 'aculturação', associado ao de 'mudança cultural' (Kato et al., 2020). Esta questão já estava presente em seu doutorado em Columbia, quando estudou a religiosidade entre os 'caboclos' de Gurupá. Segundo D. Ribeiro (1979, p. 14), Galvão tinha "interesse supremo" pela "análise do duplo trânsito da condição de índio tribal à de índio genérico, destribilizado, e deste à de tapuia acaboclado". De fato, sua discussão sobre o conceito de aculturação estava





Figura 1. Eduardo Galvão ao lado de dois moradores locais, provavelmente em sua primeira expedição ao rio Negro, em 1951. Foto de provável autoria da bibliotecária e esposa de Eduardo, Clara. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha/MPEG, Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Fotografias.



Figura 2. Clara Galvão com duas moradoras e criança do médio rio Negro, em 1951. Foto de provável autoria de Eduardo Galvão. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha/MPEG, Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Fotografias.

bastante influenciada pelo pensamento de Julian Steward, que foi seu professor. Este, por sua vez, fora discípulo de Robert Redfield, Ralph Linton e Melville Herskovitz, os autores que definiram o conceito de aculturação em artigo de 1936 (Redfield et al., 1936). Nos anos 1950, Galvão procurou adaptar de forma crítica as ideias desses autores para a realidade brasileira e, ao mesmo tempo, estabelecer uma agenda de pesquisas sobre povos indígenas e, de certa forma, uma direção aos estudos de etnologia e à própria política indigenista no Brasil (Galvão, 1979 [1957], p. 133).

Nas décadas seguintes, muita tinta foi usada em críticas aos conceitos de aculturação ou mudança cultural, com argumentos de que estavam baseadas em visão simplista e linear do processo de contato entre culturas; de que seria uma forma de justificar dominações coloniais sobre os povos nativos, pressupondo a dominância de uma cultura sobre outra; e também de que uma abordagem linear dos processos de contato anularia possibilidades de transformações mútuas e criativas de novas culturas. Além dessas críticas justificáveis, poderíamos acrescentar que, no contexto dos anos 1950/1960, os pressupostos teóricos da aculturação 'amarravam' as observações feitas em campo

pelos antropólogos, especialmente quando as interpretações escapavam das 'caixinhas' conceituais pré-estabelecidas, o que também era válido para outras abordagens teóricas contemporâneas de Galvão.

Dessa forma, tanto sua obra quanto a dos demais intelectuais daquela época devem ser inseridas num contexto intelectual mais amplo, que é fruto de seu tempo. Escapando de anacronismos, o que vemos nas publicações de Galvão sobre o rio Negro são análises que, mesmo presas àquelas amarras conceituais, indicam alguns escapes sutis a esses enlaces. Como ele mesmo afirma, ao final de seu artigo de 1962,

Não obstante a aparente semelhança dessa situação do rio Negro com outras, a exemplo da descrita por Redfield (1948) para Yucatan México – a de um polo urbano e outro indígena ligados por uma única via de comunicação, neste caso o rio – fatores históricos e culturais intervieram no processo aculturativo, emprestando-lhe característica diversa [ênfases adicionadas] (Galvão, 1979 [1962], pp. 269-270).

Quando fez um balanço dos estudos sobre aculturação de grupos indígenas no Brasil até 1953, afirmou que o mais construtivo naquele momento era “discutir o conceito de

aculturação em si mesmo” (Galvão, 1979 [1957], p. 128), a partir da clássica definição de aculturação do “Memorando” de Redfield, Linton e Herskovitz. No mesmo artigo, Galvão defendia que ao etnólogo não satisfaria apenas catalogar os fenômenos de mudança em “categorias de difusão e aculturação”, pois “o fato que realmente interessa é o processo de mudança” (Galvão, 1979 [1957], p. 130). Ao analisar criticamente o tema, o autor afirma que

Nas monografias sobre grupos indígenas os capítulos de aculturação ou de mudança cultural sofrem ainda de certa limitação que advém da falta de conhecimento da cultura cabocla ou da frente pioneira que entra em contato com o índio. As observações, ou a constatação de aculturação, são acentuadas em torno de alguns elementos de cultura material, como ferramentas, roupas, utensílios domésticos e ideias religiosas. Nossa preocupação brasileira maior tem sido a de reconstituir a cultura tradicional. O que não está errado, pois essa reconstrução histórica é essencial para se compreender o mecanismo das mudanças que tiveram lugar, mas que de certo modo nos tem tolhido, ou pelo menos, não facilitado a visão de problemas mais dinâmicos. O objetivo da antropologia, afinal de contas, não é apenas descrever as culturas como se encontram no momento, mas o de tentar alcançar a dinâmica e o funcionamento de transmissão e de mudança cultural. Em outros termos, buscamos generalizações sobre o fenômeno cultural, não apenas a etnografia das tribos do Brasil [ênfase adicionada] (Galvão, 1979 [1957], pp. 130-131).

Para Galvão, a ideia de aculturação – quase como um sinônimo de mudança cultural – seria ajustada como um processo dinâmico, diacrônico e complexo, buscando uma apreciação ampla e globalizante dessa mudança, o que implicava o fato de o antropólogo, nas observações de campo, precisar fazer uso de uma ‘lente grande angular’, inserindo no seu enquadramento de análise todos os fenômenos sociais relacionados entre si, tanto dos povos indígenas como dos demais grupos ou agentes institucionais do seu entorno, todos articulados ao mesmo processo de passagem de uma condição indígena a outra, a cabocla. De forma bem resumida, este era o axioma teórico que movia as opiniões de Galvão no momento de realização de suas duas viagens de campo ao rio Negro no início da década de 1950.

Não foi à toa que seu primeiro artigo sobre o noroeste amazônico recebeu o título de “Mudança

cultural na região do rio Negro” (Galvão, 1979 [1954]), seguido de uma análise mais profunda no texto “Aculturação indígena no rio Negro” (Galvão, 1959), e fechando aquele ciclo com o artigo “Encontro de sociedades tribal e Nacional no rio Negro” (Galvão, 1979 [1962]). Os títulos dos três textos, iniciados respectivamente por ‘mudança cultural’, ‘aculturação’ e ‘encontro de sociedades’, já expressam muito bem que esses conceitos davam o contorno do amadurecimento de sua análise da sociedade plural, indígena e não indígena, que encontrou no território do rio Negro. Esse desenvolvimento, entretanto, retomando o raciocínio anterior, parece revelar uma tentativa de Galvão de romper algumas amarras teóricas determinísticas daquilo que D. Ribeiro (1979, p. 14) chamou de “duplo trânsito” do indígena “autêntico” destinado implacavelmente à condição de “tapuia acaboclado”. Ao se referir, por exemplo, aos descimentos forçados de indígenas para os seringais do médio rio Negro, assim se expressa Galvão:

O índio, recentemente “descido” ou já de segunda geração e fixado nos sítios e seringais, não atua como elemento simplesmente passivo que, engajado na economia local e tendo abandonado a sociedade tribal, substitui seus elementos culturais pelos do caboclo com que está em convívio. Pelo contrário, atua sobre a cultura do caboclo, reavivando nela os elementos indígenas herdados na geração passada [ênfases adicionadas] (Galvão, 1979 [1954], p. 123).

Esta oposição à ideia de sujeição passiva e de ‘aculturação’ como uma assimilação inescapável dos indígenas nos parece presente, de forma perspicaz, em vários momentos da obra publicada de Galvão sobre o rio Negro. Isto se torna mais evidente ao lermos os seus diários de campo, nos quais temos a grata surpresa de não encontrar, por parte do antropólogo, ‘policiamentos’ teóricos rígidos ao descrever os fatos da vida social rionegrina. Dessa forma, uma leitura contemporânea da obra de Eduardo Galvão sobre o rio Negro, além de considerar seus pressupostos teóricos, deve necessariamente levar em conta o conjunto somado dos artigos publicados, dos diários de campo e das

fotografias, inclusive pelo importante caráter testemunhal desses documentos.

Ao adentrar o território do rio Negro em 1951 e 1954, Eduardo Galvão estava atento aos vários aspectos da vida social e econômica da região. Como registrado acima, o seu interesse etnográfico era abrangente, pois buscava especialmente demonstrar e explicar o *continuum* sociocultural entre os povos indígenas 'tribalizados', que viviam nos altos cursos dos rios, como os Baniwa, do rio Içana, e os 'civilizados', muitos já descendentes de segunda ou terceira geração de adventícios 'brancos' casados com mulheres indígenas, que se estabeleciam em cidades como Barcelos ou São Gabriel da Cachoeira. Galvão identificava também uma população 'cabocla', diversificada e vivendo na sua maioria em comunidades no médio rio Negro. Toda essa abrangência de interesses aparece na documentação aqui selecionada em torno do tema do aviamento.

O FUNDO EDUARDO GALVÃO E CLARA GALVÃO NO MPEG

Muito pouco desse acervo documental foi publicado até hoje, para além das fotos que ilustraram o artigo "Aculturação indígena no rio Negro" (Galvão, 1959). Houve a divulgação de dois mitos no livro "Encontro de Antropologia: homenagem a Eduardo Galvão", juntamente com nove fotografias (Magalhães et al., 2011, pp. 139-141, pp. 156-160). Um dos mitos é sobre o demiurgo baniwa 'Inapirikuli' e o outro, sobre a 'origem do fumo', registrados em diário de 1954. Vinte anos antes, Adélia Engrácia de Oliveira publicou uma parte do primeiro diário de Galvão, precisamente o trecho entre 13 de setembro e 3 de outubro de 1951, quando ele e sua esposa, vindos do Rio de Janeiro, se encontravam em Manaus, preparando a subida de barco pelo rio Negro (Oliveira, 1991, pp. 117-135). Com será visto mais adiante, a transcrição da parte final deste diário consta deste memorial.

Após a morte de Galvão, o seu acervo documental pessoal, que também incluía os documentos de outras regiões onde realizou pesquisas, ficou sob a guarda de Clara Galvão, que decidiu fazer a transcrição dos diários e

publicá-los. A parte relativa ao Xingu, aos Tenetehara e aos Kaióá foi publicada na íntegra sob a organização do antropólogo Gonçalves (1996). Na introdução que fez a esta publicação, há um comentário sobre os diários do rio Negro:

. . . tendo o privilégio de privar de sua amizade e de sua confiança, em 1983, D. Clara pediu que iniciasse, sob sua supervisão, o trabalho de transcrição dos Diários do Rio Negro. Este fato ocorreu porque, recebendo um pedido de Adélia Engrácia de Oliveira, ex-aluna de Galvão, para que lhe enviasse os diários do rio Negro (Galvão os havia doado, ainda em vida, a Adélia), gostaria de ficar com uma cópia, mas, como a letra de Galvão era muito complicada de entender, preferiu fazer uma transcrição (Gonçalves, 1996, p. 12).

De fato, o acervo de Eduardo Galvão relativo ao rio Negro, como também os diários de sua esposa Clara, foram encaminhados à Adélia Oliveira, antropóloga e naquele período chefe da Coordenação de Ciências Humanas do MPEG. Amiga e discípula de Eduardo Galvão desde os anos 1960, com quem chegou a realizar uma expedição ao médio rio Negro em 1972, e publicado um artigo em parceria com ele sobre a situação dos Baniwa do Içana em 1971 (Oliveira & Galvão, 1973), Adélia também promoveu a transcrição de parte dos manuscritos, uma tarefa que ficou registrada em documento de sua lavra junto ao Arquivo, datado de junho de 1999:

Os textos anexos seguem para arquivo aí da Biblioteca. Eles foram transcritos por Ivelise Rodrigues, Técnica do Museu Goeldi dos diários do rio Negro de Eduardo Galvão, os quais entreguei a essa Biblioteca, há alguns anos atrás. . . Entretanto, junto com os diários, entreguei a transcrição feita pela esposa de Galvão, Clara Galvão [ênfase adicionada] (Oliveira, 1999, não paginado).

Desde o final do século XX, este acervo foi incorporado ao Arquivo do MPEG, composto pelo conjunto de documentos textuais e fotográficos que constituem o Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, parte dele transcrito dos originais por Marco Antônio Gonçalves e outra por Ivelise Rodrigues. Ainda há trechos não transcritos, inclusive os diários de Clara Galvão, como também não houve até o momento digitalização e disponibilização *online* do



material. Este fundo está acondicionado em caixas separadas por tipologia, uma parte com os diários e outra com as fotografias. O acesso aos documentos tem sido feito *in loco* por vários pesquisadores, desde que foram disponibilizados à consulta pública³.

O AVIAMENTO NO RIO NEGRO DOS ANOS 1950

Dentre os vários temas que aparecem nos diários de campo e nas fotografias de Eduardo Galvão, um dos que mais se destacam é certamente as anotações sobre o sistema de aviamento e seus aspectos essenciais, como o papel dos regatões, o perfil dos comerciantes e dos seus fregueses, a economia da dívida e as modalidades de produção e trabalho extrativo.

Um aspecto relevante desse modelo socioeconômico é sua forte relação com o extrativismo de produtos da floresta, como a borracha, a balata, a castanha, a piaçaba, entre outros, que marcaram a história econômica e social da região desde o período colonial, e que ganhou relevância política e econômica mundial com a inserção da borracha na cadeia produtiva da segunda revolução industrial, ainda no século XIX.

Em consequência da biogeografia das *heveas*, o noroeste amazônico, com espécies de menor produtividade, foi definido por uma ecologia política específica, por ser região de produção secundária de látex (Meira, 2018, 2020). Este é o cenário mais amplo no qual podem ser inseridos os testemunhos documentais de Galvão sobre o tema, presentes em suas publicações e nos diários de campo e nas fotografias da década de 1950.

Após o longo período hegemônico pela produção e comércio de borracha, quando houve abundância de capitais que circulavam na Amazônia entre 1870 e 1920, teve início um lento processo de declínio econômico nas atividades extrativistas devido à queda do valor da goma elástica. A economia local era sustentada pelos bons preços

da balata, da piaçaba e da castanha, produtos existentes em lugares distintos da bacia do rio Negro. Mas a borracha manteve sua produção e ganhou novamente relevância econômica em função da integração do Brasil às forças aliadas, na segunda guerra mundial. A indústria bélica norte-americana fomentou a retomada dessas atividades na década de 1940, e os seringais do rio Negro não ficaram de fora desse esforço, que se prolongou nos anos do pós-guerra (Figuras 3 e 4).

Alguns seringais que viveram seu auge nas décadas iniciais do século XX ainda permaneciam em funcionamento nos anos 1950 e ganharam algum fôlego nesse período, mobilizando mão de obra local, principalmente indígena. Como escreveria Galvão, em 1962,

Nessa área, o coletor de produto continuou, como no passado (nas expedições de busca de drogas ou no serviço das lavouras e manufaturas), a ser o índio. O processo de seu recrutamento acompanha, em linhas gerais, o dos tempos da colônia, o “descimento” e a compulsão ao trabalho por pressões de várias ordens (Galvão, 1979 [1962], pp. 264-265).



Figura 3. Bolsas de borracha sendo vistoriadas pelo comerciante, diante de seus fregueses, provavelmente no seringal Providência, no médio rio Negro, em 1951. Foto: Eduardo Galvão. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha/MPEG, Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Fotografias.

³ Vale registrar que o acervo da “Coleção Etnográfica”, pertencente à Coordenação de Ciências Humanas do MPEG, não abriga coleções organizadas por Eduardo Galvão no rio Negro. Entretanto, esse antropólogo constituiu, em parceria com Protásio Friel, vastas coleções no alto rio Xingu em 1966 e 1967, relativas aos Juruna (Yúdjá), Kalapalo, Kamayurá, Kuikuro, Kayabi, Mehinaku, Suyá, Trumai, Txikão (Ikpeng), Txukaramãe e Yawalapiti. Nesse mesmo período, fez a doação de imponente máscara dos Tikuna.



Figura 4. Registro do processo de defumação do látex para a produção das 'bolas' de borracha, provavelmente no seringal Providência, no médio rio Negro. Note-se o envolvimento de crianças e adolescentes no trabalho. Foto de provável autoria de Eduardo Galvão. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha/MPEG, Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Fotografias.

Certamente essas informações estavam no 'radar' de Eduardo Galvão quando seguiu para o médio rio Negro e escreveu suas anotações de viagem:

Aí soubemos que a viagem havia sido transferida para o dia seguinte, e marcada a viagem para amanhã as 10 da noite segundo Pelegrino, o imediato. Voltamos com tudo para o flutuante, exceto a bagagem de malas. Clara foi ao mesmo tempo informada que o barco sairia as nove da manhã . . . Quarta de manhã para descargo de consciência decidi telefonar para J. G. Sairia mesmo pela manhã . . . J. G. tem fregueses desde Tapeauçuacu⁴ [sic] até St. Izabel. O motor é um verdadeiro motor de regatão, pois além dos aviamentos a pedido, é grande o movimento de compras na expedição, isto é, pedidos feitos na hora, sobre os quais se cobra uma taxa de 20% sobre os preços da casa em Manaus. O serviço da expedição não é tanto lucrativo como uma maneira de arranjar fregueses ou conservá-los quando não dispõem de grande crédito para aviamentos maiores. O sistema de aviamento obedece aos moldes clássicos da Amazônia, a casa aviadora em Manaus fornece a um patrão gêneros e material necessário à exploração dos seringais, castanhais ou da piassaba. A mercadoria é fornecida à crédito, saldando-se o débito com a entrega da produção. O patrão atua como um pequeno aviador, fornecendo a mercadoria a seus fregueses (Galvão, 1951).

Além de revelar os corridos momentos da partida, quando quase perderam a embarcação denominada Madeirinha, o diário informa o perfil da tripulação e as características de um barco de regatão típico, com 'loja' de artigos variados. Evidencia-se também o vínculo do proprietário do barco com a casa de J. G. Araújo, comerciante de Manaus que mantinha sua rede de 'fregueses' ao longo do rio Negro até Santa Izabel, em cujas localidades o barco estacionaria durante todo o percurso (Figura 5).

O relato de Galvão sobre o domínio de J. G. Araújo na região, como também o modo de exploração de borracha no contexto de crise, quando foi criado o Banco da Borracha, pode ser confirmado pelo testemunho do senhor Antônio Teixeira, comerciante de Santa Izabel do Rio Negro, nascido cerca de 1936, e que entre 1952 e 1954 trabalhou na firma de J. G. Araújo, em Manaus. Assim relata Teixeira:

Quando terminou o colégio fui para Manaus trabalhar com o J. G. Araújo, cerca de 1952, quando fiz o meu ginásio. Naquela rua Marechal Deodoro, ali havia várias casas que era o comércio dele, era ferragens, era moda, era máquinas, era drogaria, era tipografia, era o escritório, e eu fiquei no escritório na parte que atendia o interior. Vamos dizer, eles mandavam os pedidos daqui [Santa Izabel, filial] e aí se encaminhava conforme o setor, depois aquelas notas fiscais vinham para nossa carteira para se organizar e fazer a duplicata, que o viajante que vinha [subindo o rio] trazendo essa mercadoria já trazia as notas e a duplicata para o cara assinar. Essas duplicatas depois iam pro Banco da Borracha. Eles usavam pra pegar dinheiro, embora depois eles mesmos tivessem que pagar (Antônio Teixeira, comunicação pessoal, 2018)⁵.

Fica clara a complementariedade entre os testemunhos de Galvão e a memória desse comerciante local que experimentou as práticas do aviamento na mesma época. Não à toa, o aviamento é um dos temas centrais dessas notas de Galvão de 1951 e 1954, sendo descrito de forma clara e objetiva, evidenciando seu conhecimento prévio sobre o fenômeno, que lhe é 'revelado' nos primeiros momentos de sua entrada no rio Negro.

⁴ Provavelmente o nome correto é Tauapeçu, localidade próxima a Manaus.

⁵ Entrevista realizada em Santa Izabel do Rio Negro.

O destino da primeira viagem de Galvão era um local do médio rio Negro chamado Providência, como ele próprio identifica em seu diário: "Nossa primeira parada foi em Tapeauaçuçu [sic], seguindo Ayrão, Carvoeiro, Barcelos, Piloto, Boa Vista e finalmente Providência" (Galvão, 1951). Este último local era um velho seringal localizado nas ilhas próximas a embocadura do rio Padauri, registrado trinta anos antes pelo geógrafo Hamilton Rice (Rice & Swanson, 1918). Dessa forma, podemos inferir que as fotografias do acervo relativas à exploração de borracha provavelmente foram obtidas em 1951 no seringal Providência e seus arredores.

Vale o registro de que esta região, como pode ser visto no detalhe do mapa de Rice, de 1918 (Figura 6), situada um pouco a jusante da cidade de Santa Izabel do Rio Negro, concentra parte significativa dos seringais do rio Negro, de seu afluente Padauri e do rio Preto, uma das áreas onde se agrupam os grandes piaçabais. Durante a



Figura 5. Joaquim Gonçalves de Araújo, mais conhecido como J. G. Araújo, proprietário da maior Casa Aviadora de Manaus desde o apogeu da borracha. Fonte: Missões Salesianas do Amazonas (1965, p. 264-265).

década de 1950, a combinação da produção de borracha, nas ilhas do médio rio Negro, com a de piaçaba, nos afluentes, sustentava a economia extrativista do rio Negro, mas, como já dito, não se vivia mais o apogeu da borracha, o que se refletia na decadência dos grandes comerciantes e em uma certa ascensão dos pequenos comerciantes ou regatões, os quais competiam com a ainda forte presença na região da firma J. G. Araújo, a qual mantinha uma imensa rede de aviados ao longo do rio, sobretudo até Santa Izabel do Rio Negro, onde havia uma filial.

No diário de 1954, Galvão deixa explicitado este aspecto da crise, além de haver registrado em algumas fotografias um antigo casarão em ruínas, um evidente reflexo dela (Figura 7). Pelas informações disponíveis sobre os seringais da região das ilhas próximas ao Providência, é provável que este casarão registrado em foto seja umas das casas do comerciante português do apogeu da borracha, Joaquim Gonçalves de Aguiar, uma delas denominada São Tomé e a outra, Vista Alegre (Meira, 2020).

Em 1951, tomado pela vegetação, ele era um espelho daquela conjuntura de decadência econômica do extrativismo da borracha. Assim anotou Galvão:

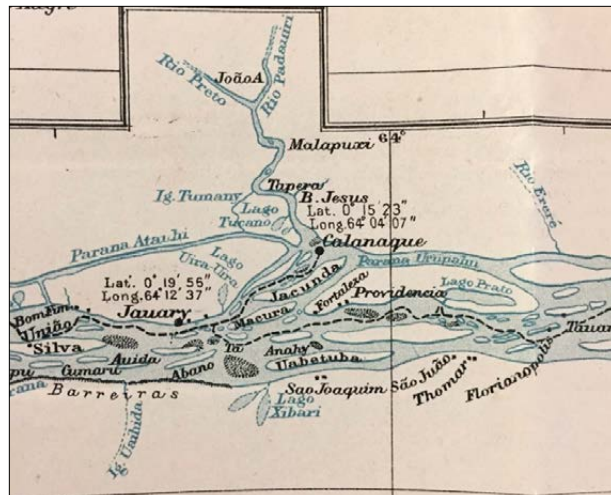


Figura 6. Detalhe de mapa do médio rio Negro feito por Hamilton Rice, em 1918. Note-se as diversas ilhas desse trecho próximo à embocadura do rio Padauri, na margem esquerda do rio Negro. Ao centro, numa ilha grande, vê-se a referência ao seringal Providência, destino de Galvão nos anos 1950. Fonte: Rice e Swanson (1918).

O atual sistema de aviamento tende a crise progressiva. O assunto geral de mercadoria e estabilização do preço da borracha resulta em déficit crescente para o freguês e diminuição de volume de venda para o negociante, já uma vez também comprometido com o crédito em Manaus. E a coisa gira em torno de um círculo vicioso sem fiar não se coloca fregueses, estes vivem em insolvência perene. O patrão é obrigado a arriscar pois em casos como do presente fábriço as contas se acumulam sem ressarcimento. Os únicos ainda a lucrar são os aviadores em Manaus que atuam como intermediários na venda, pelo que recebem comissão, frete, etc. correndo todos os impostos por conta dos produtos, além do lucro no aviamento (Galvão, 1954b).

A montante de Santa Izabel do Rio Negro, na região localizada para além das cachoeiras situadas em São Gabriel, chegando até os territórios da Colômbia e da Venezuela através do alto rio Negro e também do rio Uaupés, o comércio de produtos extrativos era controlado por outros comerciantes, que participavam da rede de aviamento controlada por J. G. Araújo desde Manaus e de sua filial em Santa Izabel (Figuras 8 e 9). O senhor Antônio Teixeira, nosso interlocutor em 2018, conta que voltou de Manaus em 1954 para trabalhar com comércio em Santa Izabel, no mesmo ano da segunda expedição de Galvão, quando este se dirigiu ao rio Içana, no alto rio Negro. Segundo Teixeira, o movimento funcionava da seguinte forma, descrevendo de forma simples o regime de aviamento:



Figura 7. Casarão em ruínas na região do médio rio Negro, provavelmente São Tomé ou Vista Alegre, lembrança dos tempos áureos da borracha, e reflexo da decadência da borracha nos anos 1950. Foto: Eduardo Galvão. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha/MPEG, Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Fotografias.

O barco do JG tinha data marcada para chegar em Santa Izabel, onde ocorriam as trocas com os barcos e comerciantes que vinham do alto rio Negro, inclusive da Colômbia e Venezuela. Estabeleceu a filial para abastecer o comércio, com depósito de mercadorias. Os barcos do alto traziam a produção da floresta: borracha, piaçaba, sorva, ucuquirana, cipó... O comércio era feito com a produção que eles tinham. A borracha e piaçaba eram pesadas e calculadas em dinheiro. Com aquele valor eles tinham o direito de comprar mercadorias. Esses produtos o J. G. levava para Manaus e exportava... Sempre o J. G. adiantava. A pessoa vinha, se abastecia com ele e ficava devendo pra ele, e não tinha prazo, às vezes era trinta dias, às vezes era sessenta e não tinha juros naquela época. E quando vinha o barco levava a produção. Naquela época ia gente pro rio Preto, ia gente pro Téa, ia gente lá pro alto, e quando já tinha produção pra pagar aquele valor eles vinham entregar aqui, traziam o produto. E aí renovava a dívida, recebia mais rancho pra manter o trabalho. E a vida aí era assim (Antônio Teixeira, comunicação pessoal, 2018).



Figura 8. Fregueses encostando suas ubás no 'motor' do regatão/patrão, provavelmente no 'Madeirinha', que transportava Eduardo Galvão e sua esposa Clara, que aparece nesta foto observando a cena, em 1951. Foto de provável autoria de Eduardo Galvão. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha/MPEG, Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Fotografias.

Dentre os comerciantes 'do alto', como eram chamados, o mais importante deles desde pelo menos 1920 se chamava Graciliano Gonçalves, um dos proprietários da firma Gonçalves & Irmãos Ltda. (Figura 10). A família Gonçalves havia nascido no Maranhão, na cidade de Vitória do Mearim. Segundo Alves (2007, pp. 117-118), o primeiro da família a vir para o rio Negro foi Raimundo Lopes Gonçalves, que no início do século XX teria chamado os primos Rodolpho Lopes Gonçalves e seu irmão Graciliano Lopes Gonçalves para virem se estabelecer na região. Graciliano se dedicou exclusivamente ao comércio, passando a controlar a maior parte do transporte fluvial de passageiros e mercadorias entre Santa Izabel, São Gabriel da Cachoeira, Cucuí e até a cachoeira de Ipanoré, no rio Uaupés. Foi



Figura 9. Registro de patrão e fregueses negociando mercadorias a crédito no interior de embarcação, provavelmente o 'Madeirinha', que transportava Galvão desde Manaus até o médio rio Negro, em 1951. Foto de provável autoria de Eduardo Galvão. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha/MPEG, Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Fotografias.

um importante interlocutor e apoiador dos salesianos que se implantavam na região no mesmo período.

Em 1954, Eduardo Galvão encontrou-se com Graciliano Gonçalves e fez uma excelente descrição deste personagem, dando-lhe o nome fictício de 'Garcia', e a seu irmão o de 'Adolfo' (Figura 11). Recebeu dele também informações sobre a extração de borracha e piaçaba, também registradas em seu diário. Tal descrição é muito valiosa para se compreender parte das relações sociais do aviamento no alto rio Negro nesse período de declínio do extrativismo, ressaltando, também, a resiliência da rede de aviadores e aviados que persistia após a queda abrupta dos preços da borracha em 1912. Isto se dava, em grande medida pelas demandas de balata, nos anos 1920, e de borracha, depois, decorrentes da guerra e do pós-guerra.

Galvão deixa evidenciada a presença ativa na cadeia hierárquica do aviamento, tanto de J. G. Araújo quanto de Gonçalves & Irmãos, além de outros mercadores regatões de menor porte, concorrentes dos grandes, e muitos dos quais eram indígenas (Figura 12). Todos esses aspectos estão contidos nas brilhantes descrições de Galvão, como podemos ver nesse pequeno trecho abaixo:



Figura 10. Eduardo Galvão provavelmente ladeado pelo comerciante Graciliano Gonçalves, em 1954. Foto de provável autoria de Clara Galvão. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha/MPEG, Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Fotografias.

Garcia [Graciliano Gonçalves] é o último dos grandes comerciantes do rio Negro. Veio em outubro de 1910, do interior do Maranhão (Vitória). Seu irmão Adolfo [Rodolpho] já estava estabelecido com uma pequena taberna em S. Gabriel. Trouxe sapatos, redes e veio dizer da indústria maranhense. Planejava ficar dois anos trabalhando com o irmão e voltar ao Maranhão para o comércio. Nesse tempo só se fazia um grande embarque de borracha, em maio. Ele e o irmão compraram quanto puderam. Dava 18 e picos. A borracha chegou em Manaus e não havia praça. Ficaram arrebatados. Depois de quase um ano JG exportou a 4,00 p/k deduzindo ainda o transporte e armazenagem. Tiveram que recomeçar. . . Com o tempo as coisas melhoraram, especialmente o tráfico de mercadorias da Venezuela e Colômbia que competiam provavelmente com os artigos nacionais. Mas as viagens eram custosas, S. Gabriel-Barra levava 3 meses e em Camanaus (cachoeira) os batelões tinham que ser arrastados, serviços feitos pelas mulheres índias. Foi Juiz de Paz e liderou a sociedade local, acompanhando o irmão que foi prefeito várias vezes (Galvão, 1954a).

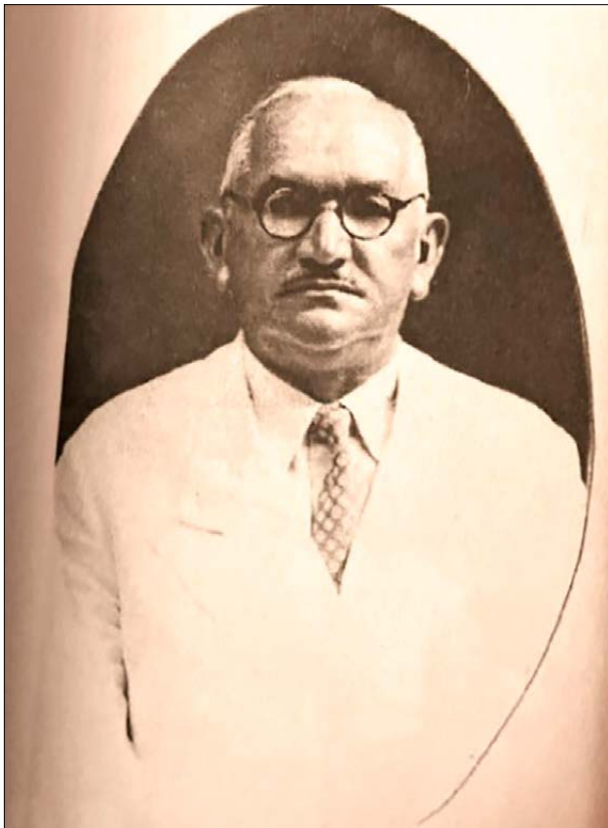


Figura 11. Graciliano Gonçalves, comerciante de São Gabriel da Cachoeira, descrito por Eduardo Galvão com o nome fictício de 'Garcia'. Fonte: Alves (2007).

Em 1962, quando Galvão escreveu sobre o efeito da economia da borracha na região do rio Negro, tratou dos grupos que migraram para a região, tanto brasileiros quanto estrangeiros, e ao dar muita ênfase aos nordestinos, especialmente maranhenses, certamente estava se inspirando na figura de Graciliano Gonçalves, ao definir um aspecto sociológico específico desses migrantes na região:

No rio Negro, o elemento forasteiro de maior relevância provinha do Maranhão. Aí instalou-se, menos como mão de obra primária (como os nordestinos que ocuparam o Madeira e os "altos rios"), e mais como classe gerenciadora distribuída entre os vários serviços de capatazia, faturamento e direção dos seringais (Galvão, 1979 [1962], p. 264).

Sugere-se, finalmente, a leitura da totalidade dos fragmentos dos diários transcritos neste memorial, com a convicção de que o nosso antropólogo estava deliberadamente interessado em observar as atividades extrativistas e os seringais dessa região como um aspecto relevante para a compreensão do conjunto da vida social naquele território e, especialmente, das complexidades do sistema de aviamento que vigorava na região e que permaneceria vivo até os dias de hoje.



Figura 12. Crianças curiosas com a chegada de um barco de regatão. Foto de provável autoria de Eduardo Galvão. Fonte: Arquivo Guilherme de La Penha/MPEG, Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Fotografias.



APRESENTAÇÃO DOS DOCUMENTOS: EXCERTOS DOS DIÁRIOS DE GALVÃO RELATIVOS AO SISTEMA DE AVIAMENTO

Documento 1 (Figura 13)⁶

D.V. 29

Quarta 3 [de outubro]

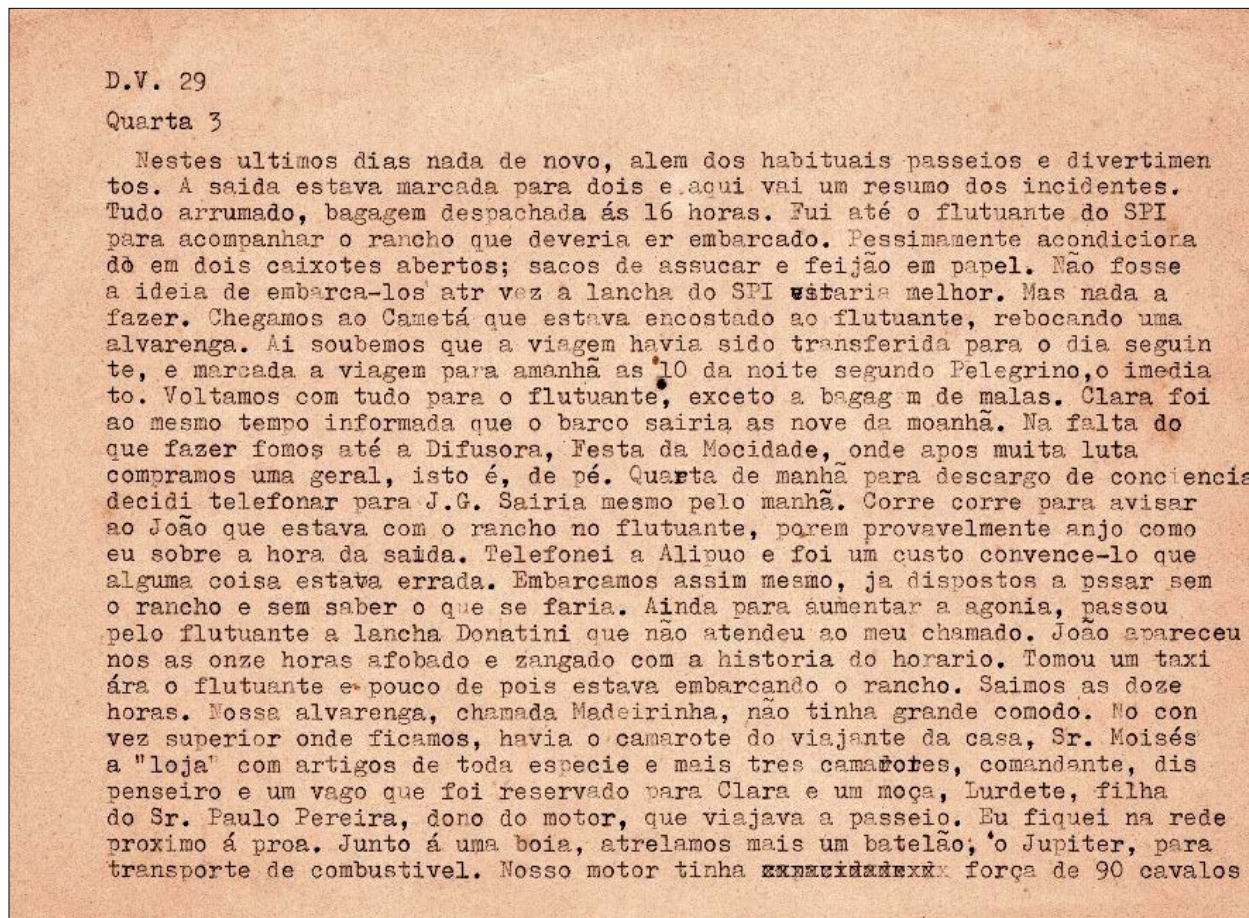
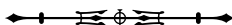


Figura 13. Reprodução de uma das fichas com a transcrição do diário de campo de 1951. Fonte: Galvão (1951).

⁶ Documento disponível em Galvão (1951). A transcrição foi feita sem a localização da respectiva caderneta. A seguir, pode-se ler o texto completo desse trecho do diário de campo, com informações preciosas da viagem entre Manaus e o seringal Providência, em que Galvão faz referência ao comerciante J. G. Araújo e ao seu papel de fornecedor do Regatão, testemunhando durante a viagem as práticas de comércio por dívida e os produtos extrativos, como a piaçava, a castanha e a borracha, assunto comentado na apresentação deste memorial. Os diários de Eduardo Galvão estão depositados no Arquivo Guilherme de La Penha, do MPEG, no Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão.



Nestes últimos dias nada de novo, além dos habituais passeios e divertimentos. A saída estava marcada para dois e aqui vai um resumo dos incidentes. Tudo arrumado, bagagem despachada às 16 horas. Fui até o flutuante do SPI para acompanhar o rancho que deveria ser embarcado. Pessimamente acondicionado em dois caixotes abertos; sacos de açúcar e feijão em papel. Não fosse a ideia de embarcá-los através da lancha do SPI estaria melhor. Mas nada a fazer. Chegamos ao Cameté que estava encostado ao flutuante, rebocando uma alvarenga. Aí soubemos que a viagem havia sido transferida para o dia seguinte, e marcada a viagem para amanhã às 10 da noite segundo Pelegrino, o imediato. Voltamos com tudo para o flutuante, exceto a bagagem de malas. Clara foi ao mesmo tempo informada que o barco sairia às nove da manhã. Na falta do que fazer fomos até a Difusora, Festa da Mocidade, onde após muita luta compramos uma geral, isto é, de pé. Quarta de manhã para descargo de consciência decidi telefonar para J. G. Sairia mesmo pela manhã. Corre corre para avisar ao João que estava com o rancho no flutuante, porém provavelmente anjo como eu sobre a hora da saída. Telefonei a Alípio e foi um custo convencê-lo que alguma coisa estava errada. Embarcamos assim mesmo, já dispostos a passar sem o rancho e sem saber o que se faria. Ainda para aumentar a agonia, passou pelo flutuante a lancha Donatini que não atendeu ao meu chamado. João apareceu-nos às onze horas afobado e zangado com a história do horário. Tomou um taxi para o flutuante e pouco depois estava embarcando o rancho. Saímos às doze horas. Nossa alvarenga, chamada Madeirinha, não tinha grande conforto. No convés superior onde ficamos, havia o camarote do viajante da casa, Sr. Moisés, a “loja” com artigos de toda espécie e mais três camarotes, comandante, dispenseiro e um vago que foi reservado para Clara e uma moça, Lurdete, filha do Sr. Paulo Pereira, dono do motor, que viajava a passeio. Eu fiquei na rede próximo à proa. Junto a uma boia, atrelamos mais um batelão, o Júpiter, para transporte de combustível. Nosso motor tinha força de 90 cavalos.

D.V. 30

Quarta 3 – terça 9 [de outubro]

Manaus – Providência

A viagem a bordo do Madeirinha decorreu muito boa, embora demorada pelas paradas frequentes. Gozamos de relativo conforto e já ao jantar do primeiro dia estávamos à vontade, especialmente com Carvalho, o caixeiro da embarcação. Nossa primeira parada foi em Tapeauçu [sic], seguindo Ayrão, Carvoeiro, Barcelos, Piloto, Boa Vista e finalmente Providência. Além destas aportamos a muitos barracões e em alguns lugares ficamos ao largo a espera das canoas que vinham de terra. Apenas dois lugares têm a população aglomerada em um povoado, Carvoeiro e Barcelos, que é aliás a sede do município. Os restantes mesmo aqueles como Ayrão, que no passado foram vilas importantes, estão hoje reduzidos a uns poucos habitantes, assim mesmo, espalhados pela barranca do rio ou sediados nas ilhas. A borracha, piassaba e castanha são os produtos explorados. Com o início do verão os moradores ainda se espalham mais para dedicar-se à coleta da borracha, mais abundante nas ilhas.

J. G. tem fregueses desde Tapeauçu [sic] até St. Izabel. O motor é um verdadeiro motor de regatão, pois além dos aviamentos a pedido, é grande o movimento de compras na expedição, isto é, pedidos feitos na hora, sobre os quais se cobra uma taxa de 20% sobre os preços da casa em Manaus. O serviço da expedição não é tanto lucrativo como uma maneira de arranjar fregueses ou conservá-los quando não dispõem de grande crédito para aviamentos maiores. O sistema de aviamento obedece aos moldes clássicos da Amazônia, a casa aviadora em Manaus fornece a um patrão gêneros e material necessário à exploração dos seringais, castanhais ou da piassaba. A mercadoria é fornecida à crédito, saldando-se o débito com a entrega da produção. O patrão atua como um pequeno aviador, fornecendo a mercadoria a seus fregueses



D.V. 31

é [sic], pelo menos, em teoria, ressarcido gradualmente com entrega do “produto”. Um aviamento desse tipo orça entre um mil e dois mil cruzeiros. J. G. possui grande número de pequenos fregueses aos quais avia na expedição. Na realidade desapareceram os grandes patrões, substituídos que foram pelo próprio J. G. ou arruinados pela oscilação de preços da borracha ou a irregularidade da safra. Exceto por Airão e Piloto, não observamos um único grande barracão de seringalista. É elevado, porém, o número de barracas que abrigam uma ou duas famílias e compram na expedição do J. G. A alguns deles a casa entrega um seringal em concessão. Nestes casos, o freguês está obrigado a entregar toda a produção à casa, caso contrário é expulso do seringal. Contudo é extremamente difícil o desvio do produto, seja por força das circunstâncias, demora do motor, como observamos em um caso, em que os fregueses justificaram-se alegando que não podiam passar fome a espera do motor que tardava, ou porque os regatões oferecem algumas vezes preços mais vantajosos.

As casas aviadoras atuam como financiadores e intermediários. O produto é embarcado, correndo o frete, estiva, impostos de venda e exploração de terras, comissões etc. por conta do freguês, o que onera o produto em mais ou menos 30%, além da quebra entre 10 e 20% resultante da classificação da qualidade do produto.

Os fregueses que possuem seringais têm relativa liberdade de comerciar, mas apegam-se mais a uma casa, ou a ela ficam obrigados por débitos a saldar. Os regatões recolhem apenas as sobras, ou então buscam os paranás e igarapés onde o motor não passa.

D.V. 32

A ocasião da chegada do motor é uma folga. O pessoal sobe a bordo, faz os pedidos e demora-se a conversar e indagar das novidades. Alguns arranjam um jornal e muitos compram revistas ilustradas como o *Cruzeiro*, *Vida Doméstica*, *Careta*, *Noite Ilustrada* e até mesmo o *Riso*. As mulheres não sobem à bordo, ficam na barranca. Nos admiramos da saída de certos produtos, especialmente do Leite de Rosas que é aparentemente o perfume preferido. Há grande procura de Leite condensado, Nescau e carne em conserva. Carne de gado não existe. Nosso motor já saiu de Manaus com uma vaca para rancho e em Airão foram adquiridas duas novilhas. De Airão para diante só encontramos umas poucas cabeças em Barcelos, e daí em Tomar. Pirarucu seco é o recurso. Na expressão de um companheiro de viagem, um velho maranhense, é o boi do Amazonas. Entretanto sua carne não é bem reputada, sendo tida como “remosa” – “abre ferida em todo o corpo”. Dois dias a bordo passamos a osso e pirarucu, e até que bem preparado, o que não impediu o motorista de reclamar “que esse motor é muito desorganizado, só dão pirarucu, isso é comida de preto”.

J. G. não viaja à noite. Entre 10 e 11 horas para no primeiro porto ou barranca. O prático é o velho Tito que já tem para mais de 30 anos, diz que agora tem medo, já está muito velho e fica nervoso, já chega até a esquecer o canal. O motor João e a chata da Snapp viajam noite e dia, esta última faz a viagem mais rápida pois vai direto a Carvoeiro e daí a Barcelos e Tapuruquara. Para apenas nos portos de lenha.



Documento 2 (Figura 14)⁷

GARCIA⁸

É o último dos grandes comerciantes do Rio Negro. Veio em outubro de 1910, do interior do Maranhão (Vitória)⁹. Seu irmão Adolfo¹⁰ já estava estabelecido com uma pequena taberna em S. Gabriel. Trouxe sapatos, redes e veio dizer da indústria maranhense. Planejava ficar dois anos trabalhando com o irmão e voltar ao Maranhão para o comércio. Nesse tempo só se fazia um grande embarque de borracha, em Maio. Ele e o irmão compraram quanto puderam. Dava 18 e picos. A borracha chegou em Manaus e não havia praça. Ficaram arrebetados. Depois de quase um ano JG exportou a 4,00 p/k deduzindo ainda o transporte e armazenagem. Tiveram que recomeçar. A balata ainda dava preço e Garcia passou longas temporadas levando ou acompanhando turmas até ao território Venezuelano. Numa dessas vezes, quando passou do Demeni para o Iá, com 40 homens, quase ficou. Havia chegado ao fim do varadouro quando os homens resolveram voltar, o que fizeram durante a noite levando as canoas e o rancho. Ficou com apenas 4 empregados e uma ubá. Mas saíram-se bem voltando a São Gabriel. Com o tempo as coisas melhoraram, especialmente o tráfico de mercadorias da Venezuela e Colômbia que competiam provavelmente com os artigos nacionais. Mas as viagens eram custosas, S. Gabriel-Barra levava 3 meses e em Camanaus (cachoeira) os batelões tinham que ser arrastados, serviços feitos pelas mulheres índias. Foi Juiz de Paz e liderou a sociedade local, acompanhando o irmão que foi prefeito várias vezes.

Mandou os filhos para o Colégio D. Bosco em Manaus conseguindo dar educação secundária a todos e formar dois. Das duas filhas, uma, aluna de missão, foi ser freira salesiana. A outra casou com um prático de dentista.

Foi dos que mais ajudaram a construção da missão. Está sentido porque hoje já não o tratam com a mesma preferência. Já não precisam mais dos serviços e nem café oferecem quando visita. Dos seus filhos conta que os mandou para o Colégio, vestidinhos direito de chapéu de palhinha e sapatos. Isso servia de exemplo e estímulo aos outros que só andavam descalços. Os filhos voltaram sem o chapéu. O padre havia mandado tirar e guardar. No outro dia foram os sapatos. Dormiu e foi falar com os padres. Estes explicaram que assim tinham feito para não humilhar os outros que não tinham chapéu e sapatos. Não concordou porque contrariava justamente seus objetivos de educar os mesmos a andarem direito. Afinal ficaram com os sapatos. O fato ainda hoje se repete. A maioria dos meninos e meninas andam descalços e tomam café em latas de leite condensado. Com tanta submissão não custava ao menos botar alça nas latas. Mas o regime é de austeridade e pouca ou nenhuma preocupação em modificar estes hábitos que os referentes à vida espiritual. A missão teve um grande papel quando Honório, passados os primeiros 10 anos se anquilosou a tornar-se um objetivo em si mesmo fazer crescer a Missão pela Missão. Dos alunos, a educação tornou-se secundária e apenas justificam as subvenções. Garcia acha que os índios educados na Missão se transformam em malandros e desajustados. Logo ganham consciência que aparentando seguir cumprindo deveres religiosos preencheram o objetivo máximo da vida não se sentem estimulados para o trabalho duro e consideram degradante.

⁷ Documento disponível em Galvão (1954a). Transcrição datilografada em folha A4. Pode-se ler a seguir a íntegra deste fragmento dos diários de Galvão, no qual ele faz uma descrição detalhada do comerciante denominado pelo antropólogo com o apelido fictício de 'Garcia', e que revelamos neste memorial se tratar de Graciliano Gonçalves, maior comerciante de São Gabriel da Cachoeira nos anos 1950.

⁸ Nome fictício dado por Galvão ao comerciante Graciliano Gonçalves.

⁹ Trata-se de Vitória do rio Mearim, no Maranhão, cidade de origem dos irmãos Gonçalves.

¹⁰ Nome fictício dado por Galvão ao irmão de Graciliano Gonçalves, Rodolpho Petronilho Lopes Gonçalves, que foi prefeito de São Gabriel da Cachoeira por duas vezes, em 1917-1920 e em 1931-1935 (Alves, 2007, pp. 117-118).



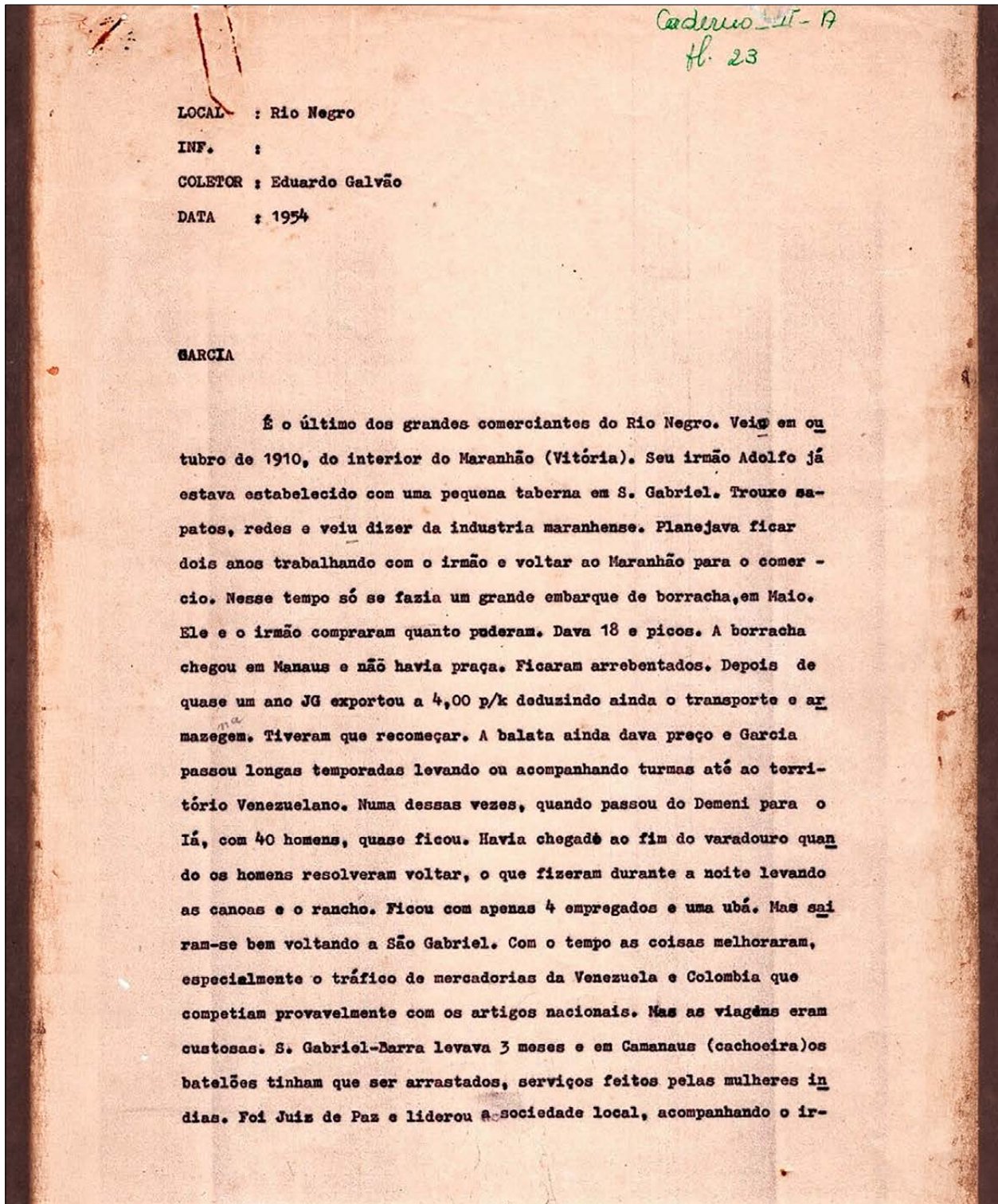


Figura 14. Reprodução de transcrição de parte do diário de 1954. Fonte: Galvão (1954).

Vem uma explicação lateral é que os maiores interessados pelo regime de aulas e do trabalho perdem a infância, período de maior liberdade na vida tribal. Tornam-se também hipócritas aprendendo a dissimular. O fato é que os padres retêm sobre os adultos considerável autoridade moral e secular, o que as vezes entra em conflito com a dos patrões.

Garcia, embora agitado por temperamento, deve ser tímido, pois jamais se ofereceu como candidato a cargo público máximo, o de prefeito ou ser chefe de partido. Deixava isso para o irmão e agora para o filho, agindo na sombra.

Toma como padrão de trabalho a sua atividade, 6,30 na loja, 18 hs jantar, dormir às 20 ou 20:30 hs. À bordo começa o movimento às 4 da manhã. A noite foi feita para dormir, mas o dia para trabalhar. Mostra por exemplo um roçado e dana-se contra o homem. Com ele se pegava no trabalho às 5 da manhã para largar às 10, retomava às 11 e ir até o sol cair. Seu modo de ver as coisas é prejudicado por isso. São todos vagabundos que só querem comer e nada de trabalhar. Agora mesmo, anunciou a sua equipagem um aumento geral de salário condicionado ao aumento do sobrepreço da borracha (anunciado já há meses e ainda não efetuado). Quem ganhava 1.000,00 agora já compra 1.500,00 por conta do aumento que recebeu. Esquece que as mercadorias têm aumentado cem por cento. Mas tem razão numa coisa. Os tripulantes trazem, relógio de bolso, correntes, anéis e cinturões caros encomendados pelo reembolso. Fumam do tabaco de molho, mas é só oferecer cigarro feito, mesmo a dez cruzeiros o pacote e logo compram. O que não cuidam muito é da vestimenta, uma camiseta, calça de brim e chinelo é o bastante. Garcia faz questão de envergar aos domingos paletó e gravata para dar exemplo. Todo seu esforço é no sentido de "civilizar essa gente". E Garcia tem condição para isso, embora seja do interior maranhense e tenha passado toda a vida no Rio Negro. Gosta de ler e é um tipo inteiramente diferente dos coronéis de barranco.

Podemos sentir bem o contraste entre ele e ZM. Este é o dono de um local próximo, e atualmente o comerciante forte da zona entre Barcelos e Tapuruquara. Esteve alguns anos em Portugal onde frequentou o Colégio de Humanidade. Está bem informado, lê revistas do Rio, possui rádio e sabe receber, mas a modo do interior. Formal e difícil de intimidade, embora hospitaleiro. Está satisfeito com a sua posição, tendo atingido o máximo agora. Seus dois filhos mais velhos não receberam outra instrução que a da missão. O mais velho dirige o seringal do Jauari, percebendo 1.000,00 mensais, o mais moço, o ajuda na filial, recebendo 500,00. Tem ainda dois muito pequenos, alunos da missão em Barcelos. Em Manaus prefere hospedar-se na Santa Casa, que é "sócio". Daí não irá adiante, e sente-se o seu orgulho pela posição que desfruta. Já o velho Garcia é um tipo aberto, simples e provocativo. Mais sofisticado. Representa um comerciante urbano e não o coronel, embora participe das mesmas atitudes paternalistas. Enquanto ZM identificou-se com meio rural e somente agora se transferiu para Tapuruquara, Garcia vive a cidade de Waupés. Está satisfeito como Prefeito porque faz mais edificações e tem conservado as ruas. Mantem uma fonte cercada, coberta, com o madeirame pintado de branco. Quando fala em decadência seu ponto de referência são as antigas firmas que desapareceram e que a seu tempo eram núcleos do povoamento e do progresso. Lembra-se de S. José, Morão e Camanaus, hoje taperas. Waupés também caiu, na sua relação de gente de linha, inclui fora sua família, apenas o Prefeito, Juiz e Promotor. Reconhece na queda da borracha o fator dominante para se (sic) debacle. Apenas não externa ou não se apercebe de um outro e que acontecera com ele mesmo. Os portugueses e maranhenses que foram capazes de educar os filhos em Manaus, perderam com a morte os sucessores no comando, porque os jovens preferiram se fixar em Manaus ou outros centros e dividir os espólios. Dos não educados mas de famílias numerosas, também o espólio dividido impedindo a continuação dessas casas



em grande escala, fragmentando-se o capital e faltando pela própria educação, domínio e controle exclusivo pelo fator família e os negócios, iniciativa aos jovens; também marcados pelas constantes crises.

Dos 6 (seis) filhos de Garcia, apenas um está integrado ao comércio e continuará com a firma, porém com o capital reduzido de 1/6. O que o . . . visa carreira política e provavelmente ambicionava um lugar de funcionário público na Capital. Os dois formados não deixarão Manaus e Rio e parecem depender ainda de auxílio financeiro. A filha casada com o dentista também ficará por Manaus onde o marido é líder trabalhista. A outra, freira, continuará sua carreira. Esse será o fim da firma Gil.

Aliás Garcia está desanimado. Com a morte do irmão perdeu o companheiro e um pouco de ilusão de perpetuidade da firma. Como não vê saída para melhor ou maiores realizações, afirma constantemente que vai largar de mão tudo isso e voltar para o Maranhão para gozar o fim da vida com a velha. Mas quem lhe conhece o dinamismo sabe que isso jamais se realizará.

Documento 3¹¹

BORRACHA E PIAÇABA

Até fim de outubro o fábriço não havia começado. Chuvas e o rio cheio. Estradas alagadas. Consumo de farinha e gêneros sem produção. Garcia cuja média mensal é de 3.500 quilos entregou apenas 600. A situação é ruim para fregueses e patrões. Moisés embarcou apenas ucuquirana e alguma piaçaba e cipó titica. Isto em Tapuruquara onde recebeu a primeira carga. Para baixo nada havia a receber exceto alguma piaçaba em Nova Vida (povoado).

Caminhas (regatão) teve a mesma sorte salvando a viagem apenas pelo fato de que todos dão preferência pela regularidade da viagem. A piaçaba também diminuiu em produção pela queda do preço. Está livrando a 2.000 ou 1.500.

Não havia esperança de fábriço, embora houvesse animação dadas as notícias do aumento do sobrepreço e pagamento do sobrepreço sobre as entregas já efetuadas a partir de abril. A partir de meados de novembro não aparecem mais por aqui em princípios de dezembro tem tido chuvas diárias e o rio que baixara 3 (três) metros voltou a encher e está agora paralisado.

Os seringueiros que já haviam preparado as “colocações” abandonaram as estradas e até reiniciarem o trabalho levaram de 1 (uma) semana a 15 dias.

Inuixi, Jurubaxi, Maraviá, Rio Negro e Waupés são os de melhor produção. A borracha do Içana é pouca surgindo apenas 2 (dois) pontos Cubate e Hekuari. Este rio é mais forte em sorva, produto de preço muito instável. Ainda há algum tempo, S- reuniu 10 toneladas para um embarque em Manaus mas não havia preço.

Um outro produto é a ucuquirana (sintética) feita de sorva misturada com tururi na proporção 2/1. A piaçaba é de ocorrência esporádica.

O atual sistema de aviamento tende a crise progressiva. O assunto geral de mercadoria e estabilização do preço da borracha resulta em déficit crescente para o freguês e diminuição de volume de venda para o negociante, já uma vez também comprometido com o crédito em Manaus. E a coisa gira em torno de um círculo vicioso sem fiar não se coloca fregueses, estes vivem em insolvência perene. O patrão é obrigado a arriscar pois em casos como do presente fábriço as contas se acumulam sem ressarcimento.

Os únicos ainda a lucrar são os aviadores em Manaus que atuam como intermediários na venda, pelo que recebem comissão, frete, etc. correndo todos os impostos por conta dos produtos, além do lucro no aviamento.

Na exploração da borracha, o artigo mais gravoso continua a farinha. Deslocados de sua roça ou como acontece muitas vezes sem roça porque ocupados no fábriço da borracha, castanha e piaçaba que se alternam, o seringueiro consome farinha importada do Pará cujo preço no princípio deste ano estava a 200,00 o encapado (30k.) e já agora nesta última remessa a 240,00. A farinha produzida localmente é insuficiente para atender às necessidades. É produto de muita procura oscilando o preço entre 40,00 a 50,00 a lata (12k.) ou seja 100,00 por um paneiro de 30 k.

Não há possibilidade de maior produção porque o agricultor diante de necessidades imediatas de crédito não pode esperar 1 ano pela colheita, preferindo produto como a borracha de pagamento ou crédito mais pronto. Por mais que os comerciantes prefiram não arriscar aviamento sobre uma safra de farinha, tanto porque o produto dá pequena margem de lucro como pelo tempo de financiamento, sujeito ainda a desvio do produto para os pequenos regatões.

¹¹ Documento disponível em Galvão (1954b). Transcrição datilografada em folha A4. Neste excerto dos diários de 1954, Galvão nos traz mais detalhes dos processos de produção e comercialização de borracha e piaçaba, tanto no médio rio Negro quanto no rio Içana.

A borracha somente seria econômica para o produtor se este produzisse a própria farinha. Outra alternativa seria a produção mecanizada com o emprego de pelo menos *caititus* (ralador mecânico) e fornos maiores.

No Içana a farinha continua a depender do *tipiti*, ralador manual e pequenas formas individuais. A unidade de produção é a família simples. Resulta em produção mínima. A maior parte da mandioca é consumida nos beijus e as roças não vão além de 30 paneiros, produzindo um indivíduo uma média de 3 (três) roças.

A ausência de borracha de boa qualidade no Içana a par da produção de farinha e terras altas, boas para roça tem permitido a população Baniwa viver da agricultura a reunir-se em povoados mais ou menos fixos. Assim mesmo o número de pessoas por povoado, raramente vai além da casa dos 50. A agricultura, porém, não lhe permite isenção total do trabalho no Rio Negro seja porque são compelidos a saldar dívidas antigas, seja pela necessidade de comprar carabinas, e fazendas (panos).

Não é porém ocupação preferida, e atualmente com a Missão (salesiana) e a Ajudância (SPI) aumentou o estímulo pela produção de farinha, descendo canoas do Aiari e do Curari faz vender na Ajudância ou na Missão. Dão preferência à Ajudância que tem maior facilidade de adquirir mercadorias em Waupés. A cantina da missão ainda é deficiente.





Fotografia I. Embarcação de pequeno comerciante, também conhecido como regatão, transportando bolas de borracha já defumadas, destinadas ao patrão.



Fotografia II. Amarrados de piaçaba, também chamados de 'piraibas', depositados no terreiro de uma comunidade, provavelmente localizada nas proximidades do rio Padauri, no médio rio Negro, local de grandes piaçabais.



Fotografia III. Registro do processo de defumação do látex para a produção das 'bolas' de borracha, provavelmente no seringal Providência, no médio rio Negro.



Fotografia IV. Registro de defumação do látex, provavelmente no seringal Providência, no médio rio Negro.



Fotografia V. Registro de defumação do látex, provavelmente no seringal Providência, no médio rio Negro.



Fotografia VI. Cenas de vistoria e medição do peso das bolas de borracha em que aparecem os trabalhadores indígenas, fregueses e o patrão, observando e anotando as informações.



Fotografia VII. Registro de defumação do látex, provavelmente no seringal Providência, no médio rio Negro.



Fotografia VIII. Cenas de vistoria e medição do peso das bolas de borracha em que aparecem os trabalhadores indígenas, fregueses e o patrão, observando e anotando as informações.



Fotografia IX. Registro de defumação do látex, provavelmente no seringal Providência, no médio rio Negro.



Fotografia X. Registro de defumação do látex, provavelmente no seringal Providência, no médio rio Negro.



Fotografia XI. Registro de defumação do látex, provavelmente no seringal Providência, no médio rio Negro.



Fotografia XII. Registro de defumação do látex, provavelmente no seringal Providência, no médio rio Negro



Fotografia XIII. Cenas de vistoria e medição do peso das bolas de borracha em que aparecem os trabalhadores indígenas, fregueses e o patrão, observando e anotando as informações.



Fotografia XIV. Crianças curiosas com a chegada de um barco de regatão.



Fotografia XV. Eduardo Galvão sentado e apreciando a vista das cachoeiras, sobre um dos dois canhões da antiga fortaleza de São Gabriel da Cachoeira, que ainda permaneciam no mesmo local onde ela foi assentada no século XVIII. Posteriormente, os canhões foram levados para a sede da atual Brigada do Exército daquela cidade.



Fotografia XVI. Clara Galvão em campo, provavelmente no médio rio Negro, levando ao colo uma criança indígena.



Fotografia XVII. Indígenas puxando uma embarcação para subir uma corredeira em local não identificado.



Fotografia XVIII. Indígenas em uma canoa coberta em porto não identificado.



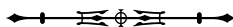
Fotografia XIX. Imagem do porto da cidade de Santa Isabel do Rio Negro, com embarcações de pequenos comerciantes, ou regatões.

REFERÊNCIAS

- Alves, E. C. (2007). *São Gabriel da Cachoeira: sua saga, sua história*. Kelps.
- Galvão, E. (1951). *Diários de campo* [Datilografado em fichas – D.V. 29-32]. Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Arquivo Guilherme de La Penha, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- Galvão, E. (1954a). *Diários de campo* [Caderno III-A, Fl. 23; Local: Rio Negro, Informação: não há; Coletor: Eduardo Galvão]. Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Arquivo Guilherme de La Penha, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- Galvão, E. (1954b). *Diários de campo* [Caderno III-A, Fl. 52; Local: Rio Negro; Informação: não há; Coletor: Eduardo Galvão]. Fundo Eduardo Galvão e Clara Galvão, Arquivo Guilherme de La Penha, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- Galvão, E. (1955). *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. Editora Nacional. <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/56>
- Galvão, E. (1959). Aculturação indígena no rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Antropologia*, (7), 1-64. http://editora.museu-goeldi.br/bh/artigos/serie/serie_historica/1957-1964/Antropologia_n1-20_1957-1964_07-GALVAO.pdf
- Galvão, E. (1979 [1954]). Mudança cultural na região do rio Negro. In E. Galvão, *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil* (pp. 120-125). Paz e Terra. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:galvao-1979-mudanca>
- Galvão, E. (1979 [1957]). Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. In E. Galvão, *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil* (pp. 126-134). Paz e Terra. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:galvao-1979-estudos>
- Galvão, E. (1979 [1962]). Encontro de sociedades tribal e nacional no rio Negro, Amazonas. In E. Galvão, *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil* (pp. 257-271). Paz e Terra. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:galvao-1979-sociedades>
- Galvão, E. (1979). *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Paz e Terra.
- Gonçalves, M. A. (Org.). (1996). *Diários de campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaioá e índios do Xingu*. Editora da UFRJ/ Museu do Índio-FUNAI. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:galvao-1996-diaros>
- Kato, G. A., Fagundes, G. O., Balanco, J. P.G., & Almeida, J. V.M. (2020). Eduardo Galvão. In *Enciclopédia de Antropologia*. Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. <http://ea.fflch.usp.br/autor/eduardo-galvao>
- Magalhães, S. B., Silveira, I. M., & Santos, A. M. (2011). *Encontro de Antropologia: homenagem a Eduardo Galvão*. EDUA.
- Meira, M. (2018). *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico*. EdUFSCar.
- Meira, M. (2020). Ecologia política da borracha, aviamento e violência no noroeste amazônico. In R. Verdum & A. M. Ramos (Orgs.), *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas: contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico* (pp. 217-260). E-papers.
- Oliveira, A. E. (1991). Impressões e reflexões de Eduardo Galvão, em Manaus – Notas de viagem, 1951. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia* 7(2), 117-131. <https://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/461>
- Oliveira, A. E. (1999, jun. 22). *Transcrição: Carta*. Arquivo Guilherme de La Penha, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.
- Oliveira, A. E., & Galvão, E. (1973). A situação atual dos Baniwa (Alto Rio Negro) - 1971. In M. F. Simões (Ed.), *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário* (Publicações Avulsas, n. 20, pp. 27-40). Museu Paraense Emílio Goeldi. https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aoliveira-1973-situacao/Oliveira%26Galvao_1973_ASituacaoAtualBaniwa.pdf
- Redfield, R., Linton, R., & Herskovits, M. (1936). Memorandum for acculturation. *American Anthropologist, New Series*, 38(1), 149-152. <https://www.jstor.org/stable/662563>
- Redfield, R. (1948). *The Folk Culture of Yucatan*. University of Chicago Press.
- Ribeiro, D. (1979). Prefácio. In Eduardo Galvão, *Encontro de sociedades. Índios e brancos no Brasil* (pp. 11-16). Paz e Terra. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:galvao-1979-encontro>
- Rice, H., & Swanson, J. W. (1918). Notes on the Rio Negro (Amazonas). *The Geographical Journal*, 52(4), 205-218. <https://www.jstor.org/stable/1303436>
- Missões Salesianas do Amazonas. (1965). *De Tupan a Cristo: jubileu de ouro. Missões Salesianas do Amazonas (1915-1965)*. Missões Salesianas.
- Velthem, L. H. V. (1976). Eduardo Enéas Gustavo Galvão – 1921-1976. *Revista de Antropologia*, 21(2), 226-228. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1978.131566>

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.



Eduardo Galvão: diálogos sobre tecidos e trançados do rio Negro

Eduardo Galvão: dialogues on fabrics and braids from the Rio Negro

Lucia Hussak van Velthem 

Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Pará, Brasil

Resumo: Objetos tecidos e trançados de fibras vegetais, elaborados por povos indígenas do rio Negro, fornecem referências para o estabelecimento de diálogos com os escritos e as fotografias de Eduardo Galvão a respeito desses materiais e materialidades. Os tecidos de fios de tucum constituem um ofício feminino e eram produzidos na Missão Salesiana de São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro. Os trançados, tanto o cesto cargueiro de cipó quanto o tipiti de arumã, representam saberes masculinos dos povos indígenas das comunidades de Acariquara e Espírito Santo, situadas no médio rio Negro. Abordo, neste artigo, a confecção e o uso de tecidos de tucum e trançados de cipó e arumã, como observado em 1995, 2007 e 2010, em diferentes localidades do noroeste amazônico.

Palavras-chave: Eduardo Galvão. Rio Negro. Povos indígenas. Cultura material. Tecidos e trançados.

Abstract: Woven and braided objects made from plant fibers, produced by the indigenous peoples of the Rio Negro, provide references for establishing dialogues with the writings and photographs of Eduardo Galvão regarding these materials and materiality. Weaving tucum threads is a female craft and was produced at the Salesian Mission of São Gabriel da Cachoeira, on the upper Rio Negro. The weaves, both the vine basket and the arumã tipiti, represent male knowledge of the indigenous peoples of the communities of Acariquara and Espírito Santo, located on the middle Rio Negro. In this article, we address the production and use of tucum fabrics and vine and arumã weaves, as observed in 1995, 2007 and 2010 in different locations in the northwestern Amazon.

Keywords: Eduardo Galvão. Rio Negro. Amerindians. Material culture. Woven and braided.

Velthem, L. H. V. (2024). Eduardo Galvão: diálogos sobre tecidos e trançados do rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20240060. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2024-0060.

Autor para correspondência: Lucia Hussak van Velthem. Museu Paraense Emílio Goeldi. Coordenação de Ciências Humanas. Av. Perimetral, 1901. Belém, PA, Brasil. CEP 66077-830 (lucivelthem@museu-goeldi.br).

Recebido em 02/08/2024

Aprovado em 09/09/2024

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



INTRODUÇÃO

Na obra do antropólogo Eduardo Galvão, sobressaem-se as questões relativas à ocorrência do contato e à transformação dos povos indígenas em caboclos, sertanejos e demais grupos que compõem o cenário regional brasileiro (Kato et al., 2020). Contudo, outros temas também atraíram o interesse científico de Galvão e, segundo Darcy Ribeiro, um deles teria sido a “cultura material que ele focalizou em três estudos exemplares: sobre o propulsor, sobre o artesanato e sobre o cultivo da mandioca, do milho e da batata-doce” (D. Ribeiro, 1979, p. 14).

O primeiro dos estudos mencionados por Darcy Ribeiro intitula-se “O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingu” e foi publicado em 1950 (Galvão, 1950), e o segundo, “O artesanato indígena na Amazônia brasileira”, o foi em 1970 (Galvão, 1970). O tema do cultivo da mandioca e de outros produtos da roça se associa ao da materialidade e ao dos artefatos empregados em seu processamento, os quais foram desenvolvidos em “Aculturação indígena no rio Negro” (Galvão, 1959) e em “Elementos básicos da horticultura de subsistência indígena” (Galvão, 1963). Esses quatro textos integram a coletânea “Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil”, publicada pela Editora Paz e Terra em 1979 (Galvão, 1979a)¹.

Eduardo Galvão, visando caracterizar a área cultural do rio Negro, apresenta, no mencionado artigo intitulado “Aculturação indígena no rio Negro” (Galvão, 1963), curtos ensaios sobre técnicas e artefatos: armas, fiação e redes, cerâmica, trançado, trabalhos em madeira, indumentária e objetos de adorno. Em outro artigo, Galvão (1970) enfatiza que uma importante característica da cultura material dos povos indígenas do rio Negro repousa na especialização que propiciou o surgimento de

“focos de especialização em cestaria, cerâmica e trabalho em madeira” (Galvão, 1979 [1970], p. 293).

Esse aspecto resultaria de antigos e tradicionais sistemas de troca e comércio e também da disponibilidade ou não de diferentes fontes de matérias-primas, gerando um sistema de troca e venda, assim como a difusão de um estilo composto de tradições historicamente diversas, que dariam uma característica peculiar aos artefatos produzidos nessas áreas (Velthem, 2012, p. 411). No rio Negro, o estabelecimento das redes de troca e circulação de objetos é antigo e, no passado, envolvia uma gama muito ampla de artefatos utilizados nas comunidades e nos sítios. Esse aspecto é destacado por Galvão no artigo “Mudança cultural na região do Rio Negro”, nos seguintes termos: “o instrumental doméstico, redes, bancos de madeira, cerâmica, raladores de mandioca, tipitis e cestaria é em geral importado dos índios do alto e utilizado indiscriminadamente por índios e caboclos do médio curso do rio Negro” (Galvão, 1979b, p. 122).

A especialização artesanal que ocorre entre os povos indígenas no rio Negro se pautaria também pela necessidade de estreitarem uma dependência mútua; obedeceria a prescrições da própria mitologia, em que é descrito como o criador distribuiu a todos os povos os bens e as riquezas que possuía, as quais seriam eternas (B. Ribeiro, 1995, pp. 63-64).

Registros fotográficos também foram feitos por Galvão sobre a confecção e o uso, em suas comunidades, de vários objetos dos povos indígenas do médio e alto rio Negro e seus afluentes, em especial os cestos cargueiros e o instrumental para o processamento da mandioca, como o tipiti e o ralador, assim como registrou os teares destinados à tecelagem de fios de tucum. Ao contrário do que ocorreu em suas pesquisas na região do alto rio Xingu², as coleções realizadas por Eduardo Galvão entre os

¹ No presente artigo, as referências citadas remetem aos artigos contidos nesta coletânea.

² Nessa região, Eduardo Galvão e Protásio Frikel formaram coleções, em 1966 e 1967, relativas aos Juruna (Waudjá), Kayabi, Kamayura, Kuikuro, Kalapalo, Mehinaku, Suyá, Trumai, Txikão e Yawalapiti.



povos indígenas do rio Negro não se destinaram à Coleção Etnográfica do Museu Paraense Emílio Goeldi³, instituição onde atuou como pesquisador e chefe de departamento durante várias décadas.

Os tecidos de fios de tucum e os trançados de tiras de cipó ou de arumã fornecem referências para diálogos com os escritos e as fotografias de Eduardo Galvão a respeito da materialidade dos povos indígenas Baré e Baniwa, habitantes do rio Negro. No caso do presente artigo, esses diálogos vão se conectar aos meus próprios escritos, pois abordam a mesma temática de Galvão. Portanto, são apresentadas curtas descrições que enfocam um ofício feminino, relacionado com a tecelagem do tucum para a produção de artefatos como era efetivada, em 1995, na Missão Salesiana de São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro. Em seguida, a apresentação se volta para saberes masculinos dos povos indígenas Baré relativos à confecção do cesto cargueiro de cipó-titica e do tipiti de arumã, bem como ao uso desses artefatos pelas mulheres, como observado em 2007 e 2010, nas comunidades de Acariquara e Espírito Santo, situadas no município de Santa Isabel, no médio curso do rio Negro.

FIOS DE TUCUM: OS TEARES E TAPETES⁴

Na cidade de São Gabriel da Cachoeira, encontram-se representantes dos povos indígenas altonegrinos, recente ou remotamente migrados de sua região de origem. Na vida urbana, as famílias indígenas, oriundas de sítios e comunidades, são submetidas a uma modificação substancial dos meios de subsistência, o que as conduz em maior ou menor escala, ao trabalho remunerado. Neste âmbito, o papel desempenhado pelas mulheres é dos mais significativos, visto que estas assumem funções nas escolas, no hospital, no comércio, na sede da prefeitura e também na Missão Salesiana.

Uma forma de trabalho feminino remunerado incluía, na década de 1990, a produção de artefatos artesanais no âmbito da Missão Salesiana. Em seus espaços, eram encontrados dois recintos para a produção de artefatos destinados à venda, identificados como 'ateliê de emplumagem' e 'ateliê de tecelagem'. No primeiro, eram confeccionados quadros que reproduziam aves amazônicas, a partir de suas penas e plumas e de fragmentos de entrecasca de tururi. As figuras emplumadas eram também dispostas a peneiras circulares, a painéis trançados ou a tecidos de fibras. No ateliê de tecelagem, eram produzidos painéis e bolsas, tecidos com fios de tucum (*Bactris setosa* Mart.).

Os artefatos confeccionados nesses ateliês eram posteriormente vendidos na Loja da Missão, que também negociava um amplo repertório de objetos oriundos de diferentes comunidades indígenas do alto rio Negro. Administrada por uma religiosa que atuou durante várias décadas na região, a Loja da Missão constituía, em 1995, o principal centro de comércio de artesanato indígena de São Gabriel da Cachoeira.

O ateliê de tecelagem situava-se na parte antiga da Missão Salesiana, datada de princípios do século XX, e comportava cinco grandes teares verticais que, originalmente, tinham sido destinados para a produção de redes de dormir (Figura 1). Assemelhavam-se ao tear que Eduardo Galvão registrou fotograficamente no rio Içana e aos que foram descritos por Koch-Grünberg (1995) e pelo próprio Galvão meio século depois:

... a técnica da tecelagem continua como das principais atividades femininas na maioria das aldeias. É usado um tear vertical, constituído de dois postes para sustentação das travessas. A distância entre estas pode ser ajustada segundo o tamanho desejado. De preferência usa-se a fibra de tucum. Redes de algodão são raras. O tecido é compacto, obtendo-se efeito decorativo com faixas largas tecidas com fibras coloridas ... (Galvão, 1979c, p. 164).

³ Essas coleções encontram-se no Museu Nacional dos Povos Indígenas, antigo Museu do Índio (Ione Helena Pereira Couto, comunicação pessoal, 2023).

⁴ Esta descrição é grandemente inspirada no texto "Os muitos fios do tucum: artesanato feminino no alto rio Negro" (Velthem, 1996), de minha autoria.





Figura 1. Tecelagem de rede de dormir, rio Içana⁵. Foto: Eduardo Galvão (1954). Fonte: acervo do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Mulheres indígenas, de diferenciada origem étnica e geográfica, trabalhavam, em 1995, nesse ateliê e eram identificadas como as 'moças da tecelagem'. Constituíam as 'trabalhadoras efetivas', em oposição às mulheres que trabalhavam em suas casas e que vendiam seus produtos – artefatos de tucum costurado – à Missão e, por esse motivo, eram consideradas como 'não efetivas'.

As artesãs efetivas eram ex-alunas internas dos Colégios Salesianos de Taraquá e Iauaretê (rio Uaupés), o que constituía em um pré-requisito para a sua admissão no ateliê de São Gabriel. Segundo a religiosa que o administrava, essa escolha "garantiria um serviço bem-feito, porque as artesãs seriam suas ex-alunas" (Velthem, 1996, p. 114). Na

Missão de Taraquá, o aprendizado da tecelagem permanecia, em 1995, enquanto uma prática corrente, uma vez que essa arte integrava o currículo escolar feminino. Isso não mais ocorria em São Gabriel, pois, de acordo com a mesma religiosa, as jovens estudantes indígenas "não queriam mais se iniciar nesse aprendizado" (Velthem, 1996, p. 114).

O trabalho artesanal no ateliê de tecelagem era diário, de segunda à sexta-feira, com intervalo para almoço. As diferentes etapas requeridas para a produção de uma peça tecida determinavam o trabalho de cada artesã, tanto o que era executado isoladamente, como o que era feito em parceria com as demais. Assim, por exemplo, a produção de uma bolsa de tucum conjugava o trabalho de

⁵ Identificação baseada em foto similar de Galvão (1979c, p. 151).

diferentes mulheres que eram especializadas em um saber-fazer específico e, desta forma, cada uma das mulheres produzia um determinado item; esses itens, reunidos, conformavam um artefato a ser comercializado. Essa forma produtiva assemelhava-se a uma 'cadeia de montagem', na qual as artesãs indígenas constituiriam as 'operárias'. Trata-se de uma imagem realista, uma vez que as próprias artesãs entrevistadas consideravam que sua atividade nos ateliês constituía um 'trabalho', um meio de vida que lhes proporcionava apenas uma remuneração, estabelecida de acordo com a produção individual.

Na tecelagem, a etapa inicial consistia na confecção do fio de tucum, uma tarefa atribuída às 'torcedeiras', termo que indica que as artesãs deviam 'torcer' o tucum em rama, enrolando-o na perna. As que executavam essa tarefa eram identificadas como as 'velhas dos sítios'. Eram senhoras idosas que habitavam em sítios situados nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira. Essas mulheres, para poder confeccionar os fios de tucum e depois enrolá-los em redondas meadas, deviam se dirigir previamente à sede da Missão para receber da religiosa a matéria-prima, oriunda dos rios Içana e Xié. As diferentes comunidades baniwa e werekena instaladas nesses rios forneciam o tucum em rama e também torcido para a Missão Salesiana, mas as mulheres envolvidas nessa produção não efetuavam outras atividades relacionadas ao ateliê de tecelagem.

Uma vez lavado e/ou tingido, o fio de tucum estava pronto para ser disposto no tear e, em seguida, ser tecido. As mulheres que se ocupavam dessa atividade eram designadas como 'batedeiras de tear' ou 'batedeiras de tapete', uma vez que 'bater' é o termo que corresponde ao ato de tecer e 'tapete' designa o tecido de tucum. Eram produzidos tecidos compactos – os 'tapetes' – para conformar curtas passadeiras e bolsas e, ainda, estreitas tiras que conformavam as alças. Eram também confeccionados tecidos abertos – as 'varandas' – que se destinavam a um outro tipo de bolsa. Essa terminologia está associada aos primórdios do trabalho artesanal efetivado nas oficinas missionárias de Taracuá, as quais, no início do

século XX, produziam largos tapetes e compridas toalhas e passadeiras, assim como redes de dormir, amplamente utilizadas nas diferentes missões do alto e médio rio Negro (Missões Salesianas do Amazonas, 1933, p. 36).

A organização das atividades do ateliê de tecelagem comportava uma 'chefe', representada por uma artesã indígena que ensinava às novatas e era responsável pelo local, distribuindo as tarefas e o material no início da jornada e o recolhendo ao final. Em todo o processo, a tarefa da mulher identificada como 'batedeira' era a mais árdua, pois compreendia a tecelagem e, muitas vezes, a lavagem dos fios de tucum, antes de serem tecidos. Esse processo, além de ser extremamente penoso, não era remunerado quando executado pelas tecelãs, o que ocasionalmente as impelia a abandonar o trabalho na Missão Salesiana. Esse fato era interpretado pelas missionárias como "decorrente do caráter instável das índias" (Velthem, 1996, p. 116), julgamento que revela o pensamento e a atuação dos salesianos, marcados por um rigor e uma disciplina extremos (Cabalar & Ricardo, 2006). A respeito da ação missionária no rio Negro, Brás França Baré fornece uma descrição pungente:

. . . os primeiros missionários tinham o propósito de aldear os índios, com a intenção de submetê-los a crer em Deus através da evangelização católica. Essa investida obrigou os índios a abandonarem várias de suas práticas culturais, como as curas, as festas de *dabukuri*, os rituais de preparação dos jovens... Tudo isso virou ato diabólico na lei dos missionários. Nos grandes prédios das missões, foram criadas escolas onde os índios eram obrigados a falar a língua portuguesa e a rezar em latim (Baré, 2015, p. 39).

A etapa final da tecelagem era executada pela pessoa identificada como 'costureira'. Essa artesã dava forma a uma bolsa, cortando e costurando à máquina o tecido de tucum e ainda aplicando o fundo, a alça e os cordéis para fechá-la. Ademais, era a costureira a pessoa que estabelecia qual tipo de bolsa seria confeccionada, dentre quatro tipos, designados respectivamente como bolsa maleta, bolsa colegial, bolsa mochila e bolsa sacola. Uma vez pronta, a bolsa era colocada imediatamente à venda na Loja da

Missão e podia ser adquirida pelas esposas dos militares sediados em São Gabriel ou então por outras pessoas em trânsito por esta cidade.

Os ateliês de emplumagem e de tecelagem (Figuras 2 e 3) perduraram durante algum tempo, mas não sobreviveram ao falecimento, em princípios do século XXI, da missionária salesiana a eles dedicada. Em 2022, não perdurava o menor resquício dos antigos ateliês na Missão Salesiana; o espaço onde outrora operavam havia se transformado em um Jardim de Infância que a Missão Salesiana tinha terceirizado para uma sociedade civil.



Figura 2. Quadro confeccionado no ateliê de emplumagem, 1995. Fonte: acervo do Museu Paraense Emílio Goeldi. Foto: Fábio Jacob (2023).



Figura 3. Bolsa sacola confeccionada no ateliê de tecelagem, 1995. Fonte: acervo do Museu Paraense Emílio Goeldi. Foto: Fábio Jacob (2023).

TIRAS DE CIPÓ: OS CESTOS CARGUEIROS

Entre os povos indígenas na Amazônia, os objetos trançados expressam múltiplos saberes e descrevem necessidades individuais e coletivas, direcionadas para o desenvolvimento de diferentes atividades. A cestaria é uma categoria artesanal masculina, de ampla distribuição na região do alto e médio rio Negro e se apresenta segundo uma grande variedade de formas e de técnicas de trançado, aspecto que também foi mencionado por Galvão, ao indicar que a cestaria utiliza sobretudo “fibras, cipós e talas, geralmente de gramíneas e marantáceas” (Galvão, 1979d, p. 296).

Estudiosa da cultura material dos povos indígenas do alto rio Negro, Berta Ribeiro faz referência a um “cesto cargueiro paneiriforme esférico, aturá em língua geral, feito de taliscas de cipó imbé, trançado torcido e alça frontal de embira” (B. Ribeiro, 1985, p. 121). Contudo, a antropóloga não se referia ao cesto cargueiro *waturá* ou *uaturá* do povo Baré (Figura 4), mas sim ao cesto cargueiro (*mãí*) que é produzido pelos Naduhup e, mais especificamente, pelos Hupda, os quais o trocam ou o vendem aos demais povos indígenas do alto rio Negro, sobretudo aos Tukano e aos Baniwa, que o denominam, respectivamente, de *pii misin* e de *tsetu* (Simas & Barbosa, 2019, p. 99).

Eduardo Galvão registrou fotograficamente uma indígena do rio Negro vergada sob o peso de um *waturá* repleto de mandiocas, provavelmente recém-colhidas. Contudo, o antropólogo não faz alusão a esse cesto cargueiro em seu artigo, destacando apenas um cesto que atribui aos Maku (Naduhup):

Um outro tipo de cesto, característico da área é o de transportar cargas. Sua forma é globular e o trançado “torcido” (*twinwed*). É uma técnica própria dos Maku do Uaupés, mas o uso desse cesto tornou-se generalizado entre os Tukano e Baniwa (Galvão, 1979c, p. 166).

Esta ausência de referências deve-se ao fato de o cesto cargueiro *waturá* se conectar a uma identidade especificamente baré, através da forma, do material empregado, das técnicas de fabricação, dos usos. Permanece pouco confeccionado e empregado na região do alto rio



Figura 4. Mulher indígena carregando o *waturá*, possivelmente no médio rio Negro. Foto: Eduardo Galvão (1951?). Fonte: acervo do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Negro, contudo predomina no médio rio Negro, em associação a uns poucos cestos cargueiros dos Hupda e dos Yanomami, que são provenientes de outras regiões. No que se refere aos trançados, B. Ribeiro (1995, p. 68) destaca que ainda persiste uma certa especialização em relação aos cestos que são indispensáveis ao transporte e ao processamento da mandioca, como é o caso do cesto cargueiro dos Naduhup, largamente utilizado entre os povos de língua tukano, no alto rio Negro.

Entre os Baré, povo de língua Aruak instalado em sítios, comunidades e na cidade de Santa Isabel no médio rio Negro, a confecção dos cestos cargueiros revela os

conhecimentos técnicos dos homens e o seu uso, essencialmente feminino, revela a existência de uma complementariedade dos gêneros. Em termos de sua utilização, os cestos cargueiros se conectam a uma função específica ou então a variados usos. Nas comunidades, observa-se que alguns desses cestos armazenam apenas as miudezas de um indivíduo, mas outros permitem que uma família possa transportar produtos da roça para serem processados e resultarem nos alimentos necessários ao seu bem-estar e à vida em sociedade, através de seu compartilhamento.

A confecção do cesto cargueiro *watura*⁶ é uma tarefa masculina e o local preferido para essa atividade é o

⁶ A respeito do *watura*, consultar: Velthem e Robert (2012); Velthem e Emperaire (2016); Simas e Barbosa (2019); MUSA (2020).

espaço doméstico. Segundo relatam os hábeis artesãos da comunidade de Acariquara, situada no rio Jurubaxi, médio rio Negro, a confecção desse cesto cargueiro emprega longas tiras, obtidas preferencialmente do cipó-ambé [*Philodendron imbe* hort. ex Engl.] (*xipu wambékurua*), e os acabamentos utilizam outras variedades de cipó, como o titica [*Heteropsis flexuosa* (Kunth) G.S.Bunting] (*xipu titika*) e o timbó [*Serjania glabrata* Kunth] (*xipu wassu*), que empregam ainda lascas de jacitara [*Desmoncus* sp.] (*yacitara*) cuja coloração escura o valoriza. As alças devem ser colocadas pelas proprietárias dos cestos, e para isso utilizam largas tiras de envira verde (*wira seikiri*) ou vermelha [Thymelaeaceae] (*wira piranga*).

Um trançado é valorizado quando as tiras de cipó são de mesma largura porque resulta bem cerrado, o que também permite reconhecer a técnica empregada, o que não ocorre com um tecido frouxo e mais aberto, porque foi feito com talas estreitas ou de larguras diferentes.

Entrançar tiras de cipó exige do artesão muita atenção, paciência e conhecimentos técnicos, em que mãos e dedos desenvolvem dinâmicas próprias. A primeira etapa é executar a base que apresenta uma pequena abertura (*çumitera*), o centro do cesto. Em seguida, as mãos executam um trançado espaçado, que sobrepõem, alternadamente, as longas tiras de cipó. As aberturas desse trançado são referidas como buracos (*coara*) ou olhos (*ceçá*), mais especificamente como 'olhos de onça' (*iawa ceça*).

Na confecção do cesto cargueiro (Figura 5), é destacado, pelos conhecedores, o fato de que certas tiras de cipó permanecem imóveis e, assim, 'esperam em pé'. Outras tiras, entretanto, se movem e, assim, conformam duas 'viagens': em uma, as tiras da trama 'sobem' e na outra, essas tiras são dobradas, permitindo que 'voltem para trás' e concluam o trançado do cesto cargueiro. As 'viagens' das tiras de cipó descrevem a história da produção técnica e da beleza de um cesto cargueiro. Essa narrativa espelha a própria dinâmica social e produtiva dos Baré, igualmente marcada por viagens que os leva a navegar pelas águas do

rio Negro: das comunidades para as roças, ou para outras comunidades, ou ainda para o centro urbano, e o retorno à comunidade onde habitam.

Os cestos cargueiros *waturá* tem a borda circular, mas o formato da base pode variar, uns possuem 'seis cantos', outros 'quatro cantos' ou, ainda, 'três cantos', o que é especificado como 'gogó de guariba' (*wariwa gugo*). A base dos cestos cargueiros de seis cantos apresenta faixas de trançado aberto, compreendidas como 'caminhos'. Essas aberturas têm a função prática de permitir que a terra que se solta dos tubérculos caia no chão e a função simbólica de facilitar o trabalho de parto da proprietária do cesto cargueiro.

Ao ser concluído, um cesto cargueiro é adjetivado como 'branco/novo' (*waturá piçasure*) e como 'bom e bonito' (*waturá poranga retã*), sendo valorizado aos olhos de sua proprietária e de outras pessoas, como destacou uma moradora de Acariquara. Desprovido da alça, constitui um recipiente de uso geral para guardar roupas e redes de dormir. Quando a alça é colocada, o cesto cargueiro se completa e se confirma enquanto um objeto pronto para ser utilizado como meio de transporte de produtos da roça, de frutos coletados ou para armazenar mandiocas a serem processadas. Essa diversidade de uso constitui uma das principais características do cesto cargueiro.

Ao se estragar, um cesto cargueiro torna-se um 'objeto de casa' (*waturá iuká*), porque não mais acompanha



Figura 5. Cesto cargueiro *waturá*, comunidade Acariquara. Foto: L. H. van Velthem (2010).

uma mulher baré aos roçados. Permanece a um canto da cozinha, armazenando coisas diversas, tais como ouriços de castanhas ou carvão. Quando se deteriora completamente, passa a ser descrito como 'velho, feio, preto' (*waturá puxuwa ipixuna*), sendo descartado na periferia da comunidade ou, mais raramente, queimado.

O cesto cargueiro deve ter um lado liso e um comprimento que o adeque às costas de sua proprietária. O seu estado de conservação é fundamental para uma utilização cômoda e favorável, como destacou uma das moradoras de Acariquara: "o *waturá* é bom de carregar quando ele é novo porque está duro e não machuca as costas. Quando velho ele faz *mondrongo*, fica mole e aí a mandioca fura as costas da gente" (comunicação pessoal, 2010).

Transitando por muitos espaços, o cesto cargueiro sempre acompanha a sua proprietária, mas jamais está vazio, pois transporta um terçado ou uma faca, uma cuia, uma pequena lata contendo farinha. Ao se afastar da comunidade onde vive, a dona do *waturá* passa a alça sobre a testa e o apoia nas costas. A alça não deve ser apoiada no pescoço ou no peito, evitando, assim, que venha a ter problemas durante o parto. Destacou-se que uma mulher, ao chegar à sua roça, "precisa logo virar o seu *waturá*, para que um rato não dance dentro dele" (comunicação pessoal, 2022); essa precaução evita que o "rato dançarino" acarrete uma colheita improdutiva.

A diversidade de funções e usos do cesto cargueiro está relacionada aos seus diferentes tamanhos. Assim, o cesto cargueiro 'grande' (*waturá turuçu*) é destinado a transportar um maior volume de produtos da roça ou de lenha. Devido ao tamanho e ao peso, este cesto é geralmente carregado por um homem, passando a alça pelo peito. O cesto mediano (*waturá kwaira*) é considerado o ideal, sendo de uso generalizado entre as mulheres. O menor de todos os cestos (*waturá kwayramiri*) é empregado na limpeza da roça e em outras atividades que não estão associadas ao transporte de produtos agrícolas. Na aldeia, o cesto cargueiro é pendurado em uma viga da casa de moradia, da cozinha ou na casa de forno, mas nunca é

colocado no chão ou deixado ao relento, o que diminuiria a sua longevidade.

No contexto urbano da cidade de Santa Isabel do Rio Negro, o cesto cargueiro *waturá* continua a ser produzido e também pode ser adquirido em alguns pontos comerciais, como o Mercado Municipal. Permanece sendo carregado pelas mulheres baré, que circulam pelas ruas da cidade, indo ou voltando das roças próximas. Paralelamente, este cesto determina uma condição coletiva, indígena, pois é também utilizado por pessoas pertencentes a outros grupos linguísticos, como os Tukano e os Baniwa que vivem neste centro urbano.

TIRAS DE ARUMÃ: O TIPITI

Dentre os artefatos produzidos nas comunidades do médio rio Negro, sobressaem-se os objetos que são essenciais para o processamento da mandioca brava. Nessa região, determinados utensílios integram, segundo Eduardo Galvão, uma 'província cultural', na qual alguns desses objetos se sobressaem, tanto em sua utilização como em seu aspecto formal, como destaca o antropólogo:

. . . uso do tipiti com um sistema de alavanca para distensão, grandes peneiras circulares, apoiadas em um tripé para o processamento da mandioca; cestos redondos e chatos de técnica sobreposta com desenhos geométricos em preto e vermelho; grandes cestos de carga, globulares de técnica torcida (Galvão, 1979c, p. 152).

Na comunidade de Espírito Santo, localizada no médio do rio Negro, diferentes objetos artesanais são utilizados no "processamento da mandioca" (Galvão, 1979c, p. 159). No repertório empregado, um trançado, o tipiti (*tipiti*), confeccionado com tiras de arumã (*Ischnosiphon* sp.) com casca, constitui um artefato essencial para espremer a massa da mandioca brava ralada, possibilitando a extração do princípio tóxico, para, assim, torná-la comestível sob diferentes formas: farinhas, beijus, mingaus (Velthem & Emperaire, 2016, p. 42) (Figura 6).

O trabalho de homens e mulheres no processamento da mandioca envolve conhecimentos e instrumentos especializados e diversificados, que integram, segundo



Galvão (1979e, pp. 231-232), os elementos do “chamado complexo da mandioca: raladores, peneiras, tipitis e fornos de barro”. Artefatos extensíveis, os tipitis são empregados na ‘casa de forno’ (*yapunaruka*), onde possuem um lugar específico de acondicionamento (*tipiti rendá*), pendurados emborcados em uma trave saliente. Esse acondicionamento permite que esses artefatos apresentem, ao mesmo tempo, suas qualidades formais, funcionais e relacionais (Velthem, 2012).

Na parte posterior da casa de farinha, está instalada a aparelhagem para distender o tipiti. Compõem-se de um poste fincado no chão, com uma saliência para a introdução da alça superior do tipiti, a sua ‘cabeça’ (*tipiti acanga*). A aparelhagem compreende ainda um travessão (*tipiti emena*)

que é introduzido na alça inferior do artefato (*tipiti sitima*), o qual se prende a um poste chanfrado e enterrado (*tipiti cunhãtai*), permitindo, assim, distender o tipiti.

Assim como outros objetos utilizados no processamento da mandioca, os tipitis foram confeccionados pelos homens, podendo ser adquiridos de artesãos de outras comunidades. Pertencem às mulheres dos artesãos, as quais são as usuárias preferenciais desse repertório material e dispõem de alguns objetos que podem ser emprestados a outras mulheres aparentadas, sobretudo às filhas e às noras.

Na comunidade de Espírito Santo, um tipiti deve sempre se unir a outro para que a massa de mandioca possa ser mais rapidamente espremida. O ‘trabalhar mais depressa’ é o principal alvo a ser perseguido por homens e mulheres



Figura 6. Mulher indígena carregando um tipiti para instalá-lo em seu distensor. Foto: Eduardo Galvão (1954?). Fonte: acervo do Museu Paraense Emílio Goeldi.

nas atividades desenvolvidas na casa de forno. Neste sentido, a aparelhagem para distender o tipiti é em geral dupla, pois dois artefatos espremem, evidentemente, uma maior quantidade de massa de mandioca ralada. Certos cuidados aperfeiçoam o trabalho feminino: evitar empregar tipitis muito velhos, pois podem se romper durante o uso, ou então muito grandes, pois são excessivamente pesados, e prever tipitis de reposição para substituir os que se deterioram no uso. Tipitis de tamanho reduzido são empregados para moquear pimentas.

Segundo os conhecedores de Espírito Santo, é atribuída aos artefatos da casa de forno uma organização de trabalho que reflete relações de sociabilidade baseadas em parcerias. Assim, os tipitis, por trabalharem juntos, se tornam “companheiros” (*sumuara*) uns dos outros (Figura 7). A sociabilidade, o trabalho conjunto, é determinada pela existência de similitude funcional dos objetos envolvidos ou pela complementaridade de uso. Este é o caso de dois tipitis que espremem a massa de mandioca ao mesmo tempo por estarem distendidos pelo mesmo travessão e, neste caso, também são considerados como trabalhando em mutirão (*ajuri*), a exemplo dos humanos, por ocasião da abertura de uma roça (Velthem, 2012, p. 419).

A centralidade do tipiti no processamento da mandioca faz desse artefato objeto de outras considerações. Assim, os conhecedores de Espírito Santo destacaram que esse artefato está associado de modo figurativo a uma cobra sucuriu [*Eunectes murinus* (Linnaeus, 1758)] (*mboia sucuriu*) porque “encolhe e espicha”, como essa serpente constritora (Velthem, 2012, p. 420). Tal associação se estende às técnicas de entrançamento que permitem a confecção de um tipiti e que vão configurar padrões gráficos (*pinima*) dotados de significado. Nos tipitis, esses padrões extensíveis foram identificados como dente de cotia (*akutiraya*), escamas de pirarucu (*pirarukupirêra*) e tronco da palmeira jará (*jaraiwa*). Outros padrões não extensíveis encontram-se nos arremates da alça inferior: por exemplo, raiz de sororoca (*sororuka rapú*), unha de preguiça (*ái poampé*) e rabo de ariranha (*jawakaka roaia*) (Velthem & Emperaire, 2016, p. 46).



Figura 7. Tipitis em uma casa de forno, Espírito Santo. Foto: L. H. van Velthem (2007).

ENCERRANDO OS DIÁLOGOS

Sabemos que os objetos possuem uma história de vida e, ao se movimentarem, espacial e temporalmente, conformam redes interativas que vão permitir que sejam (re)apresentados através dos mesmos temas, dos mesmos lugares e dos mesmos sujeitos, mas em outra dimensão, como esses curtos ‘diálogos’ buscaram efetivar.

Ao longo do texto, procurou-se conectar referências e fotografias de Eduardo Galvão a respeito de objetos de cultura material dos indígenas do médio rio Negro, que o antropólogo visitou em 1951, e dos Baniwa do rio Içana, no alto rio Negro, entre os quais estive em 1954. Essas conexões buscam ser diálogos, porque as indicações apresentadas por Galvão se conectam aos meus próprios escritos e pesquisas, estas realizadas de 1995 a 2018 entre os povos indígenas, sobretudo Baré e

Baniwa, habitantes das comunidades Espírito Santo, São Francisco e Acariquara, bem como na cidade de Santa Isabel, localizadas no médio rio Negro. Esses diálogos são possíveis por abordarmos temas convergentes, relativos à confecção e ao uso de artefatos produzidos com fibras vegetais. Na realidade, as referências de Eduardo Galvão sobre determinados objetos, observados e fotografados por ele no médio e no alto rio Negro, consistiram em pontos de partida para uma apresentação mais detalhada de aspectos técnicos, formais, funcionais a eles relacionados.

O enfoque do artigo privilegiou objetos que são confeccionados com matérias primas locais de origem vegetal, como o tucum, o cipó-titica e o arumã. Os fios de tucum, dispostos em teares, permitiam, no tempo em que Galvão andava pelo rio Içana, que as mulheres baniwa executassem grandes redes (*maqueiras*) em teares domésticos. O presente texto aborda a temática da tecelagem de tucum, mas como era efetivada na Missão Salesiana de São Gabriel da Cachoeira. Trata-se de um resgate histórico relevante porque essa atividade encerrou-se definitivamente no início do século XXI.

Enfoca-se, também, dois trançados: o cesto cargueiro confeccionado com cipó-titica e o tipiti que é entrançado com tiras de arumã. Esses dois objetos foram registrados por Eduardo Galvão em suas viagens pelo médio e alto rio Negro, e o antropólogo destaca o seu uso no 'processamento da mandioca'. Cestos cargueiros e tipitis permanecem sendo confeccionados e usados na região do rio Negro com as mesmas características observadas por Galvão em meados do século XX. No passado, como no presente, esses objetos e os saberes para sua produção e uso integraram (e ainda integram) um sistema agrícola que inclui os saberes e as práticas agrícolas, além dos complexos preparos de alimentos. Em 2010, o sistema agrícola tradicional do rio Negro foi registrado

como patrimônio cultural imaterial junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)⁷.

O legado de Eduardo Galvão constitui uma importante contribuição à antropologia brasileira. Seus escritos seguem atuais, porque permitem, entre outros, embasar possíveis e diversificados diálogos no presente, que conferem profundidade histórica e cultural a temas específicos, como é o caso dos artefatos que o presente artigo enfocou. Paralelamente, permaneceu entre os que o conheciam a lembrança de sua "grande dimensão humana, expressa em aguçada sensibilidade que não se voltava apenas para objetos do conhecimento, mas sobretudo para a percepção do valor e significado existencial de cada pessoa" (Velthem, 1978, p. 227).

AGRADECIMENTOS

Agradeço às moradoras e aos moradores das comunidades de Espírito Santo e Acariquara e da cidade de Santa Isabel, pelos diálogos efetivados durante a pesquisa de campo, fundamentais para a compreensão de diferentes aspectos da cultura material rionegrina. Agradecimentos especiais a Elídio Isidoro Coelho, Maria Angélica Reis, Gentil Serafim, Nilza Resende, Guilherme de Braga, Maria das Dores Oliveira, Orlanda Mesquita, Veridiano Maia, Moisés Gervásio, Carlos Nery Piratapuia e Belmira Melgueiro. A pesquisa foi realizada no âmbito dos programas de cooperação bilateral entre o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e o *Institut de Recherche pour le Développement* (CNPq-IRD) nº 492693/2004-8 e 490826/2008-3 - "Populações locais, agrobiodiversidade e conhecimentos tradicionais associados" (PACTA), uma parceria entre o IRD (UMR 208, "Patrimônios locais" / *Muséum National d'Histoire Naturelle*) e a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

REFERÊNCIAS

Baré, B. F. (2015). Baré-mira iupirungá. Origem do povo Baré. In M. Herrero & U. Fernandes (Orgs.), *Baré: povo do rio* (pp. 31-40). Edições SESC São Paulo.

⁷ Sobre esse processo de registro, ver Velthem e Emperaire (2016).




- Cabalzar, A., & Ricardo, C. A. (Eds.). (2006). *Povos indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. FOIRN/ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-do-rio-negro-uma-introducao-diversidade-socioambiental-do>
- Galvão, E. (1950). O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingu. *Revista do Museu Paulista*, 4, 353-368. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:galvao-1950-uso>
- Galvão, E. (1959). Aculturação indígena no rio Negro. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Série Antropologia*, (7), 1-78. http://editora.museu-goeldi.br/bh/artigos/serie/serie_historica/1957-1964/Antropologia_n1-20_1957-1964_07-GALVAO.pdf
- Galvão, E. (1963). Elementos básicos da horticultura de subsistência indígena. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, 14, 120-44.
- Galvão, E. (1970). Indians and whites in the Brazilian Amazon. *Zeitschrift für Ethnologie*, 95(2), 220-230.
- Galvão, E. (1979 [1970]). Índios e brancos na Amazônia brasileira. In Autor, *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil* (pp. 273-290). Paz e Terra.
- Galvão, E. (1979a). *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Paz e Terra. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:galvao-1979-encontro>
- Galvão, E. (1979b). Mudança cultural na região do rio Negro. In Autor, *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil* (pp. 120-125). Paz e Terra. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:galvao-1979-mudanca>
- Galvão, E. (1979c). Aculturação indígena no rio Negro. In Autor, *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil* (pp. 135-192). Paz e Terra. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:galvao-1979-aculturacao>
- Galvão, E. (1979d). O artesanato indígena na Amazônia brasileira. In Autor, *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil* (pp. 291-300). Paz e Terra. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:galvao-1979-artesanato>
- Galvão, E. (1979e). Elementos básicos da horticultura de subsistência indígena. In Autor, *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil* (pp. 229-256). Paz e Terra. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:galvao-1979-elementos>
- Kato, G. A., Fagundes, G. O., Balanco, J. P. G., & Almeida, J. V. M. (2020). Eduardo Galvão. In *Enciclopédia de Antropologia*. Universidade de São Paulo. <http://ea.flch.usp.br/autor/eduardo-galvao>
- Koch-Grünberg, T. (1995). *Dos anos entre los índios: viajes por el noroeste brasileño, 1903-1905* (2. v.). Editorial Universidad Nacional.
- Missões Salesianas do Amazonas. (1933). *Pelo rio-mar: Missões Salesianas no Amazonas*. C. Mendes Júnior.
- Museu da Amazonia (MUSA). (Org.). (2020). *Aturás, mandiocas, beijus: o sistema agrícola tradicional do Rio Negro* [Catálogo]. Museu da Amazônia. https://museudaamazonia.org.br/wp-content/uploads/2015/11/Catalogo-Aturas-mandiocas-beijus_port_web.pdf
- Ribeiro, B. (1985). *A arte do trançado dos índios do Brasil: um estudo taxonômico*. Museu Paraense Emílio Goeldi/Fundação Nacional de Arte. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:ribeiro-1985-arte>
- Ribeiro, B. (1995). *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. Companhia das Letras.
- Ribeiro, D. (1979). Prefácio. In E. Galvão (Ed.), *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil* (pp. 11-15). Paz e Terra. <http://www.etnolinguistica.org/text:galvao-1979-encontro>
- Simas, D., & Barbosa, Y. (Eds.). (2019). *Sistema agrícola tradicional do rio Negro* (Dossiê IPHAN n. 19). IPHAN. http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/dossie_19__sistema_agricola__web__12jul19.pdf
- Velthem, L. H. V. (1978). Eduardo Enéas Galvão. *Revista de Antropologia*, 21(2), 227-228. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1978.131566>
- Velthem, L. H. V. (1996). Os muitos fios do tucum: artesanato feminino no alto rio Negro. *Anais do I Simpósio dos Povos Indígena do Rio Negro: Terra e Cultura* (pp. 109-119). Universidade do Amazonas.
- Velthem, L. H. V. (2012). Cestos, peneiras e outras coisas: a expressão material do sistema agrícola no rio Negro. *Revista de Antropologia*, 55(1), 401-437. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46970>
- Velthem, L. H. V., & Robert, P. (2012). Waturá e Kak: cestos cargueiros ameríndios. *Revista Antropológicas*, 23(2), 7-27. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaanthropologicas/article/view/23888/19449>
- Velthem, L. H. V., & Emperaire, L. (Orgs.). (2016). *Manivas, aturás, beijus: o sistema agrícola tradicional do Rio Negro - patrimônio cultural do Brasil*. ACIMRN. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/manivas-aturas-beijus-o-sistema-agricola-tradicional-do-rio-negro-patrimonio-cultural>



TESES E DISSERTAÇÕES




Território, modo de vida e pesca artesanal marítima: análise comparada entre Bahía Solano, no Pacífico Colombiano, e Maxaranguape, no Atlântico brasileiro

Dorival Bonfá Neto 
bonfaneto@hotmail.com

Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina
Universidade de São Paulo
São Paulo (SP), 2024

A tese investiga os processos socioculturais de mudanças nas comunidades pesqueiras de Maxaranguape (Brasil) e Bahía Solano (Colômbia), causados pela chegada de novas territorialidades. Essas mudanças impactam a pesca artesanal, prática fundamental para a soberania alimentar e a reprodução cultural dessas comunidades. O objetivo foi compreender a reprodução da pesca artesanal dentro dos significados culturais, dilemas e conflitos, considerando as mudanças territoriais que afetam os modos de vida tradicionais. A pesquisa adotou uma abordagem qualitativa, latino-americana e interdisciplinar, e buscou construir uma Ecologia Política. Os métodos incluíram estudo comparativo, materialismo histórico-dialético, técnicas como trabalho de campo, observação participante, entrevistas, relato etnográfico, fotodocumentação e cartografia social participativa. Os principais avanços da tese destacam a compreensão da pesca artesanal como parte intrínseca do modo de vida tradicional, hibridizando o tradicional e o moderno, com ênfase nos significados culturais, associando cultura e conservação ambiental através dos conhecimentos tradicionais. Esses saberes são uma demonstração de como o passado e a tradição se realizam como imagens que se ativam no presente e possibilitam o futuro, constituindo, assim, um *corpus* de patrimônio cultural através de conhecimentos que são modelos de representação e apropriação da natureza. Nesse sentido, identificamos alguns desses saberes: os ventos, as fases da lua, as marés, as estações do ano, a navegação, os calendários de pesca, a ecologia marinha, o conhecimento sobre a terra, os cultivos e as técnicas de pesca. A diversidade dos conhecimentos tradicionais reflete a amplitude do território pesqueiro, incluindo mar, praias e pontos de pesca. Nesse âmbito, as políticas públicas para os pescadores artesanais devem considerar todo o território pesqueiro, que envolve territórios produtivos e simbólicos na terra e no mar. Foi introduzido o conceito de territorialidades disruptivas, que trazem lógicas externas mercantilizadas, suprimindo atividades comunitárias, causando desterritorializações. Essas

Territory, way of life, and Maritime Artisanal Fishing: a comparative analysis between Bahía Solano in the Colombian Pacific, and Maxaranguape in the Brazilian Atlantic

Dorival Bonfá Neto 
bonfaneto@hotmail.com

Postgraduate Program in Latin American Integration
Universidade de São Paulo
São Paulo (SP) - Brazil, 2024

The thesis investigates the sociocultural processes of change in the fishing communities of Maxaranguape (Brazil) and Bahía Solano (Colombia) caused by the arrival of new territorialities. These changes impact artisanal fishing, a fundamental practice for food sovereignty and the cultural reproduction of these communities. The objective is to understand the reproduction of artisanal fishing within cultural meanings, dilemmas, and conflicts, considering the territorial changes that affect traditional lifestyles. The research adopted a qualitative, Latin-American, interdisciplinary approach, aiming to construct a Political Ecology. The methods included comparative study, historical-dialectical materialism, fieldwork, participant observation, interviews, ethnographic narratives, photography, and social participatory cartography. The main contributions of the thesis highlight the understanding of artisanal fishing as an intrinsic part of traditional livelihood, hybridizing the traditional and the modern, with emphasis on cultural meanings, associating culture and environmental conservation through traditional knowledge. Such knowledge demonstrates how the past and tradition are realized in the present and enable the future, thus, constituting a body of cultural heritage through knowledge that are models of representation and appropriation of nature. In this sense, we identified some types of knowledge such as the uses and applications of winds, lunar phases, tides, seasons, navigation, fishing calendars, marine ecology, and also knowledge about the land, crops, and fishing techniques. The diversity of traditional knowledge reflects the amplitude of the fishing territory, including sea, beaches, and fishing points. In this context, public policies for artisanal fishermen must consider the entire fishing territory, which involves productive and symbolic territories on land and sea. The concept of disruptive territorialities is introduced, which bring external commodified logics, that suppress community activities, leading to deterritorialization. Such territorialities are related to business tourism, industrial fishing, and organized crime,

Bonfá Neto, D. (2024). Território, modo de vida e pesca artesanal marítima: análise comparada entre Bahía Solano, no Pacífico Colombiano, e Maxaranguape, no Atlântico brasileiro. Resumo de tese de doutorado. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20240025.

Recebido em 04/04/2024

Aprovado em 19/06/2024

Responsabilidade editorial: Jimena Felipe Beltrão



territorialidades estão relacionadas ao turismo empresarial, à pesca industrial e ao crime organizado, afetando não apenas a produção, mas também as práticas simbólicas e culturais, como as atividades lúdico-religiosas e a ajuda mútua. Nesse contexto, a identidade torna-se crucial, exigindo resignificação para que as comunidades se fortaleçam, mantendo seu modo de vida e construindo uma identidade associada a ele. A pesquisa destaca que há necessidade dos povos e as comunidades tradicionais se apropriarem do conhecimento produzido, de lideranças usarem esse instrumento, assim como dos acadêmicos se politizarem e se aproximarem dos campos de disputas sociais e das batalhas de ideias. Logo, ao promoverem a etnobioidiversidade, os povos e as comunidades constroem territórios de resistência e de proteção, impedindo que 'o céu despenque sobre nossas cabeças'. Em suma, a tese socializa e enaltece a complexidade das mudanças nas comunidades pesqueiras, a importância dos saberes tradicionais, bem como a necessidade de ações para preservar a cultura e o território dessas comunidades frente às pressões externas.

affecting not only production but also symbolic and cultural practices, recreational-religious activities and mutual aid. In this context, identity becomes crucial, requiring re-signification so that communities can strengthen themselves, maintaining their livelihood and building an identity associated with it. The research emphasizes the need for traditional peoples and communities to appropriate the produced knowledge, for leaderships to have this instrument, for academics to politicize themselves and approach fields of social disputes and battles of ideas. Thus, by promoting ethno-biodiversity, peoples and communities build territories of resistance and protection, preventing 'the sky from falling on our heads.' In short, the thesis shares and highlights the complexity of changes in fishing communities, the importance of traditional knowledge, as well as the need for actions to preserve the culture and territory of these communities in the face of external pressures.



AGRADECIMENTOS

ACKNOWLEDGEMENTS

○ **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** agradece aos que colaboraram na avaliação de artigos durante o ano de 2024.

The **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas** thanks those who assisted in the peer review process during 2024.

Adalberto Paz

Universidade Federal do Para

Adam Singerman

Syracuse University

Alejandro Prieto

Universidade Nacional de Colombia

Alicia Boswell

University of California Santa Barbara

Ana Manoela Primo dos Santos Soares

Universidade Federal do Pará

André Pompeu

Universidade Federal do Pará,
campus Bragança

Andrés Ortiz Gordillo

Universidad de Ibagué

Andrey Nikulin

Universidade Federal de Goiás

Antoine Lourdeau

Museum National d'Histoire Naturelle

Antônia Fernanda Nogueira

Universidade de São Paulo

Antônio Hilário Aguilera Urquiza

Universidade Federal de Santa Maria

Aramis Luis Silva

Universidade Federal de São Paulo

Arkley Bandeira

Universidade Federal do Maranhão

Bernardo Fonseca Machado

Universidade Estadual de Campinas

Bruna Franchetto

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Camilo Torres

Universidade do Estado do Amazonas

Carla Jaimes

University of Bonn

Carlos Bastos

Universidade Federal do Para

Célia Boyadjian

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Cliverson Silva

Museu de Arqueologia e Etnologia/
Universidade de São Paulo

Daniela La Chioma

Museu de Arqueologia e Etnologia/
Universidade de São Paulo

Danilo Ramos

Universidade Federal de Alfenas

Davi Leal

Universidade Federal do Amazonas

Diana Rosas

Universidad Icesi

Edgar Bracamonte Lévano

Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo

Edwin Reesink

Universidade Federal de Pernambuco

Eglé Zent

Instituto Venezolano de Investigaciones
Científicas

Fabio Parenti

Universidade Federal do Paraná

Fabricio Lyrio Santos

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia



Gessiane Picanço

Universidade Federal do Pará

Gloria Scappini

Universidad Jesuíta del Paraguay

Guilherme de Figueiredo

Universidade do Estado do Amazonas

Ilka Leite

Universidade Federal de Santa Catarina

Iori Leonel van Velthem Linke

Fundação Nacional do Índio

Jane Beltrão

Universidade Federal do Pará

João Saldanha

Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá

José Guilherme Fernandes

Universidade Federal do Pará

José Pombal Jr.

Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro

José Rondinelle Coelho

Secretaria de Estado de Educação do Pará

Kaori Kodama

Fundação Oswaldo Cruz

Levi Pereira

Universidade Federal da Grande Dourados

Lucas Bond Reis

Universidade Federal de Santa Catarina

Lucas Monteiro de Araújo

Museu Paraense Emílio Goeldi

Lucia Hussak van Velthem

Museu Paraense Emílio Goeldi

Lucybeth Arruda

Universidade Federal do Oeste do Pará

Luiz Carlos Borges

Museu de Astronomia e Ciências Afins

Márcio Meira

Museu Paraense Emílio Goeldi

Marcus Meuwese

The University of Winnipeg

Maria Dulce Gaspar

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Maria Jacqueline Rodet

Universidade Federal de Minas Gerais

Marta de Almeida

Museu de Astronomia e Ciências Afins

Martijn van den Bel

Institut National de Recherches

Archéologiques Préventives

Matthew Abel

Washington University in Saint Louis

Melissa Oliveira

Universidade Federal do Amazonas

Michelle Tizuka

Universidade Federal Fluminense

Nadia Farage

Museu Paraense Emílio Goeldi

Nelson Sanjad

Museu Paraense Emílio Goeldi

Parker VanValkenburgh

Brown University

Paulo Antônio Dantas DeBlasis

Universidade de São Paulo

Pedro Lolli

Universidade Federal de São Carlos

Peter Schröder

Universidade Federal de Pernambuco

Petrônio Domingues

Universidade Federal de Sergipe

Rachel Bertol

Universidade Federal Fluminense

Rafael Cardoso de Almeida Lopes

Universidade de São Paulo

Rafael Chambouleyron

Universidade Federal do Pará

Rafael Nascimento

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

Rita Scheel-Ybert

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rosani Fernandes

Secretaria de Estado de Educação do Pará

Rui Sérgio Murrieta

Universidade de São Paulo

Sebastian Drude

Museu Paraense Emílio Goeldi

Sérgio Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Tamia Viteri

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Thiago Chacon

Universidade de Brasília

Viviane da Fonseca-Kruel

Jardim Botânico do Rio de Janeiro

Walkiria Neiva Praça

Universidade de Brasília

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

POLÍTICA EDITORIAL

Foco e escopo

○ *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* tem como missão publicar trabalhos originais em arqueologia, história, antropologia, linguística indígena e disciplinas correlatas, bem como promover a diversidade no que se refere à equidade de gêneros e grupos étnicos e à representatividade geográfica.

Políticas de seção

A revista aceita colaborações em português, espanhol, inglês e francês para as seguintes seções:

Artigos Científicos – textos analíticos originais, resultantes de pesquisas com contribuição efetiva para o avanço do conhecimento. De 15 até 30 laudas.

Artigos de Revisão – textos analíticos ou ensaísticos originais, com revisão bibliográfica ou teórica de determinado assunto ou tema. De 15 até 30 laudas.

Notas de Pesquisa – relato preliminar mais curto que um artigo, sobre observações de campo, dificuldades e progressos de pesquisa em andamento, enfatizando hipóteses, comentando fontes, resultados parciais, métodos e técnicas utilizados. Até 15 laudas.

Memória – seção que se destina à divulgação de acervos ou seus componentes que tenham relevância para a pesquisa científica; de documentos transcritos parcial ou integralmente, acompanhados de texto introdutório; e de ensaios biográficos, incluindo 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 livedocência. Uma lauda.

○ *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* publica resumos de teses e dissertações, mas não publica capítulos de teses ou de dissertações. Entendida a necessidade e o interesse acadêmico na divulgação de resultados oriundos da formação em nível de pós-graduação, recomenda-se, para esses casos, a produção de artigo científico com texto distinto do original, dando ênfase ao que se destaca na pesquisa da tese ou dissertação e com uso de citação direta, onde adequado. Essa orientação contempla monografias em geral, bem como trabalhos de conclusão de curso de graduação.

A revista não aceita resumos expandidos, textos na forma de relatório e nem trabalhos previamente publicados em qualquer meio de acesso público.

Processo de avaliação pelos pares

A revista possui um Conselho Científico. Os trabalhos submetidos são primeiramente avaliados pelo Editor Científico ou por um dos Editores Associados. O Editor reserva-se o direito de sugerir alterações nos trabalhos recebidos ou devolvê-los, caso não estejam de acordo com os critérios exigidos para publicação.

Uma vez aceitos, os artigos seguem para avaliação dos pares (*peer-review*). Os artigos são analisados por dois especialistas, no mínimo, que não integram a Comissão Editorial e emitem pareceres independentes. Caso haja discordância entre os pareceres, o trabalho é submetido a outro(s) especialista(s). Caso mudanças ou correções sejam recomendadas, o trabalho é devolvido ao(s) autor(es), que terão um prazo

de 30 dias para elaborar nova versão. Em atenção aos princípios de equidade étnica, de gênero e de representatividade geográfica, a revista tem o compromisso de potencializar a diversidade de opiniões especialistas, resguardados, obviamente, os princípios de expertise e formação exigidos.

Após receber os pareceres anônimos, o Editor decide quanto à aceitação do artigo para publicação. Se aceito, o(s) autor(es) é/são convidado(s) a revisar o artigo com base nos pareceres e nas observações do Editor. O(s) autor(es) deve(m) explicar como a revisão foi realizada, dar justificativa em caso de não acatar sugestão dos pareceres, devendo obrigatoriamente usar a ferramenta “Controle de alterações” do *Word* para realizar as alterações no texto. O artigo revisado deve ser enviado através da plataforma *online*, por meio do *link* de revisão disponível em “PAINEL AUTOR” na plataforma *ScholarOne*, clicando em “CRIAR UMA REVISÃO”.

Após a aprovação, os trabalhos são publicados por ordem de chegada. O Editor Científico também pode determinar o momento mais oportuno.

Um autor só poderá submeter nova contribuição passado período de 12 meses a contar da data da submissão anterior.

Ao final do documento, um fluxograma demonstra as etapas do processamento editorial na revista.

Política de *preprint*

Seguindo orientações dadas pela *SciELOPreprints*, que busca acelerar a comunicação científica, o periódico, ao receber submissões de artigos cuja temática requer veiculação imediata do conteúdo, sugere aos autores que depositem os textos na *SciELO Preprints* enquanto ocorre o processo de avaliação (SciELO, 2021)¹.

Recomendações éticas

O periódico segue as diretrizes do *Committee on Publication Ethics* (COPE), bem como o uso do “Guia de boas práticas para o fortalecimento da ética na publicação científica”. (2018), e segue as recomendações do Comitê Internacional de Editores de Revistas Médicas (*International Committee of Medical Journal Editors* - ICMJE) para garantir a integridade dos resultados publicados pela revista.

O plágio é visto como um crime editorial, sendo uma conduta inaceitável para o periódico. Como forma de evitar esta falta de ética, o *BMPEG. Ciências Humanas* utiliza o *software* antiplágio *iThenticate*, do *Crossref*.

Declaração de direitos autorais

Todo o conteúdo do periódico, está licenciado sob uma *Licença Creative Commons* do tipo atribuição BY. A revista segue as recomendações do Movimento do Acesso Aberto (*Open Access*), disponibilizando todo o conteúdo da revista de modo *online* e gratuito.

A publicação implica cessão integral dos direitos autorais do trabalho à revista. A declaração para a cessão de direitos autorais é enviada pela secretaria por *e-mail* ao autor de correspondência, após a aceitação do artigo para publicação. O documento deve ser assinado por todos os autores.

Pesquisas com seres humanos

Pesquisas que envolvam seres humanos devem atender à Resolução CNS n° 466/2012 <<https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>>. Em submissões resultantes de pesquisas com grupos humanos, é atribuição do(s) autor(es) enviarem,

¹ SCIENTIFIC ELECTRONIC LIBRARY ONLINE (SciELO). SciELO Preprints em operação. **SciELO em Perspectiva**, São Paulo, 7 abr. 2020. Disponível em: <https://blog.scielo.org/blog/2020/04/07/scielo-preprints-em-operacao/#.YKfdGfIKJIU>. Acesso em: 21 maio 2021.

no ato da submissão do manuscrito, o termo de consentimento livre e esclarecido, documento pertinente ao cadastramento do estudo no Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos. Recomenda-se ainda que os autores mencionem no manuscrito a aprovação da pesquisa por Comitê de Ética reconhecido pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa, do Conselho Nacional de Saúde (CONEP-CNS).

Indexadores

Anthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE);

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);

Latindex;

Redalyc;

Scientific Electronic Library Online (SciELO);

SCOPUS ELSEVIER.

Apresentação de artigos

O *Boletim* recebe contribuições somente em formato digital. Os arquivos digitais dos artigos devem ser submetidos *online* na plataforma *ScholarOne* via o site da revista <http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas> ou diretamente via o *link* <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>, fornecendo obrigatoriamente as informações solicitadas pela plataforma. Antes de enviar seu trabalho, o autor precisa verificar se foram cumpridas as normas da revista. Disso depende o início do processo editorial.

O Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas não aceita submissões simultâneas de autor ou coautor. Um prazo de 12 meses deve ser observado para submissão de uma nova contribuição.

Cadastramento

O(s) autor(es) deve(m) realizar o cadastro (*Login/Senha*), criando uma conta pessoal na plataforma *online*, na seção "CRIAR UMA CONTA", e preencher corretamente o perfil. O cadastramento/criação de uma conta precisa ser feito somente uma vez. Após isso, a conta deve ser usada para todas as submissões de trabalhos, revisões e pareceres.

Ao submeter o artigo, é necessário que todos os autores realizem cadastro na base de identificação acadêmica internacional *Connecting Research and Researchers* (ORCID). O cadastro é necessário para autores e coautores. A publicação científica atribui o *Digital Object Identifier* (DOI) nos trabalhos publicados, bem como adota a publicação contínua de artigos aprovados pela revista.

Encaminhamento

Para submeter um novo trabalho, o autor precisa fazer o *login* na plataforma *online* e clicar em "AUTOR". Após realizar este passo, o autor deve buscar a janela "PAINEL AUTOR" e iniciar o processo de submissão através do *link* "INICIAR NOVA SUBMISSÃO", no qual deverá realizar os sete passos:

• Etapa 1: Tipo, título e resumo

- Escolher o tipo de trabalho (artigo, resenha etc.).

- Preencher o título do trabalho.
- Fornecer o resumo.

- **Etapa 2: Carregamento de arquivos**

- Fazer o *upload* do(s) arquivo(s).
(Pelo menos um dos arquivos deve representar o documento principal).

- **Etapa 3: Atributos**

- Acrescentar palavras-chave (3 até 6).

- **Etapa 4: Autores e instituições**

- Especificar se o submissor é o próprio autor ou se é um terceiro.
- Especificar autor de correspondência.
- Fornecer a contribuição do CRediT.

- **Etapa 5: Avaliadores**

- Especificar revisores da sua preferência e/ou aqueles que gostaria de evitar. É discrição da revista acatar ou não os avaliadores recomendados.

- **Etapa 6: Detalhes e comentários**

- Especificar quem financiou a pesquisa.
- Declarar que o trabalho foi submetido exclusivamente para o *Boletim* e ainda não foi publicado.
- Declarar que o trabalho está conforme as normas éticas da disciplina.
- Afirmar que os arquivos submetidos estão completamente anônimos, para possibilitar avaliação por pares.
- Declarar se há conflito de interesse. No caso de haver, especificar.

- **Etapa 7: Avaliar e submeter**

- Verificar se todas as informações e arquivos estão completas, visualizar a prova em PDF e concluir a submissão, clicando em "SUBMETER".

Os trabalhos, depois de formatados, são encaminhados por *e-mail*, em PDF, para aprovação final dos autores, que devem responder com a maior brevidade possível. Nessa etapa, não são aceitas modificações no conteúdo do trabalho ou que impliquem alteração na paginação. Caso o autor não responda ao prazo, a versão formatada é considerada aprovada.

Diretrizes para autores

Todas as submissões devem ser enviadas por meio da plataforma de submissão *online ScholarOne*.

Os originais devem ser enviados:

1. Em Word, com fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha 1,5, em laudas sequencialmente numeradas. Os trabalhos de linguística indígena devem utilizar fonte compatível com o padrão Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, DéjàVu, Tahoma e outras que incluam todos os símbolos fonéticos do Alfabeto Fonético Internacional - AFI (International

Phonetic Alphabet – IPA). Times New Roman é preferível, mas inclui IPA em Unicode somente a partir das últimas edições de Windows. **Nunca** improvisar símbolos do IPA usando letras comuns com tachamento (imitando **ı**, **ı̇** etc.).

2. Da primeira página, devem constar:
 - a. título (no idioma do texto e em inglês);
 - b. resumo;
 - c. *abstract*;
 - d. palavras-chave e *keywords*.
3. Os originais não podem incluir o(s) nome(s) do(s) autor(es) e nem agradecimentos.
4. Deve-se destacar termos ou expressões por meio de aspas simples.
5. Apenas termos científicos latinizados e palavras em língua estrangeira devem constar em itálico.
6. Os artigos deverão seguir as recomendações da *APA 7th Edition - Citation Guide* (acesso gratuito em <https://apastyle.apa.org/blog/coronavirus-response>) para uso e apresentação de citações e de referências.
7. Tabelas devem ser digitadas em *Word*, sequencialmente numeradas, com legendas claras.
8. Todas as figuras (ilustrações, gráficos, imagens, diagramas etc.) devem ser 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 Miaoitse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p.61).

5. **Agradecimentos** – Devem ser sucintos: créditos de financiamento; vinculação a programas de pós-graduação e/ou projetos de pesquisa; agradecimentos pessoais e institucionais. Nomes de pessoas e instituições devem ser escritos por extenso, explicando o motivo do agradecimento. Note que a primeira versão submetida é para avaliação anônima e deve estar sem agradecimentos.
6. **Referências** – Devem ser listadas ao final do trabalho, em ordem alfabética, de acordo com o sobrenome do primeiro autor. No caso de mais de uma referência de um mesmo autor, usar ordem cronológica, do trabalho mais antigo ao mais recente. Todas as referências devem seguir as recomendações da *APA 7th Edition - Citation Guide*.

Normas e padrões bibliográficos

A utilização correta das normas referentes à elaboração de referências e o uso adequado das novas regras de ortografia da Língua Portuguesa nos artigos e demais documentos encaminhados à revista são de responsabilidade dos autores. A seguinte lista mostra vários exemplos de referências nas suas categorias diferentes:

Livro

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2 ed.). Livraria Francisco Alves.

Citação no texto: Veríssimo (1906) ou (Veríssimo, 1906)

Vidal, W. N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica-organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3ed.). UFV.

Citação no texto: Vidal e Vidal (1986) ou (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Verlag Regionalkultur.

Citação no texto: Wieczorek et al. (2012) ou (Wieczorek et al., 2012)

Capítulo de livro

Grünewald, R. A. (2004). Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (pp. 139-174). Contra Capa Livraria.

Citação no texto: Grünewald (2017) ou (Grünewald, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). Companhia das Letras.

Citação no texto: Carneiro da Cunha (1992) ou (Carneiro da Cunha, 1992)

Série/Coleção

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n.1). Museu Paraense de História Natural e Ethnografia.

Citação no texto: Goeldi (1900) ou (Goeldi, 1900)

Artigo de periódico

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração*, 3(2), 15-21.

Citação no texto: Gurgel (1997) ou (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology*, 114(2), 146-155. [https://doi.org/10.1002/1096-8644\(200102\)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E](https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E)

Citação no texto: Jantz e Owsley (2001) ou (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C., . . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell*, 175(5), 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027>

Citação no texto: Posth et al. (2018) ou (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V.(2012). O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*,7(1), 51-66. <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005>

Citação no texto: Velthem (2012) ou (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics* 71(4), 473-500.

Citação no texto: Tersis e Carter-Thomas (2005) ou (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artigo e/ou matéria de jornal

Naves, P.(1999, junho 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Citação no texto: Naves (1999) ou (Naves, 1999)

Artigo e/ou matéria de jornal em meio eletrônico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, maio 5). *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml>

Citação no texto: "Justiça suspende" (2017) ou ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, setembro 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. <http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml>

Citação no texto: Silva (1998) ou (Silva, 1998)

Trabalho apresentado em evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, dezembro). Incorporação do tempo em SGBD orientado ao objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Citação no texto: Brayner e Medeiros (1994) ou (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabalho apresentado em evento em meio eletrônico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (janeiro, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPE*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. <https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm>

Citação no texto: Silva e Oliveira (1996) ou (Silva & Oliveira, 1996)

Mensagens de Internet: lista de discussão eletrônica e outras comunidades online

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julho 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. <https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/>

Citação no texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) ou (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, junho 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. <http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem-e-de-hoje/>

Citação no texto: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) ou (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). São Paulo: Saraiva.

Citação no texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) ou (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988,1998)

Decreto n. 3.298. (1999, dezembro 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolidada as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Citação no texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico em meio eletrônico

Resolução n.17, de junho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html>

Citação no texto: Resolução n. 17, de junho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro-1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html>

Citação no texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabalhos acadêmicos (teses, dissertações e monografias)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Citação no texto: Benchimol (2015) ou (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Tese de doutorado, University of New York].

Citação no texto: Moore (1984) ou (Moore,1984)

Documento de arquivo

Campos, E. (1964, janeiro 11). *Carta à Bienal de São Paulo.* Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Citação no texto: Campos (1964) ou (Campos,1964)

Salles, V. (1974, março 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto.* Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Citação no texto: Salles (1974) ou (Salles, 1974)

Meios audiovisuais

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Filme]. Werner Herzog Filmproduktion.

Citação no texto: Herzog (1970) ou (Herzog,1970)

Divulgação

Os artigos são divulgados integralmente no formato PDF no sítio da revista, no *Digital Publishing Platform* (ISSUU), no DOAJ e no SciELO, além de redes sociais como o Facebook.

Endereço para correspondência:

Museu Paraense Emílio Goeldi

Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas

Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme

CEP 66077-830

Belém - PA - Brasil

Telefone: 55-91-3075-6186

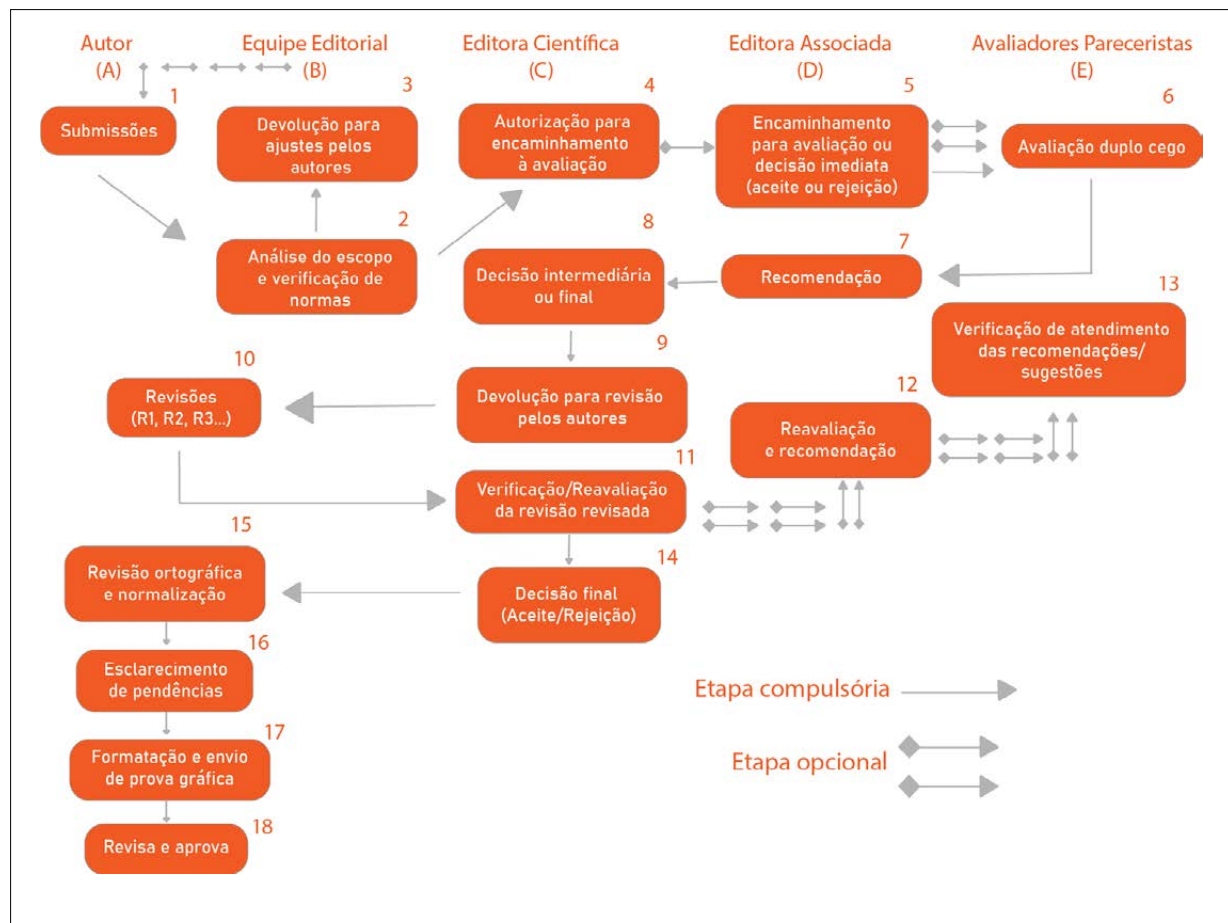
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

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)².

² 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. CIÊNCIAS HUMANAS

EDITORIAL POLICY

Focus and scope

The *Bulletin of the Museu Paraense Emílio Goeldi Human Sciences* has the mission to publish original work in archeology, history, anthropology, indigenous linguistics, and correlated subjects, as well as promote diversity regarding equity of genders, ethical groups, and geographical representativity.

Section Policies

The journal accepts contributions in Portuguese, Spanish, English and French for the following categories:

Research Articles – original scientific articles reporting on research, that effectively contribute to the advancement of knowledge. Between 15 and 30 pages.

Review Articles – analytical texts or essays that contain a bibliographical or theoretical review of a certain subject or topic. Between 15 and 30 pages.

Short Communications – short preliminary reports on field observations, challenges faced and progress made in ongoing research emphasizing hypotheses, mentioning sources, partial results, materials and methods. Maximum length: 15 pages.

Memory – this category includes texts about collections or items in collections considered relevant for scientific research; fully or partly transcribed documents with an introductory text; biographical essays, including obituaries or individual memories. Maximum length: 20 pages.

Debate – critical essays on current issues. Maximum length: 15 pages.

Book Reviews – descriptive and/or critical reviews of printed or electronic publications. Maximum length: five pages.

Theses and Dissertations – a brief description (without bibliography) of master's theses and doctoral or other postgraduate dissertations. One page.

The *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* (Human Sciences) publishes abstracts of theses and dissertations, but does not publish chapters of these works. We recognize that need and academic interest in disseminating results stemming from graduate-level work exist, and in these cases recommend drafting a scientific article containing unique text which differs from the original, emphasizing notable points in the research and utilizing direct citations where appropriate. This guidance contemplates monographs in general, as well as undergraduate program completion work.

The journal does not accept extended abstracts, texts in the form of reports, nor work previously published in any public access mean.

Peer evaluation process

The journal has a Scientific Council. Manuscripts are first examined by the Editor or by one of the Associate Editors. The Editor has the right to recommend alterations to the submitted manuscripts or to return them when they fail to comply with the journal's editorial policy.

Upon acceptance, manuscripts are submitted to peer-review and are reviewed by at least two specialists who are not members of the Editorial Board. In the event of discrepancy between the reviews, the manuscript is submitted to other referee(s). In case changes or corrections are recommended, the manuscript is returned to the author(s), who have thirty days to submit a new version. In

keeping with the principles of equity of ethnicity, gender, and geographical representation, the journal is committed to potentializing the diversity of expert opinions, obviously safeguarding the required principles of expertise and education.

After receiving the anonymous peer reviews, the Editor decides whether the article is accepted for publication. If accepted, the author is requested to revise the article on the basis of the reviews and the Editor's observations. The author must also explain how the revision was done and provide justification in case the advice of the reviewer(s) was not followed. It is obligatory to use the "Track Changes" function in Word, when applying changes. The revised article should be submitted via the online platform, via the revision link at "AUTHOR RESOURCES", by clicking on "CREATE REVISION".

An author may only submit a new contribution after twelve months, counting from the previous submission date.

Preprint policy

Following the guidance provided by SciELO *Preprints*, which seeks to accelerate scientific communication, upon receiving submissions of articles on themes that require immediate dissemination of the content, the journal suggests to the authors to deposit the texts at SciELO *Preprints* while the evaluation process occurs (SciELO, 2021).

Ethical recommendations

The journal follows the guidelines of the *Committee on Publication Ethics* (COPE), uses the "Guia de boas práticas para o fortalecimento da ética na publicação científica" (2018), and follows the recommendations of the *International Committee of Medical Journal Editors* (ICMJE) to guarantee the integrity of the results published by the journal.

Plagiarism is seen as an editorial crime, being unacceptable conduct to the journal. As a way to prevent this harmful practice, the *BMPEG Human Sciences* uses the anti-plagiarism software *iThenticate*, from *Crossref*.

Copyright statement

The entire content of the journal is licensed under a *Creative Commons License* of the BY attribution type. The journal follows the recommendations of the *Open Access Movement*, making its entire content available *online* and free of charge.

Publication of a manuscript entails transfer of copyright to the journal. A declaration of Assignment of Copyrights of the published work, signed by all authors, must be submitted together with the revised manuscript sent by Secretariat.

Human research

The entire content of the journal is licensed under a *Creative Commons License* of the BY attribution type. The journal follows the recommendations of the *Open Access Movement*, making its entire content available *online* and free of charge.

Publication of a manuscript entails transfer of copyright to the journal. A declaration of Assignment of Copyrights of the published work, signed by all authors, must be submitted together with the revised manuscript sent by Secretariat.

Indexers

Anthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciências Sociais y Humanidades (CLASE);

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);

Latindex;
Redalyc;
Scientific Electronic Library Online (SciELO);
SCOPUS ELSEVIER.

Article proposals

The Boletim only accepts original contributions in digital format. Digital manuscripts should be submitted via the online platform, which is accessible through the website of the Boletim <<http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas>> or directly via ScholarOne the link <<https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>>, providing additional information requested during the various steps of the submission process. Before submitting your work, please make sure you have followed all the instructions detailed in this document; this is crucial in order to begin the editorial process.

The Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas does not accept simultaneous author or co-author submissions. A period of 12 months must be observed for the submission of a new contribution.

Registration

Authors must register in order to create a password-protected personal account on the online platform in the section “CREATE NA ACCOUNT” or “NEW USER” and correctly fill in the profile. Registration and the creation of an account need be done only once. Thereafter, the account should be used for current and future submissions to the Boletim. At submission, all authors must inform ORCID IDs. Registering with ORCID at <http://orcid.org/> is a requirement to all including co-authors. The scientific publication attributes the Digital Object Identifier (DOI) to the published works, as well as adopts the system of continuous publication of articles accepted.

Submission

In order to submit a new contribution, authors must log into their account on the online platform and click on “AUTHOR CENTER”. After completing this step, proceed to the “AUTHOR RESOURCES” window and start the submission process via the link “CLICK HERE TO SUBMIT A NEW MANUSCRIPT”, following seven steps:

- **Step 1: Type, Title, & Abstract**
 - Choose type of manuscript (article, review, etc.).
 - Title of manuscript.
 - Provide the abstract.

- **Step 2: File Upload**
 - Upload the files.

(At least one of the files should represent the Main Document)

- **Step 3: Attributes**
 - Add key words (3 to 6).

- **Step 4: Authors & Institutions**

- Declare whether the manuscript is submitted by the author, or by another person.

- **Step 5: Reviewers**

- Optionally name potential reviewers that are preferred, or non-preferred. It is the journal's discretion to accept the names suggested.
- Specify Corresponding Author.
- Provide CRediT Contribution.

- **Step 6: Details & Comments**

- Specify who funded the research that resulted in the submission.
- Declare that the work was submitted exclusively to the Boletim and has not been published elsewhere.
- Declare that the work is in accordance with ethical norms.
- Confirm that the submitted files are entirely anonymous, so as to enable anonymous peer review.
- Declare whether there is any conflict of interest. If there is, please specify.

- **Step 7: Review & Submit**

- Verify that all information and files are complete, view the PDF proof, and finalize the submission by clicking on "SUBMIT".

After having been formatted by the editorial staff, the articles will be sent in PDF format to the authors via the *ScholarOne* e-mail system for final approval, and must be returned as soon as possible. Requested changes in the text have to be marked and commented as clearly as possible in the PDF document. At this stage, changes concerning content or changes resulting in an increase or decrease in the number of pages will not be accepted.

Author guidelines

Preparing the manuscript for submission

All manuscripts have to be submitted via the online platform *ScholarOne*. Original manuscripts must be prepared observing the following requirements:

1. Word for Windows format, Times New Roman font, size 12, line spacing 1.5, and pages must be numbered. Articles on linguistics must use a font that is compatible with the Unicode standard, such as Arial, Calibri, Cambria, Déjà Vu, Tahoma and others that include the IPA extended set of phonetic symbols. Times New Roman is preferred, but it includes the full IPA in Unicode only in more recent editions of Windows. One should **never** improvise IPA characters such as $\dot{\text{i}}$, u , etc. by applying strike-through of common characters.
2. "The cover page must contain the following information:
 - a. Title (in the original language and in English);
 - b. Abstract;
 - c. *Resumo* (a Portuguese abstract in case the original is English);
 - d. Keywords and their equivalent *palavras-chave* in Portuguese.
3. The manuscript must include neither the name(s) of the author(s) nor acknowledgements.
4. To highlight terms or phrases, please use single quotation marks.

5. Only foreign language words and phrases and Latinized scientific terms should be in italic type.
6. The articles should follow the recommendations of the APA 7th Edition - Citation Guide for the presentation and use of bibliographical information: citation in documents and references.
7. Tables should be in Word format, numbered in sequence, with clear captions.
8. All figures (illustrations, graphs, images, diagrams, etc.) must be submitted to the online platform in separate files with their respective legends in the designated field. Minimum resolution is 300 dpi, minimum size 1,500 pixels; JPEG or TIFF files only. If possible, please use the Boletim's page formatting proportions (16.5 cm wide x 20 cm high, for two columns, or 8 cm wide x 20 cm high, for one column). Text contained in figures must be legible and in Arial 7–10 point font.
9. Images created in vectoral programs should be provided in open format, with either a .cdr (X5 or inferior), .eps or .ai (CS5 or inferior) extension.
10. All tables, graphs and images must obligatorily be mentioned in the body of the text.
11. Sections and subsections in the text must not be numbered.
12. Only page numbering and the numbering of footnotes should be automatic. Texts containing automatically numbered sections, paragraphs, figures, examples or any other automatized processes cannot be accepted.
13. Texts must fully comply with scientific naming rules, abbreviations and other conventions current in the specific fields of discipline.
14. Footnotes should be used only when strictly necessary, never for reference to published work, and should be indicated in Arabic numbers.
15. Reference to works cited throughout the text should conform to the following convention: author's last name (not in upper case), year, page(s). Examples: (Goeldi, 1897, p. 10); Goeldi (1897, p. 10).
16. All references used throughout the text must be listed at the end of the article, and all works listed should be mentioned in the text.

Basic text structure

1. **Title** – The title must appear both in the original language of the text and in English (or Portuguese, in case English is the original language). The title must be in lower case in bold type, centralized on the page.
2. **Abstract** – This section should be a single paragraph and highlight the goals, methods and results of the research, with a minimum length of 100 words and a maximum length of 200 words. The abstract should be presented both in the original language of the text and in English (or Portuguese, in case the original language is English). The translated abstract must either be composed or corrected by a native speaker, which is the responsibility of the authors.
3. **Keywords** – Three to six words that identify the topics addressed in the article, for the purpose of indexation in databases.
4. **Body of the text** – The text should be subdivided into sections that are NOT numbered. Articles should preferably contain the following components/sections: introduction, theoretical background, main text, conclusion, references. Lengthy paragraphs and/or sentences should be avoided. Acronyms should be preceded by the word or phrase to which it refers to when appearing for the first time. Example: "The Universidade Federal do Pará (UFPA) is preparing a new admission exam". Quotations of less than 40 words should be included in the body of the text between double quotation marks (""). Quotations of 40 or more words are separated from the text and indented in block, with no quotation marks, the font size being smaller than the font used in the text.

The road down into the Guaporé Valley was in quite good condition, for it had not yet begun to rain heavily, and we made good time to the ranch known as Estrela do Guaporé. There, I talked briefly with the administrator, a man named Alvaro, and then with Kim, who was recuperating from malaria. Kim was very pale and weak, and our talk was brief and constrained. I found out later that he had actually gone to Brasília and told the FUNAI that Sílbene was urging the Indians to kill cattle. In fact, Sílbene had told the Indians to defend their gardens, which were on demarcated land, from invading cattle (Price, 1989, p. 119).

5. **Acknowledgements** – Should be brief and can mention: support and funding; connections to graduate programs and/or research projects; acknowledgement to individuals and institutions. The names of individuals and institutions should be written in full, together with a motivation for the acknowledgement. Note that the first submitted version of the article should be without acknowledgements, because of the anonymous peer-review process.
6. **References** – Should be listed at the end of the text in alphabetical order according to the last name of the first author. In the event of two or more references to a same author, please use chronological order. References should comply with APA 7th Edition - Citation Guide.

Bibliographic rules and standards

It is the author's responsibility to comply with reference formatting norms and the most current usage rules for the Portuguese language in articles and other documents submitted to the journal. The following list contains various examples of the different types of references:

Book

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2nd ed.). Livraria Francisco Alves.

Quote in the text: Veríssimo (1906) or (Veríssimo, 1906)

Vidal, W.N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica - organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3th ed.). UFV.

Quote in the text: Vidal and Vidal (1986) or (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Verlag Regionalkultur.

Quote in the text: Wieczorek et al. (2012) or (Wieczorek et al., 2012)

Book chapter

Zaccara, M. (2017). Mulheres artistas em Pernambuco: uma introdução. In M. Zaccara (Org.), *De sinhá prendada a artista visual: os caminhos da mulher artista em Pernambuco* (pp. 16-48). Madalena Zaccara.

Quote in the text: Zaccara (2017) or (Zaccara, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). Companhia das Letras.

Quote in the text: Carneiro da Cunha (1992) or (Carneiro da Cunha, 1992)

Series/Collection

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n. 1). Museu Paraense de História Natural e Ethnografia.

Quote in the text: Goeldi (1900) or (Goeldi, 1900)

Scientific journal article

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração*, 3(2), 15-21.

Quote in the text: Gurgel (1997) or (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology* 114(2), 146-155. [https://doi.org/10.1002/1096-8644\(200102\)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E](https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E)

Quote in the text: Jantz and Owsley (2001) or (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C., . . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell*, 175(5), 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027>

Quote in the text: Posth et al. (2018) or (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1), 51-66. <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005>

Quote in the text: Velthem (2012) or (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: Word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics*, 71(4), 473-500.

Quote in the text: Tersis and Carter-Thomas (2005) or (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Newspaper article

Naves, P. (1999, June 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Quote in the text: Naves (1999) or (Naves, 1999)

Article and/or newspaper article in electronic media

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, May 5). *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml>

Quote in the text: "Justiça suspende" (2017) or ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, September 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. <http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml>

Quote in the text: Silva (1998) or (Silva, 1998)

Work presented in event

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, December). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Quote in the text: Brayner and Medeiros (1994) or (Brayner & Medeiros, 1994)

Work presented in event in electronic media

Silva, R. N., & Oliveira, O. (January, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPe*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. <https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm>

Quote in the text: Silva and Oliveira (1996) or (Silva & Oliveira, 1996)

Internet messages: electronic mailing list and other online communities

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, July 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. <https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/>

Quote in the text: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) or (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, June 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. <http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontemedede-hoje/>

Quote in the text: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) or (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Legal document

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18th ed.). (1998). Saraiva.

Quote in the text: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) or (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, December 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Quote in the text: Decreto n. 3.298 (1999)

Legal document in electronic media

Resolução n. 17, de junho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html>

Quote in the text: Resolução n. 17, de junho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro-1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html>

Quote in the text: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Academic works (theses, dissertations and monographs)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Doctoral dissertation, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Quote in the text: Benchimol (2015) or (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Doctoral dissertation, University of New York].
Quote in the text: Moore (1984) or (Moore, 1984)

Archive document

Campos, E. (1964, January 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.
Quote in the text: Campos (1964) or (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, March 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.
Quote in the text: Salles (1974) or (Salles, 1974)

Audiovisual media

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Film]. Werner Herzog Filmproduktion.
Quote in the text: Herzog (1970) or (Herzog, 1970)

Publication

The articles are published in full in PDF format on the journal website, the *Digital Publishing Platform* (ISSUU), the DOAJ, SciELO, and on social networks such as Facebook.

Postal address

Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme
CEP 66077-830
Belém - PA - Brazil
Phone: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Sponsorship

Museu Paraense Emílio Goeldi
Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

POLÍTICA EDITORIAL

Enfoque y alcance

El *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* tiene como misión publicar trabajos originales de arqueología, historia, antropología, lingüística indígena y disciplinas relacionadas, así como promover la diversidad respecto a la equidad de género y grupos étnicos y a la representatividad geográfica.

Políticas de sección

El *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* admite contribuciones para las siguientes secciones:

Artículos Científicos: deben ser textos analíticos originales, con una extensión máxima de 30 páginas, resultantes de estudios e investigaciones que representen contribuciones significativas para el avance del conocimiento.

Artículos de Revisión: textos analíticos o ensayos originales, con una extensión máxima de 30 páginas, que contengan revisión bibliográfica o teórica de un determinado tema.

Notas de Investigación: texto más corto que un artículo, con extensión máxima de 15 páginas, que trate sobre observaciones de campo, avances de investigaciones en curso o en fase inicial, enfatizando hipótesis, comentando fuentes, técnicas y métodos utilizados y resultados parciales.

Memoria: sección destinada a la difusión de acervos que sean relevantes para la investigación científica; de documentos transcritos parcial o integralmente, acompañados de un texto introductorio; y de ensayos biográficos, que incluye notas de fallecimiento o memorias personales. Deben tener una extensión máxima de 15 páginas.

Debate: ensayos críticos sobre temas de la actualidad. Hasta 15 páginas.

Reseñas Bibliográficas: texto descriptivo o crítico de obras publicadas en forma impresa o electrónica. Extensión máxima de cinco páginas.

Tesis de Maestría y Doctorado: descripción sucinta, de máximo una página, de tesis de maestría, doctorado y habilitación docente, sin bibliografía. El *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* publica resúmenes de tesis, pero no publica capítulos de tesis de maestría ni doctorado. Entendida la necesidad o interés académico en la difusión de resultados oriundos de la formación en nivel de posgrado, en estos casos se recomienda la producción de un artículo científico con un texto diferente al original, con énfasis en lo que se destaca en la investigación de la tesis y con uso de citas directas cuando fuera pertinente. Estas instrucciones contemplan monografías en general, así como también trabajos de final de carrera de grado.

La revista no acepta resúmenes extendidos, textos en forma de informe, ni trabajos previamente publicados en ningún medio de acceso público.

Proceso de evaluación de pares

La revista posee un Consejo Científico. Los trabajos presentados primero son analizados por el Editor o por uno de los Editores Asociados. El Editor se reserva el derecho de sugerir modificaciones a los trabajos recibidos o devolverlos caso no estén de acuerdo con los criterios exigidos para su publicación.

Una vez aprobados, los artículos pasan por una evaluación de pares (peer-review). Los artículos son analizados por dos especialistas como mínimo, que no integran la Comisión Editorial y emiten opiniones de forma independiente. En el caso de haber discrepancia

entre las opiniones, el trabajo será enviado a otro(s) especialista(s). En el caso de que se recomiende hacer cambios o correcciones, el trabajo se devolverá al(los) autor(es), que tendrá(n) un plazo de 30 días para elaborar una nueva versión. En conformidad con los principios de equidad étnica, de género y de representatividad geográfica, la revista tiene el compromiso de potencializar la diversidad de opiniones especializadas, cumpliendo, naturalmente, los principios de especialización y formación exigidos.

Después de ser aprobados, los trabajos se publican por orden de llegada. El Editor Científico también puede determinar el momento más oportuno.

Un autor podrá presentar una nueva contribución solamente luego de transcurrido el período de 12 meses a partir de la fecha de envío anterior.

Política de *preprint*

La revista, siguiendo las instrucciones dadas por SciELO *Preprints*, que busca acelerar la comunicación científica al recibir envíos de archivos cuya temática requiere difusión inmediata del contenido, sugiere a los autores que envíen los textos a SciELO *Preprints* mientras se realiza el proceso de evaluación (SciELO, 2021).

Recomendaciones éticas

La revista sigue las directrices del *Committee on Publication Ethics (COPE)*, así como el uso de la "Guía de buenas prácticas para el fortalecimiento de la ética en la publicación científica" (2018), y sigue las recomendaciones del Comité Internacional de Editores de Revistas Médicas (*International Committee of Medical Journal Editors- ICMJE*) para garantizar la integridad de los resultados publicados por la revista. El plagio es visto como un delito editorial y es una conducta inadmisibles para esta revista especializada. Como forma de evitar esta mala práctica, el *BMPEG. Ciências Humanas* utiliza el *software* antiplagio *iThenticate*, de *Crossref*.

Declaración de derechos de autor

Todo el contenido de la revista está licenciado bajo una *Licencia Creative Commons* del tipo atribución BY. La revista sigue las recomendaciones del Movimiento del Acceso Abierto (*Open Access*) y pone a disposición todo el contenido de forma digital y gratuita. La publicación implica la cesión total de los derechos de autor del trabajo a la revista. La declaración para la cesión de derechos de autor será enviada por la Secretaría por correo electrónico al autor de correspondencia, luego de que el archivo sea aceptado para su publicación. El documento debe ser firmado por todos los autores.

Investigaciones con seres humanos

En casos de estudios que involucren seres humanos en Brasil, es importante que estos cumplan la Resolución CNS n°. 466/2012 (<https://plataformabrasil.saude.gov.br/login.jsf>). Los autores deben mencionar en el artículo la aprobación del proyecto por parte del Comité de Ética reconocido por la Comisión Nacional de Ética en Investigación, del Consejo Nacional de Salud (CONEP-CNS). Es función de la autoría la presentación de la exigencia del consentimiento informado, documento pertinente al registro del estudio en el Comité de Ética en Investigación con seres humanos.

Indexadores

EAnthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciências Sociais y Humanidades (CLASE);

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);

Latindex;

Redalyc;

Scientific Electronic Library Online (SciELO);

SCOPUS ELSEVIER.

Presentación de artículos

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas no acepta envíos simultáneos de autor o coautor. Se debe observar un plazo de 12 meses para la presentación de una nueva contribución.

Todos los trabajos deben ser enviados a través de la plataforma de envío ScholarOne via o sitio web de la revista <http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas> o directamente via o link <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>. Los originales deben ser enviados de acuerdo con los siguientes parámetros:

1. En Word, con tipografía Times New Roman, tamaño 12, interlineado 1,5, en hojas enumeradas secuencialmente. En los trabajos de lingüística indígena, debe utilizarse tipografía compatible con el estándar Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, Déjà Vu, Tahoma y otras que incluyan todos los símbolos fonéticos del IPA. Times New Roman es la tipografía preferible, pero incluye el IPA solo a partir de las últimas ediciones de Windows. Nunca se deben improvisar símbolos del IPA usando letras comunes tachadas (imitando *ı*, *u*, etc.).
2. En la primera página, debe constar:
 - a. título (en el idioma del texto y en inglés),
 - b. resumen,
 - c. *abstract*;
 - d. palabras clave y *keywords*.
3. Los originales no pueden incluir nombre(s) del(los) autor(es) ni agradecimientos.
4. Para destacar términos o expresiones deben utilizarse comillas simples.
5. Solamente términos científicos latinizados y palabras en idioma extranjero deben estar en cursiva.
6. Los artículos deben seguir las recomendaciones de la APA 6th Edition - Citation Guide para uso y presentación de los elementos bibliográficos: citas en documentos y referencias bibliográficas.
7. Las tablas deben formularse en Word, con numeración consecutiva y leyendas claras.
8. Todas las figuras (ilustraciones, gráficos, imágenes, diagramas, etc.) deben ser presentadas en páginas separadas y enumeradas, con sus respectivas leyendas, y subidas a la plataforma digital en archivos aparte. Deben tener una resolución mínima de 300 dpi y tamaño mínimo de 1.500 píxeles, en formato JPEG o TIFF. Cuando sea posible, deben obedecer las proporciones del formato de página del Boletim, dentro de los límites de 16,5 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en dos columnas), u 8 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en una columna). En caso de haber información de texto presente en las figuras, esta debe estar en tipografía Arial, tamaño entre 7 y 10 pts.
9. Las figuras elaboradas en programas vectoriales pueden ser enviadas en formato abierto, preferentemente, con extensión .cdr (X5 o inferior), .eps o .ai (CS5 o inferior).
10. El texto del archivo debe hacer referencia, obligatoriamente, a todas las tablas, gráficos e ilustraciones.
11. Las secciones y subsecciones del texto no pueden ser enumeradas.

12. Solo la numeración de páginas y notas al pie debe ser automática. No se aceptarán textos que contengan numeración automática de secciones, párrafos, figuras, ejemplos u otros procesos automatizados, como referenciación y compilación de lista de referencias.
13. Observar cuidadosamente las reglas de nomenclatura científica, así como las abreviaturas y convenciones adoptadas en disciplinas especializadas.
14. Las notas al pie deben tener numeración arábica y utilizarse solo cuando sean imprescindibles, nunca como referencias.
15. Las citas y referencias a autores en el transcurso del texto deben respetar la siguiente forma: apellido del autor (solo con mayúscula inicial), año: página(s). Ejemplos: (Goeldi, 1897, 10); Goeldi (1897, 10).
16. Todas las obras citadas a lo largo del texto deben estar correctamente referenciadas al final del artículo, y todas las referencias al final del artículo deben estar citadas en el texto.

Después de dar formato a los trabajos, estos deben enviarse a través del sistema de correo electrónico de *ScholarOne*, en PDF para la revisión final de los autores, quienes deben devolverlos a la mayor brevedad posible. Los pedidos de modificaciones o ajustes en el texto deben ser realizados mediante comentarios en el PDF. En esta etapa no se aceptarán modificaciones del contenido del trabajo o que impliquen alteraciones en la numeración de páginas. Si el autor no responde al plazo, la versión formateada será considerada aprobada. Los artículos son divulgados en su totalidad en formato PDF en el sitio web, en Issuu, en DOAJ y en SciELO.

Registro

Autor(es) deben registrarse (*login/senha*), creando una conta personal en la plataforma *online* <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo> en "CREAR UNA CUENTA". Es necesario que cada autor haga registro en el banco de identificación académica internacional *Connecting Research and Researchers* (ORCID). La revista científica atribuye el *Digital Object Identifier* (DOI) para los artículos publicados, bem como adopta el sistema de publicação contínua de artigos aprobados.

Directrices para autores

Para enviar un trabajo nuevo, el autor tiene que iniciar sesión en la plataforma y hacer clic en "AUTOR". Luego de este paso, el autor debe buscar la ventana "PANEL DE AUTOR" e iniciar el proceso de envío a través del enlace "INICIAR NUEVO ENVÍO", en el que deberá seguir los siete pasos:

• Paso 1: Tipo, título y abstract

- Elegir el tipo de trabajo (artículo, reseña, etc.).
- Completar el título del trabajo.
- Proporcionar el resumen.

• Paso 2: Carga de archivo

- Cargar el(los) archivo(s).
- (Por lo menos uno de los archivos debe representar el documento principal).

• Paso 3: Atributos

- Agregar palabras clave (3 a 6).

- **Paso 4: Autores y instituciones**

- Especificar si la persona que está realizando el envío es el propio autor o un tercero.
- Especificar autor de correspondencia.
- Proporcionar contribución de CRediT.

- **Paso 5: Revisores**

- Especificar revisores de preferencia o aquellos que se quieran evitar.

- **Paso 6: Detalles y comentarios**

- Especificar quién financió la investigación.
- Declarar que el trabajo fue enviado exclusivamente al Boletim y aún no ha sido publicado.
- Declarar que el trabajo está de acuerdo con las normas éticas de la disciplina.
- Afirmar que los archivos enviados son completamente anónimos para posibilitar la revisión por pares.
- Declarar si hay conflicto de interés. Caso afirmativo, especificar.

- **Paso 7: Revisar y enviar**

- Verificar que toda la información y archivos estén completos, consultar la versión en PDF y concluir el envío haciendo clic en "ENVIAR".

Estructura básica de los trabajos

1. **Título:** debe estar en el idioma original y en inglés, escrito en minúscula (solo con mayúscula inicial y cuando corresponda), negrita, centrado, y debe aparecer de la misma manera en la portada y en la segunda página.
2. **Resumen y Abstract:** debe ser escrito en el idioma del texto (resumen) y en inglés (abstract), en un solo párrafo, resaltando los objetivos, métodos, resultados y conclusiones del trabajo. Debe tener una extensión de mínimo 100 y máximo 200 palabras. La versión en inglés es responsabilidad del(los) autor(es).
3. **Palabras clave y keywords:** de tres a seis palabras que identifiquen los temas del trabajo, para fines de indexación en bases de datos (es conveniente consultar los descriptores específicos de la respectiva área de conocimiento).
4. **Texto:** debe contener las siguientes partes: introducción, marco teórico, desarrollo, conclusión y referencias bibliográficas. Se debe evitar párrafos y frases demasiado extensas. Las siglas deben ser primeramente explicadas, p. ej.: Universidad Federal de Pará (UFPA). Las citas de hasta tres líneas deben estar dentro del párrafo y entre comillas inglesas (""). Las citas con más de 40 palabras deben estar en párrafo separado, que debe ser destacado dentro del texto general, usando sangría mayor, en bloque, con fuente menor y sin comillas. De acuerdo al ejemplo que sigue:

Com efeito, a habitação em cidades é essencialmente antinatural, associa-se a manifestações do espírito e da vontade, na medida em que se opõem à natureza. Para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram. Max Weber mostra admiravelmente como a fundação de cidades representou para o Oriente Próximo e particularmente para o mundo helenístico e para a Roma imperial, o meio específico de criação de órgãos locais de poder, acrescentando que o mesmo 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](https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E)

Cita en el texto: Jantz y Owsley (2001) o (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C., . . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell*, 175(5), 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027>

Cita en el texto: Posth et al. (2018) o (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1), 51-66. <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005>

Cita en el texto: Velthem (2012) o (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics*, 71(4), 473-500.

Cita en el texto: Tersis y Carter-Thomas (2005) o (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artículo de periódico

Naves, P. (1999, junio 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Cita en el texto: Naves (1999) o (Naves, 1999)

Artículo de periódico en medio electrónico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, mayo 5). *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml>

Cita en el texto: "Justiça suspende" (2017) or ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, septiembre 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. <http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml>

Cita en texto: Silva (1998) o (Silva, 1998)

Trabajo presentado en evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, diciembre). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Brayner y Medeiros (1994) o (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabajo presentado en evento en medio electrónico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (enero, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPE*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. <https://www.ufpe.br/propeq/anais/educ/ce04.htm>

Cita en el texto: Silva y Oliveira (1996) o (Silva & Oliveira, 1996)

Mensajes de internet: lista de discusión electrónica u otras comunidades en línea

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julio 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. <https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/>

Cita en el texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) o (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, junio 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog].

<http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem-e-de-hoje/>

Cita en el texto: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) o (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). Saraiva.

Cita en el texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) o (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, diciembre 20). Regula a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolidada em normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Cita en el texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico en medio electrónico

Resolução n. 17, de julho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html>

Cita en el texto: Resolução n. 17, de julho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências.

<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html>

Cita en el texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabajos académicos (tesis de maestría y doctorado y monografías)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Tesis de doctorado, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro].

Cita en el texto: Benchimol (2015) o (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Tesis de doctorado, University of New York, Nova York].

Cita en el texto: Moore (1984) o (Moore, 1984)

Documento de archivo

Campos, E. (1964, enero 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Campos (1964) o (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, marzo 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Cita en el texto: Salles (1974) o (Salles, 1974)

Medios audiovisuales

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Película]. Werner Herzog Filmproduktion.

Cita en el texto: Herzog (1970) o (Herzog, 1970)

Difusión

Los artículos son difundidos en su totalidad en formato PDF en el sitio web de la revista, en *Digital Publishing Platform* (ISSUU), en DOAJ y en SciELO, así como también en redes sociales como Facebook.

Dirección

Museu Paraense Emílio Goeldi

Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas

Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme

CEP 66077-830

Belém - PA - Brasil

Teléfono: 55-91-3075-6186

E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Financiación

Museu Paraense Emílio Goeldi

Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.



MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO

